

SOMMAIRE

Pauvreté et amour de la vérité

GEORGES CARD. COTTIER, O.P. 3

Vie contemplative et philosophie de l'être.

***Une fraternité d'âme entre dom Jean-Baptiste Porion, o. cart.
et le P. Pierre-Marie Emonet, o.p.***

MICHEL CAGIN, O.S.B. 13

La dimension nuptiale des catéchèses baptismales.

Entre similitude, circularité et dissymétrie

ALEXANDRA DIRIART, C.S.J. 25

Notes sur la théologie des religions

GEORGES CARD. COTTIER, O.P. 47

Philosophie et science de la religion

+CHARLES MOREROD, O.P. 55

Autour de : Dieu, « Celui qui est »

SERGE-THOMAS BONINO, O.P. 77

Pourquoi un corps si humain ?

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ 87

Chants de l'aube

PIERRE DE HEL 99

Notes et lectures

Bibliographie : 105

JACQUES MARITAIN, EMMANUEL MOUNIER, *Correspondance 1929-1949* - BERNARD
POUDERON, JEAN-MARIE SALAMITO, VINCENT ZARINI (éds.), *Premiers écrits
chrétiens* - FRANÇOIS BOESPFLUG, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel
dans l'art - Jésus. L'encyclopédie*, Sous la direction de Mgr Joseph Doré et
Christine Pedotti - *Bourges*, sous la direction de Mgr Armand Maillard - PATRICK
DEMOUY, *Le sacre du Roi* - ALAIN CORBIN, JEAN-JACQUES COURTINE, GEORGES

VIGARELLO (éds.), *Histoire des émotions*, Volume 1 : De l'Antiquité aux Lumières ; Volume 2 : Des Lumières à la fin du XIX^e siècle ; Volume 3 : De la fin du XIX^e siècle à nos jours - LAURE MEESEMAECKER, *Louis Massignon et le langage, Le miroir sombre et la langue des larmes* - BERTRAND LAFONT, ALINE TENU, FRANCIS JOANNÈS, PHILIPPE CLANCIER, *La Mésopotamie, De Gilgamesh à Artaban, 330-120 av. J.-C.* - MICHEL ANGOT, *Histoire des Indes*.

Pauvreté et amour de la vérité*

Notre intelligence connaît d'abord pour se reposer dans la vérité saisie ; elle connaît, disons-nous, pour connaître. Elle peut encore connaître en vue de régler et de diriger l'action.

La première attitude, qui est l'attitude « spéculative » ou contemplative, est la plus fondamentale : seule importe la vérité recherchée pour elle-même. Une telle quête de la vérité requiert de notre part un parfait désintéressement. La vérité mérite que l'on s'attache à elle, pour elle-même, qu'on ne l'interroge pas pour autre chose qu'elle-même.

Dans la seconde attitude, au contraire, l'intelligence qui est d'abord faite pour connaître devient, par extension, pratique. Son but est extérieur à la connaissance : il s'agit d'éclairer et de guider l'action dans le domaine de l'art et de la technique ou dans celui des actes moraux par lesquels l'homme rejoint sa fin de personne.

Ainsi dans ce domaine de l'intelligence pratique, c'est l'homme qui apporte une *mesure* à ses propres actes, lesquels tissent la trame d'une destinée d'homme pour autant qu'ils sont conformes aux exigences de la fin, ou aux choses qu'il s'agit de transformer ou de fabriquer.

On le voit, le champ d'application de l'intelligence pratique se divise en deux zones bien distinctes.

Faisons d'abord une brève remarque au sujet de l'intelligence technique qui connaît un prodigieux développement à l'âge moderne. Par elle, l'homme va dominer le monde et cette domination du monde risque (ce n'est qu'un risque) de monopoliser le meilleur des énergies et des disciplines humaines ; de nombreuses sciences deviennent elles-mêmes pratiques dans la mesure où elles ont pour fin de permettre à l'homme d'accroître son pouvoir.

L'homme domine le monde en produisant, et en produisant il s'affirme. Ici l'activité intellectuelle ne s'achève plus dans la contemplation de la vérité reçue en l'intelligence et vitalement possédée par elle ; elle est au contraire tout orientée à mesurer des objets extérieurs et ce sont ces objets qui lui permettent

* Cet article constitue le chapitre I de l'ouvrage : Cardinal Georges COTTIER, *Humaine raison. Contributions à une éthique du savoir*, Lethielleux (©Groupe Elidia Éditions), Paris, 2011, p. 17-27. *Nova et Vetera* remercie le Groupe Elidia Éditions pour les droits de reproduction.

de vérifier sa puissance et sa fécondité. L'homme fait la vérité, il l'impose, il se rend maître du monde. L'utile est ce qui lui est soumis. Laissé à lui-même, sans contrepoids, un tel type d'activité risque de développer dans l'homme des instincts de « propriétaire » et d'engendrer une attitude incompatible avec celle que requiert la contemplation.

Car il n'y a pas de contemplation sans esprit de pauvreté. À l'encontre des activités pratiques de l'intelligence, la contemplation est de soi inutile; elle se situe au-delà et au-dessus de l'univers des choses utiles. (Nous parlons ici de la contemplation en elle-même; nous laissons de côté la fécondité surnaturelle dans le Corps Mystique de la contemplation infuse qui procède de la charité par les dons du Saint-Esprit.) Par contrecoup, la contemplation prive l'homme de toutes les satisfactions qu'il peut cueillir dans le monde de l'utile, et dont la moindre n'est pas celle qui consiste à reconnaître son empreinte sur les choses qu'il a créées. L'attitude contemplative fait que l'on accueille et reçoit la vérité parce qu'elle est la vérité. Elle implique louange, don, oblation de soi à cette vérité qui mérite que l'on s'adresse à elle pour elle-même. La contemplation ne s'épanouit dans aucun fruit extérieur, bien plus elle exige le détachement de toute œuvre à faire: notre mot *loisir* traduit mal l'*otium* des latins; disons que la contemplation implique un « dés-œuvrement ».

Cependant ce « dés-œuvrement » n'a rien de passif; nous savons que la contemplation, activité purement immanente, qui s'accomplit et se parfait à l'intérieur de l'esprit, est la plus haute activité humaine, incomparablement plus noble que n'importe quelle activité transitive orientée vers une œuvre à produire.

Cette activité immanente, qui semble davantage proportionnée à la nature angélique, est extrêmement rude à notre nature humaine: le dépouillement et la nudité, l'immobilité et le silence devant la vérité coûtent beaucoup. Et l'expérience est là pour montrer que nous ne sommes jamais à court de raisons et d'astuces pour inventer de beaux prétextes permettant de fuir les cimes désertiques de la vie spirituelle.

Il y aurait d'autres considérations à proposer touchant l'activité technique de l'intelligence. Il faudrait souligner que l'acte technique lui-même doit tomber sous la régulation des lois morales qui gouvernent l'agir humain: de soi la technique ou l'art ne sont moralement ni bons ni mauvais, mais l'usage que l'homme en fait est toujours ou bon ou mauvais. (Une vie humaine sera déséquilibrée par une passion démesurée pour le travail ou un ouvrage technique, comme à l'opposé, par la paresse.) Mais les remarques qui suivent

concernent l'intelligence pratique en tant qu'elle est appliquée à diriger l'action humaine.

L'Évangile emploie une formule saisissante: « faire la vérité ». Or si nous prétendons « faire la vérité », il faut que nous soyons dans la vérité. Et si nous voulons être dans la vérité, il faut que la vérité elle-même et finalement Dieu, qui est la suprême vérité, descende en nous, jusque dans notre être le plus secret, afin de nous transformer, de nous rendre véridiques, en nous conformant à Lui. Cette descente en nous de la vérité suppose de notre part une attitude de désappropriation de nous-mêmes, de complète ouverture vis-à-vis de la vérité, qui n'est possible que si nous reconnaissons notre absolue pauvreté devant Dieu et notre totale dépendance à l'égard de sa Vérité.

Une comparaison entre l'attitude contemplative et l'attitude pratique de l'intelligence nous aidera à mieux comprendre où se situe cette profonde exigence de pauvreté.

Il va de soi que comparer ces deux attitudes n'est rejeter ni l'une ni l'autre: au contraire, poser que la contemplation est première est affirmer qu'elle ne saurait être exclusive. D'ailleurs, le vocabulaire a, sur ce point, subi une certaine modification. Quand nous parlons de vie active, nous entendons spontanément par là les activités extérieures. Mais, chez saint Thomas, l'expression désigne d'abord l'exercice des vertus par lequel nous dominons progressivement notre propre être, en devenant maître de nos passions et en assurant le gouvernement de la raison. Il est clair que la vie contemplative présuppose la vie active ainsi entendue. L'équilibre des actes et des tendances est ainsi prérequis à l'exercice de la contemplation. Ce qui indique encore que cet équilibre doit être « vrai ».

Il y a une vertu de l'intelligence qui gouverne les activités humaines, c'est-à-dire qui leur confère leur vérité: la vertu de prudence. Exactement, la prudence assure la rectitude du jugement qui éclaire « tel acte », dans sa singularité, que je dois poser, et ceci dans l'exercice même de cet acte.

D'où vient la vérité de ce jugement? Le jugement prudentiel est vrai, enseigne Thomas, quand il est conforme à l'« appétit » droit. L'appétit, c'est ici essentiellement la volonté et la volonté est la faculté d'amour de la fin. Notre volonté est « droite » lorsqu'elle est tout amour de Dieu qui est notre *vraie* fin dernière. Cet amour de la fin doit être assez fort pour drainer dans son sillage toutes nos actions. L'amour de Dieu doit imprimer d'une manière vitale, existentielle, sa marque sur chacun de nos actes, il doit être leur âme. Et un acte sera vrai, lorsqu'il sera effectivement mesuré par la fin ultime, telle qu'elle est, non pas simplement connue mais actuellement présente, comme le poids qui l'entraîne, dans notre volonté.

C'est la charité qui nous donne d'aimer Dieu effectivement comme notre souverain bien. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir une vraie vertu de prudence, ni en conséquence de jugement pratique¹ vrai, sans la charité. On en saisit la raison : si ma volonté ne veut pas Dieu comme ma fin, mon intelligence n'a plus aucun point de repère à partir duquel elle pourra porter le jugement régulateur de mes actions. La mesure à laquelle l'intelligence doit conformer l'acte à poser, c'est la fin ultime, en tant qu'elle est vitalement possédée, c'est-à-dire aimée par la volonté. La vérité du jugement pratique, dont nous parlons, concerne l'acte moral tel que nous le posons et dans le moment même où nous le posons ; elle ne concerne pas les actes pris dans leur généralité, d'une manière déjà spéculative (ainsi les considère le moraliste). Le rôle de ce jugement se situe dans le dynamisme de la vie morale vécue, il consiste à conférer à l'acte posé par la personne une orientation qui soit celle-là même que poursuit la personne.

Dans cette perspective, on comprendra l'importance capitale de l'adage : « *qualis unusquisque, talis ei finis videtur* » : tel je suis, telle la fin m'apparaît. Encore une fois, il ne s'agit pas ici de la fin spéculativement connue, mais de la fin possédée, actuellement poursuivie. Or cette fin nous la voyons en fonction de nos appétits, puisque la fin est l'objet de l'appétit. Entre l'appétit et la fin vers laquelle il tend, il y a une proportion, une correspondance profonde. Mais dans un être complexe, fait de chair et d'esprit, tel que l'homme, l'appétit n'est pas le seul appétit intellectuel ou volonté ; notre volonté doit gouverner un ensemble d'appétits, de tendances physiques, sensibles ou mêlés de sensible et de spirituel. Les tendances ne forment pas un faisceau homogène ; sans compter les discordances qui les divisent, elles constituent une complexion spirituelle de départ qui peut se trouver accordée ou, au contraire, désaccordée avec la vraie fin. Et alors, que se passera-t-il ? ou bien la charité sera assez forte pour entraîner à sa suite toutes ces tendances disparates ; ou, au contraire, la pente spontanée de ces tendances les entraînera à rechercher des biens qui leur correspondent, une fin qui les satisfasse. Et comme le jugement pratique est toujours fonction de la fin qui polarise actuellement la volonté, l'âme jugera selon ses tendances, elle verra toutes choses à travers l'écran de la fin qu'elle recherche.

« Faire la vérité » signifie ainsi poser des actes qui soient animés par la charité ; ce qui suppose que nous soyons vrais, c'est-à-dire que Dieu, qui est la vraie fin, se soit emparé du fond de notre volonté. Or la volonté exprime

1. Précisons : jugement *ultimement* pratique. Car les jugements portant sur l'action s'échelonnent sur divers degrés de « praticité ».

la tendance de notre moi profond, elle est « l'appétit » de la personne. Mais elle s'appuie sur tout l'ensemble des appétits sensibles, des inclinations affectives ; et celles-ci tendent à l'infléchir, à dicter leurs préférences et leurs spontanités. C'est en ce sens que nous nous précipitons vers les biens qui nous sont le plus immédiatement adaptés. La purification des appétits a précisément cette signification : assurer une présence et une prédominance de la volonté au sein des tendances affectives, telle que ces tendances obéissent pleinement à une volonté elle-même totalement possédée par la fin.

Insistons sur ce point. Dans cet être que je suis, et dont je ne peux faire abstraction dans la quête du vrai bien, que trouvons-nous ? Il y a d'abord tout l'ensemble des données inéluctables, physiques et psychologiques, qui constituent mon tempérament, et que je ne peux modifier pour l'essentiel ; puis greffé là-dessus, mais dépendant aussi de mes expériences, de mon histoire personnelle, des influences subies, et de mes choix antérieurs, tout un monde de pulsions affectives et de goûts ; tout cet ensemble me détermine, contribue à faire de moi ce que je suis, et pèse de tout son poids sur le jugement pratique que je dois porter actuellement. Or ce faisceau de facteurs façonne mon individualité et, dans la mesure où il me dicte la loi, me fixe dans des options subjectives, l'objectivité dans ce domaine dépendant de la capacité du regard à dépasser le point de vue immédiat de ma subjectivité, de prendre du recul par rapport à elle. D'autre part, c'est dans ce domaine des tendances que les marques du péché originel, génératrices de désordre et de déviation, sont les plus fortes. Qu'est-ce à dire, sinon que nous ne sommes pas spontanément vrais ?

Prendre conscience de ce fait éviterait bien des illusions spirituelles. Posons-nous loyalement la question : qu'est-ce que je veux ? Est-ce vraiment Dieu qui est pleinement maître de mon être et de mes tendances rectifiées et purifiées, ou ces tendances continuent-elles à dicter leur loi d'une manière souterraine, se forgeant une représentation de Dieu et une conception de l'Évangile à leur image ? Si les tendances, laissées à l'état sauvage ou misauvage, dominant, inévitablement elles déterminent le regard que nous portons sur le monde.

« Faire la vérité » suppose donc que nous soyons vrais, ce qui suppose à son tour que nous acceptions d'être jugés vitalement, dans les fondements de notre être, par le vrai Dieu, qui est notre fin. Cette lumière de Dieu en nous doit atteindre les zones les plus profondes de nous-mêmes, celles qui échappent souvent à notre conscience claire. Il ne s'agit pas tant ici de l'inconscient des instincts, dont s'occupe la psychanalyse. Mais il y a en nous un subconscient spirituel : dans notre intelligence et dans notre volonté elle-même et dans

les facultés inférieures qui doivent leur obéir, il existe toute une zone qui échappe à notre conscience immédiate; or c'est le plus souvent dans le subconscient qu'à notre insu mûrissent nos options. La lumière de l'Évangile doit pénétrer dans ces lieux secrets, compacts, pour y opérer sa chirurgie radicale.

Être vrai, c'est être rendu véridique, afin de pouvoir faire la vérité. C'est admettre, en conséquence, que le subconscient dont nous parlons soit envahi par l'Évangile. Il ne suffit pas de vouloir extérieurement et superficiellement l'Évangile: ce sont nos réflexes intellectuels et spirituels les plus profonds qui doivent être en concordance avec les exigences divines. Sinon, on bâtit sur le sable; on n'offre pas à la Parole la bonne terre où elle puisse germer et pousser ses racines.

L'expérience quotidienne nous permet de constater combien nous sommes loin d'avoir intériorisé l'Évangile. Nous croyons avoir tout donné au Seigneur: on nous demande quelque chose qui ne nous « convient » pas, qui n'est pas conforme à « notre vocation », à la « volonté de Dieu » (quelle « vocation », quelle « volonté de Dieu »?) et soudain se réveillent des capacités de révolte que l'on croyait depuis longtemps anéanties. De telles réactions jaillies du plus profond de nous-mêmes montrent que nous vivons avec la volonté divine dans une paix, un accord, de surface, mais que dans l'intérieur de notre âme, de vastes régions étaient demeurées fermées à l'Évangile.

Il y a aussi tout un monde de refus camouflés, de réflexes d'autodéfense revêtus de beaux sentiments qui ne sont rien d'autre que des jugements dictés par une affectivité non encore purifiée et qui réussissent parfois à tromper notre propre conscience (ou presque: ah! les beaux tricheurs de bonne foi que nous faisons!), avant de tromper les autres.

Ainsi de larges zones de notre être ne sont pas encore pénétrées par la lumière. On comprend dès lors que ce total investissement de tout nous-mêmes par la vérité pose de grandes exigences de pauvreté et de désappropriation. Permettre à la vérité de Dieu de descendre en nous, jusqu'aux racines, n'est pas possible sans un dépouillement douloureux: telle est l'œuvre des purifications dont nous parle saint Jean de la Croix. Mais encore une fois, c'est à ce prix seulement que nous pourrions pleinement faire la vérité; parce que pour faire la vérité, il faut être véridique, il faut que l'intime de notre volonté soit habité par celui qui est la Vérité, et que cette mesure vivante illumine du dedans chacun de nos actes, chacun de nos réflexes. Certes l'âme qui en serait là serait mûre pour la vision béatifique, quand « nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2). Ce qui nous est demandé, c'est de nous engager résolument sur le chemin, d'accepter d'être

envahis par la vérité, ce qui implique une attitude de désappropriation totale, qui permette à Dieu d'agir en nous pour nous transformer en lui.

Les quelques réflexions qui précèdent nous invitent à ajouter un mot sur la *sincérité*.

L'intelligence et la volonté s'enveloppent l'une l'autre. La recherche de la vérité suppose un acte de la volonté: il faut du courage pour être loyal, pour regarder la vérité sans biaiser, pour nous laisser prendre par elle, pour la vouloir telle qu'elle est et non telle que nous la voudrions, conforme à nos désirs. C'est à elle qu'il appartient de nous dicter sa loi et non à nous de lui dicter notre loi.

Cependant « rien n'est voulu qui ne soit d'abord connu ». Pour vouloir le bien, il faut le connaître. L'acte de la volonté suppose un acte de l'intelligence. Et dans l'ordre pratique nous avons vu que l'intelligence tire la mesure qu'elle applique à l'action à faire de la fin vitale présente dans la volonté. Cette mutuelle imbrication nous aide à comprendre pourquoi, dès que nous ne voulons plus le vrai, nous tendons à justifier ce que nous voulons. On pourrait, dans ce processus, distinguer deux étapes.

Celui qui est possédé par une fausse fin jugera spontanément dans l'ordre ultimement pratique, conformément à cette fin: tel est à la limite le cas du pécheur invétéré dont on dit « qu'il ne voit plus le mal »; en réalité, il ne voit plus le mal comme mal, mais il voit tout dans la lumière du mal qu'il poursuit; d'instinct, par une sorte de prudence inversée, il reconnaît, infailliblement, ce qui est conforme à l'idole qui occupe son cœur.

Mais comme l'intelligence est spéculative autant que pratique, le jugement de fausse « prudence » conforme au péché tendra à rejaillir jusque sur le plan de la vérité spéculative: nous entrons là dans le domaine des autojustifications, des systèmes explicatifs échafaudés pour rendre compte de nos options. On fournit alors des raisons de son comportement, faute de vouloir ce que la raison nous demande de vouloir.

Nous retrouvons ici ce que nous notions du subconscient spirituel; celui qui resterait au plan de la conscience superficielle risquerait fort de se mystifier lui-même. Nous devons demander à Dieu de ne pas nous abandonner à nous-mêmes, tant la tendance à créer des explications justificatrices, à enfumer notre conscience d'opium, est forte. Quand les hommes persistent à agir selon leur gré, ils trouvent toujours des raisons qui rendent leurs actions aimables et plausibles aux yeux de leur propre intelligence.

En vertu des constantes interférences du conscient et du subconscient, il arrivera que le processus d'autodéfense et d'autojustification échappe à la conscience: ce sera alors la victoire d'une certaine sincérité de surface. C'est

une expérience banale que nous faisons, et pour cause, à propos d'autrui : des personnes sont persuadées de porter des jugements très objectifs, alors qu'elles demeurent prisonnières du plus évident subjectivisme ; elles jugent sous la pression d'une subjectivité non suffisamment rectifiée. Or, au moment même où elles jugent, ces personnes sont sincères : en ce moment précis elles ne peuvent pas voir les choses autrement qu'elles les voient. Mais peut-être y eut-il un jour dans leur vie où elles auraient dû et pu voir les choses autrement ? elles auront laissé passer une grâce de lumière : elles se seront durcies, le carcan de la subjectivité se sera refermé sur elles ; finalement elles sont prisonnières du personnage qu'elles ont construit et de la conscience qu'elles lui ont taillée sur mesure.

À ce point de vue, il conviendrait de critiquer la notion moderne de sincérité. La sincérité constitue une de ces nombreuses valeurs au rabais dont se contente notre époque².

À l'origine, la sincérité signifie pureté ; la sincérité est la transparence à la vérité. Mais aujourd'hui est sincère celui qui agit en conformité avec sa conscience dans son état actuel ; est sincère celui qui suit le verdict spontané de sa conscience. D'où une nouvelle idée : une conscience est authentique pour autant qu'elle est spontanée. Il suffit donc pour être sincère de voir les choses telles qu'on les voit au moment où on les voit. Et certes à ce moment-là on ne saurait les voir différemment !

L'erreur d'une telle optique vient de ce qu'elle suppose que la conscience est un absolu, alors que notre conscience est une conquête ; on forme, on éduque la conscience : dans l'ordre spéculatif en équipant notre intelligence des principes de l'action, et dans l'ordre pratique, en voulant la vraie fin dernière, puisque la vérité pratique s'entend en conformité avec la volonté droite. Une conscience sera d'autant plus éclairée qu'elle bénéficiera de l'expérience que lui aura fournie une vertu de prudence développée.

Plus nous sommes attachés à certaines choses, plus nous sommes dans l'impossibilité de les voir autrement que nous les voyons. De sorte que nous sommes grandement responsables de la manière dont nous voyons les choses. Avant d'être responsables *devant* notre conscience, nous sommes responsables *de* notre conscience³.

Nous revenons toujours ainsi au même point. Pour que notre conscience soit droite, il faut que nous acceptions d'être totalement soumis à la vérité de

l'Évangile. Et cela exige de notre part une attitude de pauvreté devant Dieu. Nous devons reconnaître que nous ne sommes pas spontanément accordés à l'Évangile, à cause d'une part du péché originel, à cause d'autre part de la transcendance de la vocation surnaturelle par rapport à la nature humaine même supposée saine. Seule la Vierge Marie, parce qu'elle était « pleine de grâce » et conçue sans le péché, a été parfaitement en harmonie avec les exigences de l'Évangile. Pour nous, cette harmonie est le terme d'un rude pèlerinage.

Il faut nous en convaincre. Nos réflexes, au plan du jugement, ne sont pas d'emblée évangéliques. Certains sont trop naturels, d'autres sont trop unilatéraux, trop marqués par notre tempérament individuel, d'autres sont déviés par le péché. Tout cela a besoin d'être redressé, purifié par la charité.

Pour que vraiment la vérité dicte sa loi en nous, et non pas le personnage, peut-être « sage » et « vertueux » que nous avons créé, il nous faut vaincre courageusement les obstacles qui nous empêchent d'être transparents à la vérité. L'esprit de pauvreté, de détachement à l'égard des richesses auxquelles nous tenons le plus (*nos* idées, *nos* goûts, *nos* opinions), et aussi l'humilité, sont les armes privilégiées de ce combat.

Georges card. COTTIER, OP

2. Il est significatif qu'une morale de la sincérité, comme celle de Gide, confonde la personnalité avec l'idiosyncrasie.

3. Cette expression heureuse est du P. Labourdette.

Vie contemplative et philosophie de l'être*

Une fraternité d'âme entre dom Jean-Baptiste Porion, o. cart. et le P. Pierre-Marie Emonet, o.p.

*J'ai vu que les fleurs étaient belles
et j'ai compris que je devais remercier Quelqu'un.*
Dom Jean-Baptiste Porion

Parmi les correspondants et amis de dom Jean-Baptiste Porion (1899-1987), il en est un qui ne figure pas dans le livre *Lettres et écrits spirituels*¹ édité par Nathalie Nabert : c'est le Père Pierre-Marie Emonet, dominicain suisse (1917-2000). Il ne s'y trouve pas, parce que le P. Emonet, soucieux de se conformer à l'injonction de dom Jean-Baptiste lui-même, avait expressément souhaité que sa correspondance avec le chartreux ne fût pas publiée. Il y a une autre raison : c'est que pour une grande part cette correspondance a trait à des questions personnelles.

Cependant, le P. Emonet n'excluait pas une certaine communication d'une partie de ces lettres. Il en a ainsi livré lui-même les fragments les plus significatifs touchant à des questions philosophiques, dans ses livres ou dans des articles de la revue *Nova et Vetera*. C'est à ces fragments – comme de quelque présocratique contemporain – que nous nous référerons principalement, et à quelques autres².

Le Père Pierre-Marie Emonet, né en 1917, est de près de 20 ans plus jeune que dom Porion. Proche de l'abbé Journet, à Fribourg, il fait profession chez les dominicains en 1941. C'est à Rome, en 1947, que le jeune P. Emonet rencontre dom Porion. Celui-ci y est procureur général, c'est-à-dire représentant

* Ces pages reprennent une intervention à la Journée d'études du Centre de Recherches et d'Études de spiritualité cartusienne (CRESC), consacrée à dom Jean-Baptiste Porion, le 22 mars 2012 à l'Institut Catholique de Paris.

1. Dom Jean-Baptiste PORION, *Lettres et écrits spirituels*, Coll. « Spiritualité cartusienne », Beauchesne, 2012, 607 p.

2. Je remercie le P. Matthieu Dauchez, à qui le P. Emonet a légué sa correspondance avec dom J.-B. Porion, de m'avoir permis d'en reproduire des passages inédits.

de l'Ordre auprès du Siège Apostolique, depuis l'année précédente. Le P. Emonet termine sa thèse de philosophie à l'Angelicum sur un sujet alors très actuel : la liberté dans la pensée de Jean-Paul Sartre. Or dom Jean-Baptiste a publié en 1944 dans *Nova et Vetera* une recension de *L'Être et le néant*, qui n'a pu que retenir l'attention du P. Emonet. C'est donc autour de Sartre et des questions soulevées par et à propos de sa pensée que s'engage le dialogue entre le jeune frère prêcheur et le chartreux.

Ils appartiennent tous deux à la même grande famille d'esprit, où l'on rencontre notamment les Maritain, Charles Journet, Stanislas et Aniouta Fumet, le P. Jean de Menasce, o.p., et d'autres encore. Avec le dominicain Georges Cottier, le P. Emonet fait alors partie des plus jeunes. Mais entre dom Jean-Baptiste et le P. Emonet, une affinité plus particulière se dessine très vite qui les rapproche d'une manière spéciale. On pourrait tenter, pour une première approche, de caractériser cette affinité en disant qu'il y a chez l'un comme chez l'autre une rencontre originale, une confortation réciproque, du sens métaphysique de l'être et d'un appel singulier à la contemplation.

Esquisse de portraits ou autoportraits spirituels

L'un et l'autre se défendent d'être des philosophes. En revanche, ils définissent volontiers leur vocation comme une vocation de contemplatif.

Pour justifier des rapprochements qu'il fait audacieusement entre les existentialismes, Maître Eckhart, ses "amis taoïstes", "les grandes *darshanas* indoues", saint Thomas et même Léon Brunschvicg, dom Porion écrit : « Mélimélo, direz-vous peut-être ! Mais rappelez-vous que je ne suis pas un philosophe, seulement un contemplatif (à l'état ridicule de l'embryon) qui s'enivre librement de la Lumière et de tous ses reflets³. »

Dans un témoignage oral sur le cardinal Journet, il définit sa grâce propre en la comparant à celle de son ami théologien : « Nous n'avions pas la même *orientation spirituelle*, et cela s'explique peut-être par la différence des tempéraments ou une grâce différente, mais aussi par des vocations différentes, parce qu'il est normal qu'un chartreux fasse la découverte de la solitude de l'âme avec Dieu, qui est une grâce spéciale. Elle n'est pas nécessairement donnée à un théologien même très élevé et très sûr. La vocation d'un chartreux l'invite naturellement à explorer en silence l'ineffable⁴. »

3. Lettre inédite au P. Emonet, Samedi Saint 1949.

4. Témoignage du 13 novembre 1976, postérieur à la mort du cardinal Journet, cité par P.-M. Emonet, « Métaphysique et sainteté. Lettres du P. Pierre-Marie Emonet », *Nova et Vetera*, 2004 / 3, p. 41 et Dom Jean-Baptiste Porion, *op. cit.*, p. 139. Il y a cependant en Charles

Le P. Emonet ajoutera ce commentaire : « Je n'ai pas rencontré quelqu'un qui m'ait comme lui fait comprendre que le *silence* comme tel est le moyen formel de l'acte contemplatif. À ses yeux seule la solitude, seul le silence, permettent à l'Objet divin de se révéler adéquatement à l'âme⁵. »

Inutile, sans doute, d'insister sur la grâce contemplative de dom Jean-Baptiste.

Quant au P. Emonet, il confiera à un correspondant beaucoup plus tard, au moment de la publication d'*Une métaphysique pour les simples* : « N'oubliez pas que je n'ai été qu'un professeur de lycée, et encore *par une méprise* ! Car ce que j'aurais aimé c'est balayer les cloîtres, et avoir le cœur brûlé par la Parole de Dieu. Mais les choses ont été comme ça !⁶ »

On sait par ailleurs qu'il a fait un essai de vie chez les chartreux pendant 18 mois, comme novice à La Valsainte, en 1957-1959. Désir de vie cartusienne enfouie dans le silence, qui ne put se réaliser de cette manière, mais qui demeura récurrent au long des décennies suivantes.

Dom Jean-Baptiste avait bien reconnu chez le P. Emonet cet appel spécial au silence de l'amour. « Je vous rencontre à la source où nous buvons ensemble », lui écrit-il⁷. Il a soutenu, guidé, éclairé cet appel. Il a aidé le Père à « accomplir [sa] destinée contemplative » (selon son expression⁸), au sein même de sa vie de prêcheur et d'enseignant.

Mais chez dom Porion, le P. Emonet rencontrait aussi une intelligence métaphysique rare, en laquelle sa propre personnalité trouvait un écho et un appui fraternels. Il « avait – écrit-il – l'esprit ainsi fait qu'il ne pouvait se passer de la réflexion philosophique. Il ne pouvait dissocier sa quête de Dieu de la quête menée par les grands penseurs de tous les temps⁹ ».

Surtout, il rappelait souvent l'aphorisme de dom Jean-Baptiste :

La sensibilité de l'intelligence à l'être est un don si précieux qu'on ne peut même le comparer¹⁰.

Journet un authentique contemplatif, qui écrivait : « L'inquiétude, non certes de la théologie, mais du théologien, sera toujours de savoir jusqu'à quel point, en présence d'une vérité révélée, il a un autre droit que celui de se laisser brûler d'amour par elle. » Il ajoutait : « Et pourtant cet autre droit existe. » *Introduction à la théologie, Œuvres Complètes*, XI, Lethielleux-DDB, p. 1011-1012.

5. « Métaphysique et sainteté », *Nova et Vetera*, 2004 / 3, p. 42. Lettre du 20 mai 1990.

6. *Ibid.*, p. 43. Lettre du 12 avril 1991.

7. Lettre inédite, 11 février 1977.

8. Lettre inédite, 24 avril 1980.

9. P.-M. Emonet, « Philosophie de l'être et vie contemplative », *Nova et Vetera*, 1988 / 2, p. 150.

10. Lettre inédite, 5 janvier 1978.

Et l'on sentait qu'en citant cette phrase, il touchait un pôle essentiel de sa propre existence. Il a un jour fait cette émouvante confidence :

Je me souviens, ce matin, tout seul devant la fenêtre de la petite chambre d'Ozon, à travers laquelle je regarde les nuages qui passent. J'allais avec les "7 leçons" [*Sept leçons sur l'être*, de Jacques Maritain], les lisant dans un bois proche de notre maison paternelle. Au milieu des arbres et des oiseaux, cherchant *désespérément* l'être. Je ne l'entendais pas alors, comme maintenant, me parler dans les choses. Prisonnier des livres, je sentais pourtant que là, dans ces "7 leçons", il y avait le tout de ma vie. J'avais 18 ans. Il m'a fallu soixante ans de souffrances, à ce sujet, pour *enfin* l'entendre, cet "Acte", sortir des choses et me dire sa destinée multitudinaire et l'élan qui porte à Dieu!¹¹

Dans le *Court traité de l'existence et de l'existant* de Maritain, dom Jean-Baptiste soulignait en particulier « ce qui est dit p. 42, de la sensibilité à l'être, et de l'ivresse que donne la sympathie infinie de l'esprit pour ce qui est¹² ». Ce passage où Maritain dit que le philosophe n'est tel que s'il est « enivré de l'être » était précisément de ceux où le P. Emonet retrouvait sa propre expérience et ce qui avait scellé son attachement au philosophe.

On pourrait multiplier les citations. Ce qu'il importe de bien saisir (et qui ressort déjà de ce que nous venons de dire), c'est que ce regard métaphysique, ce sens de l'*être*, n'est pas premièrement une adhésion à une doctrine philosophique particulière. Il est une disposition native de l'esprit. Il procède de l'émerveillement devant le monde, qui est à l'origine de la quête philosophique de l'humanité. Son enjeu n'est pas académique, il est existentiel, il est vital.

Et c'est pourquoi cet « enivrement de l'être » n'est nullement extérieur ou simplement adjacent, chez dom Jean-Baptiste comme chez le P. Emonet, à leur vocation contemplative.

Le P. Emonet a raconté qu'un jour à Rome, en 1947, il avait demandé à dom Jean-Baptiste : « Comment vous est venue votre vocation de contemplatif ? » et que celui-ci lui avait répondu : « J'ai vu que les fleurs étaient belles et j'ai compris que je devais remercier Quelqu'un¹³. »

11. « Métaphysique et sainteté », *Nova et Vetera*, 2004 / 3, p. 56. Lettre du 19 septembre 1996.

12. Dom Jean-Baptiste PORION, *op. cit.*, lettre à Raïssa Maritain, 1^{er} janvier 1948, p. 255. Cf. Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, *Œuvres Complètes* t. IX, Fribourg-Paris, 1990, p. 30-31.

13. P.-M. EMONET, « Philosophie de l'être et vie contemplative », *Nova et Vetera*, 1988 / 2, p. 149.

Il se souvint alors que le chartreux avait écrit à propos de Sartre, dans son compte-rendu de *L'Être et le néant* : « Le sens de la nature et le sens de l'humour, si importants pour un philosophe, font complètement défaut à celui-ci. Il n'a jamais dû admirer une fleur : que peut-il savoir de la rose universelle ?¹⁴ » Et rapprochant ces deux apophtegmes, le P. Emonet avait compris que l'être des choses – et leur beauté, qui est la splendeur et le rayonnement de l'être – pouvait être condition, chemin et même reposoir pour la rencontre de Dieu dans la contemplation.

Cette convenance essentielle entre le regard métaphysique sur la réalité du monde et une vie vouée à la quête de Dieu allait se préciser dans la confrontation qu'il entreprenait avec la pensée de Sartre et le dialogue poursuivi avec dom Porion à ce propos.

Celui-ci développa en effet pour son interlocuteur sa recension de *L'Être et le néant* en des entretiens à Rome et en de longues lettres où il tente d'abord de définir l'*être* sartrien, puis sa conception de la connaissance et enfin la conception de la liberté qui en résulte.

Il résumait ainsi les longs développements de Sartre (en transcrivant la lettre, le P. Emonet saute les citations de Sartre que dom Porion introduit à l'appui de ses affirmations) :

La notion d'être chez Sartre n'est pas du tout celle des penseurs grecs ou hindous, ni celle du sens commun : c'est un concept scientifiquement saigné, vidé et raplati. [...] L'être, pour Sartre, ne connote aucune richesse, l'être en soi n'a aucune dimension, aucun ordre, aucune valeur, aucune hiérarchie, aucun sens. Enlevez à l'être toute relation à une échelle ontologique, toute profondeur, – toute forme par conséquent, et il vous reste l'être sartrien. [...]

Il poursuit :

Veillez ne considérer cette étude de l'être chez Sartre que comme une première esquisse : il en parle assez peu, et il est difficile de saisir sa pensée. Il est clair pourtant que dans l'univers où il n'y a pas de Dieu et pas d'idées, pas de centre et pas d'ordre, le mot être ne peut avoir qu'un sens exténué.

Il conclut :

En fait, Sartre est tellement éloigné des notions d'être, de vérité et d'absolu, qu'il confère ces noms aux éléments d'un monde où nous, philosophes de l'être, ne trouvons rien de tel.

14. *Nova et Vetera*, 1944, p. 331.

Et après encore une citation de Sartre :

On voit bien, à ces tournures de phrase, que pour Sartre, "être" est un mot complètement dépourvu de saveur et de transparence : "c'est de l'être et rien de plus" n'a de sens que si le mot a été dévalué jusqu'à zéro¹⁵.

Les conséquences ne font pas de doute :

Nous sommes évidemment très loin du réalisme thomiste, pour qui tout être a *en soi*, et en dépendance de l'Être *a se*, les propriétés transcendantales que vous savez : vérité, bonté, unité, etc., et aussi perfection, ordre, beauté, nécessité (tout être est nécessaire en un sens, ne serait-ce que comme pensée de Dieu). – Pour Sartre (comme pour tant de modernes), la physique étant purement subjective, sinon dans sa matière, du moins dans sa forme, il n'y a pas de nature, pas de révélation naturelle : *Caeli non enarrant quidquam*, dit-il. Il n'y a de place pour aucune espèce d'amour des créatures, évidemment¹⁶.

Caeli non enarrant quidquam. Les cieux ne racontent rien. Je ne sais si cette négation du psaume 18 se trouve réellement chez Sartre (je ne l'y ai pas retrouvée) – mais elle se trouve chez Paul Valéry. Elle exprime en tout cas la conséquence d'un refus de la lumière qui lui fut offerte.

Il faut se rappeler que *L'Être et le néant* est une systématisation de l'expérience métaphysique de *La Nausée* (parue quelques années auparavant). Cette expérience (décrite dans une page célèbre – devant la racine de marronnier dans le jardin public de Bouville) est une réelle intuition de l'être des choses, mais une intuition qui tourne court, qui avorte (et « vire au monstrueux », dit Maritain). Et puis il y a le dernier paragraphe, l'épilogue de cet épisode, qui peut-être donne la clef de toutes les négations à venir. Roquentin se lève et se dirige vers la sortie du jardin public.

Arrivé à la grille, je me suis retourné. Alors le jardin m'a souri. Je me suis appuyé à la grille et j'ai longtemps regardé. Le sourire des arbres, du massif de laurier, ça *voulait dire* quelque chose ; c'était ça le véritable secret de l'existence. Je me rappelai qu'un dimanche, il n'y a pas plus de trois semaines, j'avais déjà saisi sur les choses une sorte d'air complice. Était-ce à moi qu'il s'adressait ? Je sentais avec ennui que je n'avais aucun moyen de comprendre. Aucun moyen. Pourtant c'était là, dans l'attente, ça ressemblait à un regard. C'était là sur le tronc du marronnier... c'était *le* marronnier. Les choses, on aurait dit des pensées qui s'arrêtaient en route, qui s'oubliaient, qui oubliaient ce qu'elles

avaient voulu penser et qui restaient comme ça, ballottantes, avec un drôle de petit sens qui les dépassait. Ça m'agaçait ce petit sens : je ne *pouvais pas* le comprendre, quand bien même je serais resté cent sept ans appuyé à la grille ; j'avais appris sur l'existence tout ce que je pouvais savoir. Je suis parti, je suis rentré à l'hôtel, et voilà, j'ai écrit¹⁷.

Il n'y a pas de récit plus cru d'un refus de la lumière et de l'appel venu de l'être des choses. Une vision des êtres tout à coup heureuse et riche de promesse : « le sourire des arbres », le « secret de l'existence » qui ouvre sur autre chose. – Et puis devant cette promesse, la dérision : « un drôle de petit sens qui les dépassait », – et finalement l'abandon, le refus : « je suis parti, je suis rentré à l'hôtel ». Les choses de ce monde seront à jamais muettes, fermées sur elles-mêmes, sans générosité, « ignoble marmelade ».

Cette scène est exactement le contre-pied de la vocation de dom Jean-Baptiste : « J'ai vu que les fleurs étaient belles et j'ai compris que je devais remercier Quelqu'un. »

Nous avons (à ma connaissance) peu de témoignages immédiats du regard que le chartreux pose sur les choses – dom Jean-Baptiste à la fenêtre de sa cellule. Il y en a un cependant, que le P. Emonet aimait citer, tiré d'une lettre à sa sœur poète et publié en préface d'un recueil de poèmes, *La terre blessée*. Il dit tout de cette expérience de *la saveur et de la transparence des choses* :

Nous avons les mêmes consolations : les hêtres sont toujours d'une écriture admirable et je participe avec recueillement à leur métamorphose d'automne. Il y a aussi les érables qui se dépouillent plus vite après avoir jeté une flamme fantastique. Quelle sagesse dans ces gestes et ces mesures ! Une chose que je remarque aussi, c'est la richesse d'un seul ensemble : par exemple à la fenêtre la ligne d'une montagne avec ses pins, dans l'or de mai, dans les fumées d'octobre, n'importe quand... Il faut se faire écho et miroir pour cette beauté : elle révèle toujours autre chose et à chaque fois elle dit tout. Je me demande si c'est la peine de voyager. Accord, accord inépuisable de l'esprit avec les êtres qui suivent leur loi intérieure dans une divine liberté¹⁸.

15. Lettre de dom Porion au P. Emonet, du 31 octobre 1948, citée partiellement dans P.-M. EMONET, « Philosophie de l'être et vie contemplative », *Nova et Vetera*, 1988 / 2, p. 151.

16. Lettre du 3 novembre 1948, citée partiellement par P.-M. EMONET, *Nova et Vetera*, 1988 / 2, p. 151.

17. Jean-Paul SARTRE, *La Nausée*, NRF, Gallimard, 1938, p. 176. Maritain, quatre ans avant *La Nausée*, avait écrit dans les *Sept leçons sur l'être* qu'il faut être « devenus assez disponibles, assez vacants, pour *entendre* ce que toutes choses murmurent et pour *écouter*, au lieu de fabriquer des réponses. »

18. Cité dans *Nova et Vetera*, 1959, p. 74.

L'intelligence, douceur essentielle

Le mystère de l'être, c'est aux choses elles-mêmes que dom Porion comme le P. Emonet demandaient de le dévoiler. « Une humble fleur laisse loin derrière elle les plus beaux textes des philosophes », écrivait le P. Emonet à la fin de sa vie. « Vous savez – disait-il encore – que je ne suis pas un pur philosophe, et que les textes me sont *prétextes* pour penser, aimer, contempler. J'aimerais tant devenir assez sensible à l'être pour entendre, de la part des choses lues dans cet acte qu'elles font avec tant d'allégresse, le chant simultané de leur déchirante beauté et de leur radicale misère. Le reste m'importe peu et cela de plus en plus¹⁹. »

Mais les choses ne peuvent livrer leur secret, leur message de lumière, que si l'esprit qui leur fait face se fait « écho et miroir ». C'est la nature même de l'esprit et de la connaissance qui est ici en jeu. Elle retenait et émerveillait dom Jean-Baptiste sans doute plus encore.

« La connaissance en elle-même – écrit-il au P. Emonet – est un mystère transparent et insondable, pour lequel il me semble que tout contemplatif doit éprouver un enthousiasme silencieux²⁰. »

À l'abbé Journet il écrivait en 1943 :

Le mystère de l'intelligence, aussi insondable, aussi impatient des limites que le mystère même de l'être – exactement comme le miroir est aussi profond que le Ciel – est un peu la patrie du contemplatif, et toutes les fois qu'on y touche, mon intérêt s'éveille²¹.

Ainsi définit-il l'intelligence comme « la faculté de l'être ». « L'intelligence s'éveille le jour où elle se demande justement ce que c'est qu'être. [...] Elle trouve la réponse au plus immédiat, au plus pur d'elle-même. Elle s'aperçoit qu'elle ne sait qu'une seule chose : “Naturaliter intellectus nihil cognoscit nisi ens et ea quae sunt per se entis” (L'intellect ne connaît rien si ce n'est l'être et ce qui, par soi, a rapport à l'être). Et dans la simplicité de ce point sur lequel, comme sur un rubis invisible, elle pèse les univers, elle peut apercevoir déjà l'unité divine dont la vision lui est promise. »

Pour en scruter la nature, il a pour guide Aristote et à sa suite Thomas d'Aquin²². Mais il n'expose pas le détail de leurs analyses, il n'en retient que deux caractéristiques essentielles en quoi elles se résument :

19. « Métaphysique et sainteté », *Nova et Vetera*, 2004 / 3, p. 57. Lettre du 9 février 1998.

20. Lettre inédite au P. Emonet, 20 juin 1967.

21. Dom Jean-Baptiste PORION, *op. cit.*, lettre à Charles Journet, 30 décembre 1943, p. 163.

22. « Intéressantes lettres de Claudel. Mais on est tout de même un peu déçu. Il n'a pas compris la doctrine de l'intellection chez Aristote et S. Thomas, pourtant l'une des pièces

Connaître, c'est simplement être plus, plus pleinement, plus vraiment. Un sur-être qui permet d'être tout²³.

Et cela, en vertu d'une union d'un type tout à fait spécial, qui laisse intacte, dans son objectivité, la réalité connue, et n'abolit pas la distinction entre le connaissant et le connu, mais dans laquelle l'intelligence donne en elle-même une nouvelle existence aux choses, une existence immatérielle, un « être intentionnel » autre que leur être de nature.

« S'enrichir de l'être même des choses – poursuit dom Porion – en les laissant être ce qu'elles sont. L'intelligence, douceur essentielle, respecte les êtres absolument et se trouve par là même hériter à l'infini de leurs vertus. » Ce que les philosophes appellent l'intentionnalité du connaître, dom Jean-Baptiste le traduit par ces mots : « l'intelligence, douceur essentielle ». Il ajoute : « Ce champ illimité que Sartre veut ouvrir à l'homme en lui découvrant qu'il n'a point d'essence, – il est ouvert en vérité à l'intelligence, qui nous définit, et qui est faculté d'être n'importe quoi, en même temps qu'exigence d'unité, – et par là même racine d'une liberté insondable. »

En touchant à l'intime de la nature spirituelle de l'homme, on touche au point par lequel Dieu lui-même peut s'unir à l'homme. Cela éclaire mystérieusement sur les dispositions, dans la nature même, qui rendent possible une expérience d'union surnaturelle, – c'est là ce qui suscite plus encore l'enthousiasme de dom Jean-Baptiste. – Et c'est ce qui permet en outre de comprendre la place et le sens exacts que tient chez lui l'intérêt persévérant qu'il porte aux philosophes et aux penseurs de tous les temps et de toutes cultures, y compris à ses contemporains comme Heidegger ou Jean-Paul Sartre. Cet intérêt s'appuie au socle de son sens primordial de l'être. Il y trouve son fondement, son motif, et la mesure à l'aune de laquelle il jauge les multiples aventures de l'esprit humain.

L'aversion de l'ordre ontologique qui semble un des traits de la conscience moderne, son divorce d'avec le réel qui vous frappe à la lecture de Kant, est une chose à laquelle j'ai souvent pensé, – justement parce que je me sens tout autre.

maîtresses du système. – D'ailleurs les exposés laborieux de De Corte sur la connaissance poétique le satisferaient encore moins – mais s'il avait lu avec soin les beaux exposés de Maritain, il aurait évité de confondre l'intellection avec ce qui la prépare ou l'accompagne, il aurait vu que l'intellection même, selon Aristote, a toute la délicatesse et toute la simplicité de l'acte d'être auquel elle répond, et que son intimité avec son objet – le réel – est bien plus grande que ces contacts physiques dont lui, Claudel, oppose l'image au pâle et froid calcul, qu'il s'imagine être l'intellection selon S. Thomas. » (À C. Journet, 30 décembre 1943, *op. cit.*, p. 162, à propos des lettres de Claudel à Ernest Friche, que Journet avait publiées dans *Nova et Vetera*.)

23. Lettre inédite au P. Emonet, 31 octobre 1948.

Le miroir de l'Être peut-il se méconnaître et ne plus se sentir mesuré par lui, – ou pour mieux dire: libéré par Lui de la mesure? J'y ai pensé avec peine comme à la plus proche et la plus lointaine des énigmes, et cependant j'en devine, me semble-t-il, l'aspect éternel²⁴.

Quelques remarques encore

Bien sûr, toutes ces questions demanderaient à être reprises plus rigoureusement d'un point de vue épistémologique. J'ai seulement voulu ici nous replonger dans le climat d'une amitié alimentée aux sources mêmes de la vie de l'esprit, en laissant parler le plus possible chacun des deux amis.

Dans cette voie commune, chacun garde son orientation, sa vocation et son style propres.

Dom Porion n'exposera jamais ces questions, ces réalités, de manière systématique et élaborée. Il en vit. Sur elles repose le silence de sa vie contemplative. Ce n'est qu'occasionnellement – accidentellement, pourrait-on dire –, que lui échappent ces éclairs, ces « fusées », ces formules reconnaissables entre toutes, qui témoignent de la pureté et de l'éclat dans lesquels ces vérités fondamentales sont vécues et saisies.

Le P. Emonet, quant à lui, restera jusqu'à sa mort le pédagogue dans l'âme qu'il était. L'appel à l'intimité silencieuse avec Dieu, qui ne le quittera pas, se fraiera chez lui d'autres chemins. Il vivifiera son enseignement, en intensifiant toujours davantage sa force d'intuition²⁵. En cherchant à voir ce qui est (plutôt qu'à seulement exposer des doctrines et des opinions), et grâce à l'intuitivité qui traversait son enseignement, il aidera le pouvoir intuitif à s'éveiller et à s'affermir dans l'intelligence de ses auditeurs.

Ces qualités seront également celles de ses livres, plus particulièrement de la trilogie par laquelle il conduit à une découverte de l'être, de ses richesses

24. Lettre inédite au P. Emonet.

25. « Saint Thomas a montré l'importance décisive de la distinction entre *intellectus* et *ratio*, intelligence et raison. D'elle dépend la manière de concevoir la philosophie. L'*intellectus*, dont il propose une étymologie peut-être discutable mais significative (*intus-legere*), définit la capacité de connaître comme saisie directe et contemplation du réel. [...] La raison, entendue au sens strict et rigoureux, désigne la modalité proprement humaine de l'*intellectus*, considéré dans son exercice [caractérisé par la démarche abstraite et discursive]. Mais en soulignant ces exigences, nous ne devons pas oublier que la raison est une modalité de l'*intellectus*, de l'intelligence, et que celle-ci a pour première vocation de *voir*. Aussi bien la raison, quand elle s'exerce correctement, a pour office de conduire l'intelligence d'une vue initiale – telle est la saisie immédiate des principes – à une vue approfondie et enrichie. L'intelligence en tant que telle est intuitive. » Cardinal Georges COTTIER, « En relisant *Une métaphysique pour les simples* », dans *Avec le Père Emonet*, Éditions de l'Aire, Vevey, 2005.

et de son pouvoir de faire monter l'esprit à Dieu, lorsque l'intelligence est éveillée à sa vocation native devant les choses. Ce projet, qu'il ne réalisera que dans les dix dernières années de sa vie – le déclic lui vint peu après la mort de dom Jean-Baptiste –, il l'a porté en lui et mûri pendant de longues années. Il s'en était ouvert à son ami chartreux en 1974. Celui-ci lui répondit :

Je souscris de tout cœur à votre projet : exposer dans leur simplicité et leur netteté essentielles les axes de la métaphysique thomiste, est chose que vous pouvez faire très bien je pense, qui peut rendre à beaucoup d'esprits un service à la fois intellectuel et spirituel.

C'est la merveilleuse vertu de cette doctrine qu'elle aide l'esprit à prendre conscience de sa transparence et de la présence de Dieu au fond de celle-ci. J'ai moi-même cherché un traité comme celui auquel vous songez ; il est curieux que les meilleurs n'arrivent pas à retrouver la simplicité de saint Thomas lui-même. (C'est après la Première Guerre mondiale, étant encore soldat, que j'eus le traité de la béatitude – vision de l'Essence – dans la Somme contre les Gentils, et ce fut pour moi une double révélation). [...] ²⁶

Dom Jean-Baptiste Porion et le P. Pierre-Marie Emonet, contemplatifs devant les humbles choses de ce monde : concluons par deux témoignages qui compléteront les portraits.

Le P. Emonet, dans un texte très bref, quelques mois avant sa mort, écrivait :

Parmi les saints de l'Église, certains ont reçu plus particulièrement la grâce d'éprouver la présence de Dieu dans les choses de la nature. [...] La connaissance qui donne à certains saints d'avoir une intuition si pénétrante de Dieu au cœur des choses s'appelle : *la science de l'Amour*. Le grand amour qu'ils ont pour Dieu rejaillit en lumière sur les choses de la nature et les éclaire. Comme leur cœur est en Dieu, c'est un rayon de la vision que Dieu a de ces choses qui tombe sur leur cœur.

Mais, poursuit le P. Emonet, il y a aussi, au sujet de cette présence de Dieu, *la science de la raison*, celle des métaphysiciens. Il cite un beau texte d'Aristote et conclut :

Ce qu'il y a de plus beau, c'est de pouvoir assister à la douce rencontre de ces deux lumières si différentes et pourtant si complémentaires. C'est beau de voir ces deux lumières s'unir sans confusion pour éclairer divinement les choses²⁷.

26. Lettre inédite au P. Emonet, 14 juin 1974.

27. Cf. « Métaphysique et sainteté », *Nova et Vetera*, 2004 / 3, p. 37-38.

Ceux qui l'ont connu comprendront tout de suite qu'en écrivant ces lignes, le P. Emonet traçait sans le vouloir un autoportrait intérieur. L'élan qui le portait de façon si singulière vers les choses, et de là vers Dieu, se trouve ainsi éclairé par ces deux lumières, naturelle et surnaturelle, essentiellement distinctes, mais qui s'unissaient en lui « sans confusion » en une unité vivante, heureuse, pacifiée et pacifiante.

De dom Jean-Baptiste, citons encore ces quelques lignes :

D'une façon générale, j'ai trouvé que pour garder ma solitude cartusienne, il me fallait répondre à toute impression par la délicate sympathie d'une intelligence fraternelle. Si grâce à Dieu nous gardons cette disposition intime, les choses ne cherchent pas à nous nuire. Le mal dont nous croyons souvent qu'elles nous menacent est-il autre chose que la vengeance des êtres – légitime en un sens – à notre refus de comprendre et d'aimer ?²⁸

Si nous cherchons notre équilibre en Dieu seul, les êtres et les signes seront accueillis par nous sans préjudice de notre fond limpide. Dans l'ordre naturel il en est ainsi déjà : ce que l'esprit intellige vraiment ne l'embarrasse pas mais le simplifie, le rend plus calme et plus pur²⁹.

Michel CAGIN, OSB

28. Lettre à Georges Cattai, 12 juillet 1947, *op. cit.*, p. 263.

29. Lettre inédite au P. Emonet, 29 juin 1971.

La dimension nuptiale des catéchèses baptismales. Entre similitude, circularité et dissymétrie*

Pour les Pères, l'initiation chrétienne forme une unité constituée par la conjonction du Baptême et de la Confirmation (Chrismation) culminant dans l'Eucharistie¹. Aussi, le nom de liturgie baptismale, ou de catéchèse baptismale désigne la triade Baptême-Confirmation-Eucharistie comme formant un tout organique. Nous les traiterons donc ensemble.

Je voudrais montrer que la théologie qui affleure dans les catéchèses baptismales est résolument nuptiale. Par le symbolisme des rites gestuels qui se double de celui de la Parole de Dieu, toute l'initiation est présentée en termes de noces, comme la célébration de l'union du Christ et de l'Église : « Tu as eu l'expérience d'un mariage : ne commets pas d'adultère en blasphémant² », s'exclame Basile de Séleucie en s'adressant aux illuminés de la nuit de Pâques. Cette circularité entre mariage et sacrements de l'initiation qui ressort des catéchèses baptismales antiques éclaire d'une façon plus large le rapport entre le mariage et les autres sacrements.

Dans leur interprétation nuptiale, les Pères suivent l'intuition de saint Paul dans la deuxième *Épître aux Corinthiens* 11, 2, mais surtout en *Éphésiens* 5, 25-32 qui entrelace Baptême-Eucharistie-Mariage dans la lumière du grand mystère nuptial de l'union du Christ et de l'Église³. Dans un célèbre passage relayé par Augustin, Jean Chrysostome met en écho ces versets de *Jean* 19, 33-34 et présente les sacrements comme jaillissant du côté transpercé du nouvel Adam, le Christ crucifié, et accomplissant le mystère prophétisé dans la création d'Ève tirée du côté d'Adam⁴.

* Traduction française de l'article : Alexandra DIRIART, « Il matrimonio nel contesto degli altri sacramenti : la dimensione nuziale delle catechesi battesimali tra similitudine, circolarità e dissimetria », in A. DIRIART – M. GEGJAJ (a cura di), *Il matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria*, Cantagalli, Siena 2017, 77-98.

1. À propos de l'unité Baptême-Confirmation acheminant à l'Eucharistie, et sur la question de la disjonction de la célébration du Baptême et de la Confirmation en Occident, voir : L. BOUYER, « Que signifie la Confirmation ? », in *Paroisse et Liturgie* 34 (1952) 3-12 ; B. BOTTE, « À propos de la Confirmation », *NRT* 88 (1966) 848-852.

2. BASILE DE SÉLEUCIE, in *Homélies pascales*, intro, notes, trad. M. Aubineau, SCh 187, Cerf, Paris 1972, [211-215], 213 : n° 3. L'exhortation résonne des mêmes accents que TERTULLIEN dans son *De Anima* 41,1 : « *O beatum conubium, si non admiserit adulterium.* »

3. Cf. J. DANÉLOU, *Bible et Liturgie*, Lex Orandi 11, Cerf, Paris 1951, 279 ; P.-Th. CAMELOT, *Spiritualité du Baptême*, Lex Orandi 30, Cerf, Paris 1960, 164-168.

4. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Catéchèse de Stavronikita* (désormais Cat Sta) III, 17-19, in ID., *Huit catéchèses baptismales inédites*, intro, trad. et notes A. Wenger, SCh 50, Cerf, Paris 1957, 161-162.

Le recours insistant au *Cantique des Cantiques* dans les catéchèses baptismales et mystagogiques témoigne de cette compréhension nuptiale de l'ensemble de l'initiation chrétienne⁵. Le *Cantique*, « prophétie des noces eschatologiques⁶ », est évoqué d'une part pour illustrer les différents moments du rite de l'initiation et, d'autre part, pour introduire le fidèle dans le dialogue avec l'Époux.

Les Pères ne se contentent pas de présenter l'ensemble de l'initiation comme une expérience nuptiale « en général », mais ils attribuent aussi cette référence à certains rites particuliers comme nous aurons l'occasion de le voir.

Dans les deux premières parties de cette étude, j'interrogerai les textes des catéchèses baptismales pour en relever les passages où les Pères sollicitent le langage de l'amour humain et développent une véritable intelligence nuptiale des sacrements de l'initiation à travers le recours aux deux images corrélatives des noces et de l'enfantement maternel. La sémantique charnelle qui se dégagera pourra tout d'abord sembler éloignée de la réalité sacramentelle mais je voudrais montrer, en une troisième partie, comment celle-ci est fondée théologiquement et combien elle est illuminante pour la sacramentaire, selon une dynamique féconde de similitude, circularité, mais aussi dissymétrie.

1. L'intelligence nuptiale des rites du Baptême : une sémantique charnelle

1.1. Les rites préparatoires

1.1.1. Voici l'Époux qui vient

Les Pères associent les préparatifs proches du Baptême aux préparatifs de la noce et de son cortège nuptial⁷. Aussi, exhortent-ils ceux qui doivent être

illuminés – les *illuminandi* – à se préparer à vivre les Mystères comme une épouse se prépare à recevoir son époux pour la célébration de ses noces. Les références abondent. Si l'on ne peut les reporter toutes, il convient d'en citer quelques-unes. Ainsi par exemple, saint Cyrille de Jérusalem dans sa troisième catéchèse s'exclame : « Que les puissances célestes soient heureuses et que les âmes qui vont s'unir à l'Époux mystique se préparent. Car voici la voix de celui qui crie dans le désert : *préparez la route du Seigneur* (Is 40, 3)⁸ ». À l'ouverture de sa *Protocatéchèse*, Cyrille multiplie les allusions au *Cantique des Cantiques*⁹. L'entrée dans les mystères marque l'introduction de l'épouse dans la chambre nuptiale du Roi selon la réminiscence du *Cantique* 1, 4 « Le roi m'a introduite en ses appartements » : « Déjà vous avez atteint le vestibule du palais royal : que ce soit pour être introduits par le roi ! »¹⁰. Si le *Cantique des Cantiques* n'est pas explicitement cité par Jean Chrysostome, c'est cependant le même thème que l'on retrouve à l'appui du psaume 44¹¹, épithalame dont Anne-Marie Pelletier a souligné la connivence avec le *Cantique des Cantiques*¹². Ainsi, l'évêque d'Antioche s'adresse aux catéchumènes comme « à l'épouse qui doit être introduite dans la chambre sainte des noces¹³ » afin de lui faire « connaître la richesse surabondante de l'époux et la bonté ineffable qu'il témoigne à l'épouse¹⁴ ». C'est encore le motif évangélique des vierges qui attendent la venue de l'époux (Mt 25, 6-10) que Jean Chrysostome convoque pour exhorter les catéchumènes à maintenir la ferveur de leur attente :

La venue de l'Époux est dans trois jours. Alors, relevez-vous ! Allumez vos lampes (Mt 25, 6-10) et, dans une lumière radieuse, recevez le Roi des cieux. Levez-vous et restez éveillés car ce n'est pas en plein jour mais au milieu de la nuit que l'Époux vient vers vous¹⁵.

Voir encore ID., *Homélie III sur le mariage (Éloge de Maxime)* 3 (PG 51, 225-242), in F. QUÉRÉ-JAULMES (dir.), *Le mariage dans l'Église ancienne*, Centurion, Paris 1969, 60 (PG 51, 229); AUGUSTIN, *In Iohannis Evangelium*, Tractatus 120.2, trad. M.-F. Berrouard, in *Œuvres*, 9^e série BA 75, 334-337. Voir aussi la magnifique homélie de JACQUES DE SAROUG (450-521), « Le voile de Moïse », in *Dieu vivant* 12 (1948) 49-62.

5. Cf. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, cit., Ch. XII : « Le Cantique des Cantiques », 259-280; A.-M. PELLETIER, *Lecture du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989, Ch. 1 de la seconde partie : « Le Cantique des cantiques et la liturgie », 146-181. Voir aussi A.M. DE LA BONNARDIÈRE, « Le Cantique des Cantiques dans l'œuvre de saint Augustin », *Revue des études augustiniennes* (1955-I-3) 225-237.

6. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, cit., 260.

7. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse préliminaire* 1, in ID., *Les catéchèses*, trad. J. Bouvet, intro et notes A.-G. Hamman, Les Pères dans la Foi 53-54, Migne, Paris 1993, 25 : « Jusqu'à présent ont eu lieu la conscription, l'appel au service : (vous avez reçu) les lampes du cortège nuptial. »

8. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse baptismale* III, 1 (Migne 53-54), 53.

9. Cf. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse préliminaire* 1 (Migne 53-54), 25. Voir le commentaire de DANIELOU, *Bible et Liturgie*, cit., 262.

10. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse préliminaire* 1 (Migne 53-54), 25.

11. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta I, 6-9 (SCh 50, 110-113), Cat P-K III, 2 (SCh 366, 217-219).

12. A.-M. PELLETIER, *Lecture du Cantique...*, cit., 162-163.

13. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta I, 3 (SCh 50, 110). Voir J.-P. CATTENOZ, *Le Baptême, mystère nuptial, Théologie de saint Jean Chrysostome*, Éd. du Carmel, Vénasque 1993, 22.

14. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta I, 3 (SCh 50, 110).

15. JEAN CHRYSOSTOME, *Catéchèse de Papadopoulos-Kerameus* (désormais Cat P-K) III, 1, in ID., *Trois catéchèses baptismales*, intro, trad., notes A. Piédagnel avec la collaboration de L. Doutrelleau, SCh 366, Cerf, Paris 2008, 213.

Au thème de l'attente de l'Époux, Jean Chrysostome relie celui de la joie amoureuse des noces évoquant le temps de l'initiation comme un temps qui rend heureux : « Voilà pourquoi, dès à présent, et au seuil de cette chambre sainte de vos noces, déjà je vous estime heureux¹⁶ ». Et encore : « Temps de joie et d'allégresse spirituelle que celui où nous sommes ! Car voici venus, objets de notre désir et de notre amour, les jours des noces spirituelles¹⁷ ! »

1.1.2. Renonciation à Satan et contrat nuptial

Parmi les rites préparatoires, saint Jean Chrysostome présente celui de la renonciation à Satan suivie des promesses d'attachement au Christ¹⁸ selon une tonalité nuptiale, comme un contrat de mariage où la dot de l'Épouse pauvre et désolée est constituée des paroles de sa promesse :

Souviens-toi donc de ces paroles : c'est un contrat qui a lieu en présence de l'Époux. Car au moment des noces, il faut que les présents du fiancé et la dot soient inscrits sur la même liste ; il en est de même maintenant avec la cérémonie nuptiale. L'Époux t'a trouvée sans vêtement, pauvre et dans une tenue inconvenante : et il n'est pas passé sans s'arrêter. Il n'a besoin que de ta volonté. Ainsi donc, à la place de la dot, apporte les paroles indiquées, et le Christ les tiendra pour une grande richesse si tu les gardes continuellement¹⁹.

En échange de la dot, l'Époux apporte comme présent le bain de son propre sang, livraison de sa personne, source de sanctification et de purification²⁰. Le rite de renonciation à Satan suivi de la déclaration d'attachement au Christ se conclut par l'impression d'une Croix sur le front du catéchumène avec un onguent d'huile parfumé de myrrhe « parce qu'il s'agit – ajoute Chrysostome – d'une jeune épouse²¹ ».

La symbolique sponsale est accentuée par le moment choisi pour la renonciation. Jean Chrysostome précise que celle-ci se déroule sur le fond du don nuptial du Christ en Croix, le vendredi saint à trois heures de l'après-midi²².

16. JEAN CHRYSOSTOME, Cat P-K I, 2 (Sch 366, 117).

17. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta I, 1 (Sch 50, 108).

18. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta II, 20-21 (Sch 50, 145) ; Cat P-K III, 6 (Sch 366, 233).

19. JEAN CHRYSOSTOME, Cat P-K III, 6 (Sch 366, 235). Voir aussi ID., Cat Sta I, 16 (Sch 50, 117).

20. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta I, 16 (Sch 50, 117).

21. JEAN CHRYSOSTOME, Cat P-K III, 7 (Sch 366, 237).

22. JEAN CHRYSOSTOME, Cat P-K III, 4 (Sch 366, 227-229). A. WENGER, dans son introduction (Sch 366, 79-90), indique que « primitivement sans doute le renoncement à Satan et l'attachement au Christ précédaient immédiatement le Baptême » (80) mais que par la suite, le geste fut anticipé au vendredi saint en raison du plus grand nombre des baptisés et de la profondeur de la symbolique.

1.1.3. Le bain nuptial

a) Le dépouillement des vêtements

Nous l'avons vu, Cyrille de Jérusalem associe le carême au temps de préparation à la venue de l'Époux donné au catéchumène pour se dépouiller du vêtement du péché²³ et donc, pour se convertir, afin d'être trouvé digne d'entrer dans la chambre nuptiale : « Mettez-vous à laver vos robes en vous convertissant, pour que vous trouviez propres l'appel à la chambre nuptiale²⁴. » La même exhortation résonne chez Jean Chrysostome : « Vous êtes invités aux noces, mes enfants, n'entrez pas avec des habits sales et déchirés, revêtez une robe qui convienne à la fête²⁵. » Ce dépouillement du péché est signifié par le rite de la spoliation du vêtement qui précède l'entrée dans la piscine baptismale. Chez Cyrille de Jérusalem, le recours au verset du *Cantique des Cantiques* 5, 3 confère une tonalité sponsale au geste : « Puisse-t-elle ne pas le revêtir à nouveau, l'âme qui l'a une fois dépouillée ! Mais qu'elle dise avec l'épouse du Christ dans le *Cantique des Cantiques* : "je me suis dépouillée de ma tunique, comment la revêtirai-je ?"²⁶ » En effet, une fois dépouillé, le néophyte ne peut plus retourner en arrière et reprendre sa vieille tunique. Le Baptême est irréversible²⁷.

b) L'immersion baptismale

Dom Odon Casel a montré que le bain nuptial évoqué par Paul en *Éphésiens* 5, 25 est une réminiscence de l'usage antique qui inaugurerait la célébration des noces par un bain de purification préparant les futurs époux à l'union charnelle²⁸. L'image met ainsi en valeur la corrélation unissant le Baptême à l'Eucharistie. Cette intuition amplement reprise et déployée dans la liturgie orientale mais aussi latine (avec l'antienne du *Benedictus* à l'Épiphanie)²⁹ est

23. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse préliminaire* 4 (Migne, 53-54), 27.

24. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse baptismale* III, 2 (Migne, 53-54), 54. Voir aussi ID., *Catéchèse préliminaire* 4-6 (Migne, 53-54), 27-29.

25. JEAN CHRYSOSTOME, *Seconde catéchèse de Montfaucon* (XXI^e homélie sur les statues), trad. J. Bareille, in *Œuvres Complètes*, t. 3, Vivès, Paris 1865, [391-408] n. 2, 396.

26. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, intro, texte critique et notes A. Piédagnel, trad. P. Paris, Sch 126 bis, Cerf, Paris 1988, II, 2, 107. Voir aussi ID., *Catéchèse baptismale* III, 7 (Migne 53-54), 58. Dans la même ligne, voir encore ID. *Catéchèses mystagogiques* IV, 8 (Sch 126 bis, 143), qui cite Isaïe 61, 10.

27. Cf. DANIELOU, « Le symbolisme des rites baptismaux », cit., 32.

28. O. CASEL, « Le bain nuptial », in *Dieu vivant* 4 (1945) [43-49] 43.

29. Cf. O. CASEL, « Le bain nuptial », in *Dieu vivant* 4 (1945) 43-49. Voir aussi J. LEMARIÉ, *La manifestation du Seigneur*, Lex Orandi 23, Cerf, Paris 1957, Ch. XXIV : « Le Baptême, mystère nuptial », 361-378.

sous-jacente aux catéchèses baptismales qui, notamment par le recours au *Cantique des Cantiques*, présentent l'immersion dans la fontaine baptismale selon une tonalité nuptiale. Jean Daniélou remarque que le verset le plus cité est celui du *Cantique* 4, 2 que Cyrille, Ambroise, Augustin, Théodoret ont tous rapporté au bain nuptial³⁰ : « Tes dents, un troupeau de brebis à tondre qui remontent du bain » (4, 2). Toujours dans la même veine, c'est au Baptême du Christ accompagné du don de l'Esprit que Cyrille de Jérusalem applique le verset de *Cantique* 5, 12 (« *Ses yeux sont des colombes, au bord des cours d'eau se baignant dans le lait, posées au bord d'une vasque* »)³¹. La convocation du *Cantique*, tant pour signifier le Baptême du Christ que celui des fidèles, met en évidence le même mystère nuptial s'accomplissant dans l'un et l'autre³².

c) La vêtue de la tunique blanche

Dépouillés du vieil homme puis plongés en la fontaine baptismale, les néophytes sont ensuite revêtus de la tunique nuptiale des Fils de la résurrection. C'est au *Cantique des Cantiques* (1, 4 et 8, 5) qu'Ambroise fait généreusement appel pour évoquer le vêtement blanc de l'Épouse, jadis noire de péché mais devenue resplendissante de blancheur par le bain du Baptême :

Après avoir pris ces vêtements blancs par le bain de la génération, l'Église dit dans le *Cantique* (1, 4) : *je suis noire et belle, filles de Jérusalem*. Noire par la fragilité de la nature humaine, belle par la grâce, noire parce que composée de pécheurs, belle par le sacrement de la foi. En voyant ces vêtements, les filles de Jérusalem disent tout étonnées : *Qui est celle qui monte toute blanchie. Elle est noire, d'où vient que maintenant elle est soudain blanchie ?* (Ct 8, 5)³³.

Léonce de Constantinople (VI^e s.) recommande aux jeunes baptisés de garder pur et brillant leur vêtement « tant spirituel que corporel » pour ne pas entendre le Christ, leur époux leur dire : « Ami comment es-tu entré ici sans avoir l'habit de noces ? » (Mt 22, 12)³⁴. Cyrille, en exhortant les néophytes à

porter toujours la tunique blanche, précise qu'il ne s'agit pas d'être revêtu matériellement de blanc tous les jours de sa vie, mais de l'être intérieurement de la véritable blancheur qui est spirituelle. Et il cite aussitôt *Isaïe* 61, 10 dont la résonance est proprement nuptiale³⁵.

En effet, les mystères ne se réduisent pas au seul moment de la nuit de Pâques : pour le signifier les néophytes gardaient leur robe nuptiale blanche durant tout l'Octave de Pâques, d'où le nom de semaine *in albis*. Cependant, telles les noces humaines, le mariage spirituel qui s'accomplit est appelé à se prolonger, non seulement durant la semaine des fêtes pascales, mais durant la vie entière du baptisé :

C'est bien un mariage spirituel ce qui s'accomplit ici ! Voyez donc ! Comme dans les mariages charnels, les fêtes nuptiales se prolongent sept jours durant, ainsi nous aussi nous prolongeons durant le même nombre de jours les fêtes de ces noces spirituelles, en vous servant de cette table mystique qui abonde de mille bienfaits. Et que dis-je, sept jours ? Si vous consentez à rester d'âme sobre et vigilante, c'est dans toute la durée du temps que les fêtes se prolongent pour vous, pourvu que vous conserviez votre vêtement nuptial intact et éclatant. De cette manière, vous inspirerez à l'Époux plus d'amour encore et vous posséderez vous-mêmes une splendeur et un éclat qui ne feront que grandir avec le temps, car la grâce ira en augmentant avec la pratique des bonnes œuvres³⁶.

Ces considérations sur la célébration des noces spirituelles appelées à durer dans le temps, à s'incarner dans la vie quotidienne du baptisé nous invitent à préciser qu'une autre image entrecroise constamment celle des noces pour décrire les mystères de l'initiation : celle de l'image du combat spirituel. Jean Chrysostome ne les conçoit pas comme contradictoires ou indépendantes mais plutôt reliées et articulées :

Que nul n'aille croire que les termes soient contradictoires : qu'on écoute plutôt le bienheureux Paul, docteur de l'univers ; il a eu recours aux deux images, disant ici : « je vous ai fiancés à un époux unique ; comme une vierge pure je vous ai présentés au Christ », et ailleurs, comme s'il armait des soldats au moment où ils vont partir en guerre, disant aussi : « Revêtez l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux manœuvres du diable »³⁷.

30. Cf. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*, cit., 265. Voir aussi PELLETIER, *Lecture du Cantique...*, cit., 162.

31. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse baptismale* XVII (Migne 53-54), 280.

32. Sur le Baptême du Christ et le Baptême du chrétien, voir CAMELOT, *Spiritualité du Baptême*, cit., 257-281.

33. AMBROISE, *De Mysteriis* VII, 34, in ID., *Des sacrements, des mystères*, trad. et notes B. Botte, SCh 25 bis, Cerf, Paris 1980, 175.

34. LÉONCE DE CONSTANTINOPLE, Homélie II, in *Homélies pascales*, intro, notes, trad. M. Aubineau, SCh 187, Cerf, Paris 1972, II n. 3, 434. Le thème de Mt 22,12 est récurrent chez CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse préliminaire* 3 (Migne, 53-54), 26-27 ; *Catéchèse baptismale* III, 2 (Migne, 53-54), 54.

35. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* IV, 8 (SCh 126 bis) 144-145 se concluant par Is 61, 10.

36. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta VI, 24-25 (SCh 50, 227).

37. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta I, 1 (SCh 50, 108).

En effet, comme l'exprime la séquence *Victimae paschali laudes* de la liturgie de Pâques, les noces du Christ en Croix se sont accomplies en un « duel prodigieux », véritable combat entre la mort et la vie : « *Mors et vita duello conflixere mirando: dux vitae mortuus, regnat vivus*³⁸. » Le thème du mariage est inséparable de celui du combat spirituel. Ceux qui veulent vivre du don total et entier du sacrement de mariage en savent le prix et font l'expérience de ce combat quotidien. À ce titre, il n'est pas anodin de noter qu'à la suite des deux Synodes sur le mariage et la famille (2014-2015), l'exhortation apostolique du Pape François, *Amoris Laetitia*³⁹, met en valeur la notion de discernement spirituel, signe de la conscience ecclésiale renouvelée de ce lien intrinsèque unissant mystère des noces et combat spirituel entre grâce et péché⁴⁰. Le symbolisme de l'huile dont est oint le nouveau baptisé rassemble d'ailleurs ces deux tonalités : rappelant à la fois l'huile dont étaient enduits les gladiateurs pour que l'ennemi n'ait pas de prise sur eux et l'huile parfumée que l'épouse s'appliquait pour attirer l'époux et faire reluire sa beauté.

1.2. Chrismation ou Confirmation

Avec la chrismation, l'assimilation du baptisé au Christ est rendue parfaite par le sceau de l'Esprit Saint⁴¹. Le prêtre oint d'huile le front, les oreilles et les narines signifiant ainsi la prise de possession par l'Esprit Saint des différents sens corporels. La fragrance de l'onguent rappelle la bonne odeur du Christ que les baptisés doivent répandre (2 Co 2, 15)⁴². Elle évoque aussi la sanctification de l'Esprit Saint qui attire et enflamme l'âme par l'odeur de la résurrection telle l'épouse du *Cantique* attirée par l'odeur des parfums de l'époux : « entraîne-moi, après toi, nous courrons après l'odeur de tes vêtements » (Ct 1, 4)⁴³. Chez Cyrille de Jérusalem l'allusion nuptiale réside encore dans la citation du psaume 44, 7-8 évoquant l'huile de joie et d'allégresse dont le roi a chrismé sa bien-aimée⁴⁴. Par l'onction, Ambroise évoque quant à lui

38. Séquence *Victimae paschali laudes*, in *Graduale Romanum*, Desclée, Paris-Tournai-Rome 1961, 242-243.

39. FRANÇOIS, Exhortation Apostolique *Amoris Laetitia*, 19 mars 2016.

40. Cf. A. DIRIART, « Discernement des esprits, discernement du corps », in *Anthropotes* 31 (2015/2) 483-506.

41. Cf. AMBROISE, *De Sacramentis* III, 8, in ID., *Des sacrements, des mystères*, trad. et notes B. Botte, SCh 25 bis, Cerf, Paris 1980, 97.

42. AMBROISE, *De Sacramentis* I, 3 (SCh 25 bis, 63).

43. AMBROISE, *De Mysteriorum* VI, 29 (SCh 25 bis, 173).

44. Voir CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* III, 2 (SCh 126 bis, 123-125).

le sceau que le bien-aimé du *Cantique* pose sur le cœur et les bras de l'aimée (Ct 8, 6) :

C'est Dieu qui t'a oint et le Seigneur t'a marqué d'un sceau et a mis l'Esprit Saint dans ton cœur. Tu as donc reçu l'Esprit Saint dans ton cœur. Comment ? Tu trouves cela dans le *Cantique des cantiques*. Le Christ dit à l'Église : « Place-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur tes bras » (Ct 8,6)⁴⁵.

1.3. Eucharistie

Une fois baptisé et confirmé, le catéchumène peut s'approcher de l'autel et recevoir le corps du Christ⁴⁶. Une procession – tel un cortège nuptial – conduit le néophyte du baptistère à l'Église où le sacrifice eucharistique se déroule après l'offertoire. Pour caractériser la puissance du miracle opéré par le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ, Cyrille de Jérusalem convoque l'Évangile des noces de Cana :

Jadis de son propre vouloir, il changea l'eau en vin à Cana de Galilée, et il ne serait pas digne de foi quand il change le vin en sang ? Appelé à des noces corporelles, il accomplit ce miracle merveilleux, et quand aux compagnons de l'époux, il donne en présent la jouissance de son corps et de son sang, ne le confesserons-nous pas davantage ?⁴⁷

Dans ce contexte nuptial, c'est donc tout naturellement que la participation au banquet eucharistique est exprimée en termes de participation au banquet nuptial céleste – notamment à l'aide du *Cantique des Cantiques* chez saint Ambroise⁴⁸ :

Vous vous êtes donc approchés de l'autel, vous avez reçu la grâce du Christ, vous avez obtenu les sacrements célestes. L'Église se réjouit de la rédemption d'un grand nombre et c'est pour elle une allégresse spirituelle de voir près d'elle sa famille vêtue de blanc. Tu trouves cela dans le *Cantique des cantiques*. Dans sa joie, elle appelle le Christ ; elle a préparé un banquet tel qu'il doit sembler digne d'un festin céleste. C'est pourquoi elle dit : « Que mon frère descende dans son jardin et cueille les fruits de ses arbres » (Ct 5,1)⁴⁹.

45. AMBROISE, *De Sacramentis* VI, 6 (SCh 25 bis, 141) ; *De Mysteriorum* VIII, 41 (SCh 25 bis, 179).

46. Cf. J. DANIELOU, « La Catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église », in *La Messe et sa catéchèse*, Lex Orandi 7, Cerf, Paris 1947, 33-72.

47. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* IV, 2 (SCh 126 bis) 137.

48. AMBROISE, *De sacramentis* V, I, 5-11 (SCh 25 bis, 123-125).

49. AMBROISE, *De sacramentis* V, II, 14 (SCh 25 bis, 127). Voir aussi *De sacramentis* V, II, 11, 125 ; V, II, 16, 127.

Plus profonde encore que l'évocation thématique du festin de noces est celle du baiser nuptial, figure propre de l'Eucharistie symbolisant la consommation de l'union nuptiale avec le Christ époux⁵⁰:

Tu t'es approché de l'autel. Le Seigneur Jésus t'appelle, ou appelle ton âme ou bien l'Église, et dit: « qu'il me baise des baisers de sa bouche. » (Ct 1,1). Veux-tu appliquer cela au Christ? Rien de plus agréable. Veux-tu l'appliquer à ton âme? Rien de plus doux. Qu'il m'embrasse. Il voit que tu es pur de tout péché, parce que tes fautes ont été lavées. C'est pour cela qu'il te juge digne des sacrements célestes et qu'il t'invite au banquet céleste: Qu'il me baise des baisers de sa bouche⁵¹.

En fait, la célébration des mystères de la nuit pascalle est présentée par les Pères comme un itinéraire progressif qui culmine dans la manducation du Corps du Christ. Baptême et Confirmation n'ont pas d'autre but que d'acheminer à la communion eucharistique, consommation de l'union nuptiale initiée. En effet, c'est l'ensemble de la célébration de l'initiation chrétienne qui se déploie de façon unifiée et organique comme la réalisation des noces du Christ et de l'Église. Ainsi, Jacques de Saroug ressaisit-il à merveille l'unité nuptiale de la triade Baptême-Confirmation-Eucharistie dans une formule concise et profonde:

Avec lui [le Christ], elle [l'épouse] s'oignit d'huile; dans l'eau elle l'attira vers elle; elle le consumma sous la forme du pain, et sous la forme du vin qu'elle but pour que tout le monde reconnût que de deux ils sont devenus un⁵².

1.4. Dialogue amoureux

Le mystère célébré offre une nouvelle identité à l'illuminé dont le « je » est comme inséré dans le dialogue amoureux du Christ et de l'Église qu'il peut s'approprier comme étant le sien. En effet, explique François Cassingena-Trévedy dans son ouvrage *Les Pères de l'Église et la liturgie*:

L'action liturgique atteint en tout cas son plein épanouissement et son but, lorsque l'appropriation des paroles, des gestes, des mystères par les sujets célébrants va jusqu'à une sorte d'identification complète avec ce qu'ils disent, ce qu'ils font, ce qu'ils célèbrent⁵³.

Cette pédagogie se dessine très nettement dans les Catéchèses baptismales. Ainsi par exemple: par-delà l'association de certains versets aux diverses étapes rythmant la célébration, la référence au *Cantique des Cantiques* achemine les auditeurs à s'approprier le dialogue de l'Épouse avec l'Époux comme étant le leur, selon ce qu'Anne-Marie Pelletier qualifie un « acte de réconciliation⁵⁴ ». Le but n'est pas seulement de proposer le *Cantique* aux auditeurs comme une parole qui leur est adressée ou une parole qui leur ouvrirait l'intelligence des rites baptismaux mais, plus profondément encore, de les conduire à s'identifier eux-mêmes à l'épouse du *Cantique* et à se réapproprier son dialogue avec l'Époux. Ce faisant, la mobilisation du texte biblique permet de « donner à celui qui accomplit ces gestes les mots de son acquiescement et de sa reconnaissance⁵⁵ ». Et Anne-Marie Pelletier de conclure: « En ce sens la catéchèse vise non seulement à rendre intelligible le sacrement mais encore à enseigner à son bénéficiaire l'attitude et les mots par lesquels il doit répondre au don qu'il reçoit⁵⁶. »

Cette superposition du dialogue amoureux des époux du *Cantique* avec celui du Christ et de l'Église en la personne du néophyte est particulièrement manifeste chez saint Ambroise:

Aussi le Verbe Dieu lui dit-il [à l'Église]: « tu es toute belle mon amie, et il n'y a en toi aucun défaut » (Ct 4,7), parce que la faute a été engloutie. « Tu arrives du Liban, mon épouse, tu arrives du Liban; tu passeras et tu parviendras dès le début de ta foi » (Ct 4,8) parce que renonçant au monde, elle a traversé le siècle, elle est parvenue au Christ. Et de nouveau le Verbe Dieu lui dit: « Que tu es devenue belle et douce, l'amour est parmi tes plaisirs. Ta taille est devenue semblable au palmier. Tes seins sont des grappes » (Ct 7,6-7). L'Église lui répond: « Qui fera de toi, mon frère, celui qui suçait les mamelles de ma mère? Si je te trouve dehors je te baiserais et on ne me méprisera pas. Je te prendrai et te conduirai à la maison de ma mère, dans la chambre de celle qui m'a conçue. Tu m'instruiras » (Ct 8,1-2)⁵⁷.

Ainsi, le sacrement n'est pas réception passive, mais rencontre et dialogue impliquant un don, une réponse et un engagement, une profession de foi. Témoin de cette forme dialogale du sacrement est la formule même du baptême, dialogue entre le prêtre et le fidèle, comme le rappelle Ambroise:

50. Cf. BOUYER, *Bible et Liturgie*, cit., 277.

51. AMBROISE, *De sacramentis* V, II, 5-6 (Sch 25 bis, 123) [traduction légèrement modifiée].

52. JACQUES DE SAROUG, « Le voile de Moïse », in *Dieu vivant* 12 (1948), 57.

53. F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, DDB, Paris 2009, 294.

54. A.-M. PELLETIER, *Lecture du Cantique...*, cit., 160.

55. A.-M. PELLETIER, *Lecture du Cantique...*, cit., 160.

56. A.-M. PELLETIER, *Lecture du Cantique...*, cit., 160.

57. AMBROISE, *De Mysteriorum* VII, 39-40 (Sch 25 bis, 177-179).

On t'a demandé: « Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant? » Tu as répondu: « Je crois », et tu as été baigné, c'est-à-dire enseveli. Une seconde fois on t'a demandé: « Crois-tu en notre Seigneur Jésus-Christ et en sa croix? » Tu as répondu: « Je crois », et tu as été baigné, et par là, tu as été enseveli avec le Christ. Car celui qui est enseveli avec le Christ ressuscite avec le Christ. On t'a demandé une troisième fois: « Crois-tu aussi en l'Esprit Saint? » Tu as répondu: « Je crois » et tu as été baigné une troisième fois, afin que ta triple confession détruisît les chutes répétées du passé⁵⁸.

Pour Joseph Ratzinger, cette confession baptismale sous la forme d'un Je et d'un Tu fait apparaître que la foi est un don que l'on ne se donne pas à soi-même mais que l'on reçoit de l'Église. Un don qui réclame un accueil, une adhésion personnelle active qui est conversion⁵⁹.

C'est donc au cœur de cette forme dialogale et sponsale que s'enchaîne la triade des sacrements de l'initiation dans la progression croissante du désir, car, explique Jean Daniélou en citant le *De Mysteriorum* d'Ambroise, l'âme déjà comblée par le Baptême désire encore davantage⁶⁰:

Tu vois comment, charmée par le don des grâces, elle désire pénétrer jusqu'aux mystères cachés et consacrer au Christ tous ses sentiments? Elle cherche encore, elle réveille l'amour et demande qu'on le réveille pour elle aux filles de Jérusalem, c'est-à-dire aux âmes fidèles à l'aide desquelles elle désire que l'époux soit poussé à un amour plus grand d'elle-même⁶¹.

Corrélativement et inséparablement à l'analogie des noces, les Pères associent celle de l'enfantement maternel, c'est-à-dire le mystère de la fécondité jaillissant de cette alliance nuptiale.

2. L'analogie de l'enfantement maternel: génération et filiation

2.1. Le sein maternel de l'eau et de l'Église

En effet, la thématique nuptiale s'entrelace étroitement à celle de l'enfantement, notamment à travers le thème du symbole maternel de l'eau – thème récurrent chez les Pères⁶². Ainsi, Basile de Séleucie (env. 400-468) évoque le

58. AMBROISE, *De Sacramentis* II, VII, 20 (SCh 25 bis, 85). La forme dialogale est déjà attestée chez HYPPOLITE DE ROME in *La tradition apostolique*, 21 (SCh 11, 50-51).

59. J. RATZINGER, *Les Principes de la théologie catholique*. Esquisse et matériaux, Tequi, Paris 1982 [*Theologische Prinzipienlehre*, 1982], 34-35.

60. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, cit., 272.

61. AMBROISE, *De Mysteriorum* VII, 39-40 (SCh 25 bis, 177-179).

62. Cf. L. BEIRNAERT, « Symbolisme mythique de l'eau dans le Baptême », in *La Maison-Dieu* 6 (1950) [94-120], 96-98.

Baptême comme « un sein qui engendre spirituellement⁶³ ». L'image est également honorée par Théodore de Mopsueste (env. 350-428):

De même que dans la naissance charnelle, le sein de la mère reçoit une semence que la main divine façonne selon l'ordre originel, ainsi en est-il dans le Baptême, où l'eau est un sein pour celui qui naît, mais c'est la grâce de l'Esprit en elle qui forme le baptisé en vue d'une naissance nouvelle, le changeant du tout au tout⁶⁴.

Cyrille de Jérusalem voit dans l'immersion baptismale l'évènement d'une mort et d'une renaissance. Il associe l'eau aux symboles paradoxaux du sépulcre et du sein maternel: « Dans un même moment vous mouriez et vous naissiez: cette eau salutaire fut et votre tombe et votre mère⁶⁵. » Car le baptême est plongeon dans la mort du Christ et résurrection – donc naissance – avec Lui. La dimension filiale est ainsi inséparable du mystère pascal.

L. Beirnaert fait remarquer que « L'Église des premiers siècles ne sépare pas le sein des eaux baptismales du sein de l'Église⁶⁶. » En effet, le symbole maternel de l'eau renvoie à une maternité plus profonde qui est celle de l'Église issue du côté du Christ en sa Passion. Car l'Église est mère de tous, parce qu'à la Croix elle est devenue l'Épouse du Christ⁶⁷. Aussi, les épousailles entre le Christ et le fidèle s'accomplissent dans le sein maternel de l'Église comme s'en réjouit Jean Chrysostome:

L'Église de Dieu est dans l'allégresse à cause de ses enfants. En effet, comme une mère aimante qui se voit entourée de ses enfants se réjouit, exulte et ne se contient plus de joie, ainsi l'Église dans sa maternité spirituelle, quand elle considère ses propres enfants est dans la joie et la jubilation, en se voyant comme un champ fertile chargé de ces épis spirituels. Considère, mon bien-aimé, l'excès de la grâce, car voici qu'en une seule nuit cette mère spirituelle a donné le jour à tant de rejetons. Rien de surprenant: tel est l'enfantement spirituel, il ne requiert ni temps, ni période de mois⁶⁸.

63. BASILE DE SÉLEUCIE, in *Homélies pascales*, intro, notes, trad. M. Aubineau, SCh 187, Cerf, Paris 1972, [211-215], n° 3, 215.

64. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie* 14.9, in *Les homélies catéchétiques*, trad. M. Debié, Les Pères dans la Foi, Migne, Paris 1996, 226. Sur le même thème voir encore l'homélie 13.14, 214; et l'homélie 14.2, 221 qui évoquent le Baptême comme seconde naissance.

65. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, intro, texte critique et notes A. Piédagnel, trad. P. Paris, SCh 126 bis, Cerf, Paris 1988, II, 4, 113. Saint Ambroise recourt également au symbole de la tombe: « Fons quasi sepultura est » (*De Sacramentis* II, VI, 19, SCh 25 bis, 84).

66. L. BEIRNAERT, « Symbolisme mythique de l'eau dans le Baptême », in *La Maison-Dieu* 6 (1950) 105.

67. Cf. MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*, intro et texte critique H. Musurillo, trad. et notes V.-H. Debidour, SCh 95, Cerf, Paris 1963, Discours III.VII.70-72, 107-109.

68. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta IV, 1 (SCh 50, 182-183).

Pour le docteur d'Antioche, le baptême confère une grâce de filiation : « C'est comme si nous étions engendrés de nouveau. Et de fait, il s'agit pour nous d'une nouvelle création⁶⁹. » Par la grâce filiale de l'onction de l'Esprit Saint qui fait crier « Abba Père » (Rm 8, 15 ; Ga 4, 6), le baptisé entre réellement dans la famille de Dieu, devenant fils de Dieu, frère du Christ, et ainsi introduit en une nouvelle parenté qui unit comme frères tous les fidèles baptisés⁷⁰. Et c'est bien la nouveauté opérée : si la captivité du péché « prive de mère », la captivité de Dieu « conduit vers notre mère commune à tous : *car vous êtes*, dit l'Apôtre, *concitoyens des saints*⁷¹ ».

2.2. L'Eucharistie : le Christ comme une mère nourissante

Les deux images nuptiales et maternelles s'entrecroisent encore dans la description du rite eucharistique qui succède à l'immersion et à l'onction. Saint Jean Chrysostome passe de l'image du Christ époux à celle du Christ mère qui nourrit de son corps et de son sang les enfants qu'il a engendrés par le Baptême :

Vous avez vu comment le Christ s'est uni son épouse ? Vous avez vu de quel aliment il nous nourrit tous ? C'est de ce même aliment que nous avons été formés et que nous sommes nourris. Comme la femme nourrit de son propre sang et de son lait celui qu'elle a enfanté, ainsi aussi le Christ nourrit constamment de son propre sang ceux qu'il a engendrés⁷².

Si la figure du Christ-Mère est moins familière que celle de l'Église-Mère, elle n'a pourtant rien d'étonnant comme en témoigne l'allégorie du Christ-Pélican nourrissant ses enfants de la chair de ses entrailles – image mise en valeur par Augustin⁷³, Thomas d'Aquin⁷⁴ et la tradition artistique chrétienne. En bon disciple de son maître, saint Paul l'a également assumée pour lui en 1 *Thessaloniens* 2, 7-8 : « Comme une mère nourrit ses enfants et les entoure de soins, telle était notre tendresse pour vous que nous aurions voulu vous

livrer, en même temps que l'Évangile de Dieu, notre propre vie, tant vous nous étiez devenus chers. »

Au terme de ce relevé des textes expressifs de la symbolique nuptiale appliquée aux sacrements de l'initiation, il convient d'en ressaisir la portée théologique, afin notamment d'éclairer le rapport du mariage aux autres sacrements. Je voudrais montrer que ce rapport suit une dynamique de similitude, circularité et dissymétrie.

3. Entre similitude, circularité et dissymétrie

3.1. Portée théologique de la lecture nuptiale des sacrements de l'initiation

Notre lecture synchronique des catéchèses baptismales a abondamment montré comment le langage du corps – à travers l'expérience du mariage, celle de l'engendrement et de la filiation – constitue une grammaire originaire offrant les clés pour pénétrer la nature de l'expérience sacramentelle. Mais ne nous y trompons pas. Ces images ne sont pas de simples métaphores spirituelles et mystiques⁷⁵. Elles disent *réellement* le mystère de l'union du Christ à l'Église accompli dans les sacrements de l'initiation. L'*Épître aux Éphésiens* 5, 31-32, en assumant le récit de *Genèse* 2, 24, donne une profondeur nouvelle à la révélation de la communion de l'homme et de la femme comme image de Dieu : la réalité de création du mariage est *mystère* de l'union du Christ et de l'Église. C'est donc sur un rapport d'intégration réelle de la nuptialité humaine à la sacramentalité que se fonde la thématique nuptiale mobilisée par les catéchèses. Il s'agit d'une analogie au sens métaphysique du terme, fondée sur une réelle participation de la communion homme-femme à la communion divine, et donc apte à exprimer sacramentalement le rapport entre Dieu et les hommes, entre le Christ et l'Église. Aussi le mariage joue-t-il un rôle charnière primordial pour exprimer le dessein de salut, éclairant ainsi l'essence de toute l'économie sacramentaire⁷⁶. Comme le montrent les catéchèses baptismales, le langage du corps, fondé sur la différence sexuelle et le réalisme de l'amour fécond, fournit le langage sacramentel originaire.

Mais ce n'est pas tout. La symbolique charnelle de l'amour honorée par les textes abordés met également en lumière la transformation opérée par les sacrements : non pas une transformation abstraite et uniquement spirituelle

69. JEAN CHRYSOSTOME, Cat P-K I, 12 (SCh 366, 137). Voir Cat P-K I, 14 (SCh 366, 141), qui associe au Baptême cette parole : « C'est toi mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré » (Ps 2, 7).

70. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta III, 5 (SCh 50, 153) Voir aussi ID., Cat P-K III, 7 (SCh 366, 235), Cat P-K I, 1 (SCh 366, 113).

71. JEAN CHRYSOSTOME, Cat P-K II, 6 (SCh 366, 192).

72. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta III, 19 (SCh 50, 162).

73. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps* 101, s.1, 8 (CCSL XL, 1331).

74. Cf. L'hymne « *Adoro te devote* », attribuée à saint Thomas d'Aquin, qui chante le Christ présent dans l'Eucharistie en l'appelant « pie pellicane » in G. M. DREVES – C. BLUME, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Volume 50, Leipzig 1907, 589, n° 389 : *Oratio in praesentia Corporis Christi*.

75. Cf. A. WENGER, Note 1 à la Catéchèse I, in JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, intro, trad. et notes A. Wenger, SCh 50, Cerf, Paris 1957, 110.

76. Cf. J. GRANADOS, *I segni della carne*, Cantagalli, Siena 2011, 16 et 63.

mais une transformation efficace qui touche le corps et le concret de la vie dans le temps⁷⁷.

En outre, si les sacrements engagent le fidèle dans une histoire nuptiale, cela signifie que l'amour fait partie de la nature intime du sacrement. Ainsi est mise en valeur la dimension dialogale des sacrements : dialogue dans la réciprocité, rencontre interpersonnelle entre le Christ et le fidèle qui réclame accueil, réponse et engagement de foi retentissant dans la vie. Cette interprétation s'oppose à une conception individualiste des sacrements qui les réduirait à une union entre l'âme et Dieu, repliée sur elle-même. Les sacrements, en unissant au Christ, unissent par là même à son Corps qui est l'Église. Comme l'a montré Joseph Ratzinger, l'*unio* conduit à l'*unitas*⁷⁸.

La structure sociale et donc ecclésiologique des sacrements est encore exprimée à travers l'image de la fécondité du mariage comme expérience d'enfantement et de filiation. La symbolique met en avant la dimension générative et filiale des sacrements compris comme l'insertion dans une nouvelle famille, une nouvelle parenté, une nouvelle fraternité qui renvoie par la filiation divine à une origine commune.

Nous avons parlé d'analogie pour nous concentrer sur le rapport de fondation réelle de la communion homme-femme à la sacramentalité. Ce faisant nous avons souligné la ressemblance. Mais, qui dit analogie dit aussi circularité et dissemblance.

3.2. Circularité

Si l'amour humain offre le langage fondamental pour dire l'amour divin réalisé dans les sacrements, ensuite, comme par un renversement, c'est l'union du Christ à l'Église manifestée dans les sacrements de l'initiation, qui confère son sens plénier à la relation de l'homme et de la femme dans le Mariage⁷⁹. L'*Épître aux Éphésiens* 5, 25-32 exprime cette circularité entre les sacrements en présentant le bain du Baptême et l'Eucharistie comme la consommation du grand mystère des noces du Christ et de l'Église, illuminant la signification plénière du Mariage. Toutefois la circularité entre noces humaines et noces divino-humaines s'opère à travers une *dissymétrie profonde* que ne cesse de rappeler saint Jean Chrysostome en soulignant combien les noces entre le Christ et l'Église diffèrent des mariages humains :

77. Cf. GRANADOS, *I segni della carne*, cit., 35.

78. Cf. RATZINGER, *Les Principes de la théologie...*, cit., 50-53.

79. Cf. PELLETIER, *Lecture du Cantique des Cantiques*, cit., 181.

Si donc dans les réalités sensibles, le mariage est un mystère et un grand mystère, comment pourrait-on parler dignement de ces noces spirituelles ? Vois maintenant et examine comment, tout étant ici d'ordre spirituel, les choses se passent à l'inverse de ce qui a lieu dans l'ordre sensible⁸⁰.

En effet, si le docteur d'Antioche adopte une clé de lecture massivement nuptiale pour décrire le mystère des noces entre le Christ et l'Église advenant dans les sacrements de l'initiation, il exploite cependant avec insistance le thème de la dissemblance entre ces noces pour mettre en valeur ensuite le caractère inouï de l'union réalisée entre le Christ et l'âme du baptisé.

3.3. Dissymétrie : distance et altérité maximales

Dans les noces humaines, l'homme et la femme qui s'unissent partagent la même nature humaine et il y a donc une certaine égalité quand bien même l'un serait riche, l'autre pauvre, l'un de haute condition, l'autre de basse⁸¹. Lors de l'Incarnation, dans les noces du Christ avec l'humanité, il faut souligner la distance et l'altérité maximales, c'est-à-dire l'écart de nature fondamentale entre la divinité et l'humanité :

S'il existe entre eux [les hommes] une grande distance de condition, du moins n'y a-t-il, sur le plan de leur nature, aucun écart ; même si l'époux est riche et la jeune fille pauvre et de rang modeste, du moins possèdent-ils l'un et l'autre la même nature. À l'inverse, quand il s'agit du Christ et de l'Église, voici l'étonnant : tout en étant Dieu et en possédant la bienheureuse et pure essence – vous savez combien est grand l'écart entre Dieu et les hommes – il a daigné venir à notre nature. Après avoir quitté la demeure de son Père, il a, sans changer d'être, mais en vertu du plan qui le met en condition charnelle, couru vers sa fiancée. Instruit de cela, le bienheureux Paul lui-même admirant cette surabondance de sollicitude et d'honneur, l'a proclamé bien haut quand il a dit : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme. Ce mystère est grand ; je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église. »⁸²

Mais ce n'est pas tout, l'écart séparant la nature divine de la nature humaine est accentué par la difformité du péché de l'homme. Dans les noces humaines, c'est la beauté de l'épouse qui saisit le cœur de l'époux. Dans les noces du Christ et de l'Église, il en va bien autrement. Chrysostome ne se lasse pas de répéter combien ici l'épouse est laide, pauvre et difforme de par son péché :

80. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta I, 14 (Sch 50, 116).

81. JEAN CHRYSOSTOME, Cat P-K III, 1 (Sch 366, 213-215).

82. JEAN CHRYSOSTOME, Cat P-K III, 1 (Sch 366, 215).

Car ce n'est point sa grâce ni sa beauté qui l'ont saisi d'amour, ni le printemps de son corps, lorsqu'il l'a reçue: non elle était laide, et difforme et ignominieusement souillée tout entière, et pour ainsi dire vautrée en plein dans le borbier de ses péchés. Et, telle qu'elle était, il lui a fait franchir le seuil nuptial⁸³.

Ainsi, les noces de l'Incarnation culminent dans les noces de la Croix où l'Époux donne sa vie pour son Épouse-Église et la sauve du borbier de son péché. Ici encore, la différence entre la modalité humaine et le mode divin des noces est éclatante, car l'époux divin est disposé à endurer les pires souffrances, la haine de l'épouse, lui pardonner les pires trahisons et même à se laisser crucifier pour elle:

Assurément aucun fiancé ne donne sa vie pour sa fiancée, car personne, aucun amoureux, même au comble de la passion ne s'enflamme pour sa bien-aimée avec la même ardeur que celle dont Dieu désire le salut de nos âmes: Même s'il faut être couverts de crachats, dirait-il, même s'il faut recevoir des soufflets, même s'il faut aller jusqu'à monter sur la croix, j'irai jusqu'à accepter d'être crucifié pour obtenir ma fiancée. Voilà ce qu'il souffrit; et il l'endurait sans avoir pour autant admiré sa beauté. Il n'y avait en effet rien de plus laid qu'elle ni de plus dépourvu de charme, auparavant⁸⁴.

C'est précisément la dissymétrie qui permet à saint Jean Chrysostome de mettre en évidence le caractère propre du sacrement de mariage. Pour lui, le sacrement de mariage se tient exactement sur le terrain de cette dissemblance fondamentale et consiste en une double *imitatio Christi*:

- *Imitation de la kénose de l'Incarnation*, c'est-à-dire du Verbe qui n'a pas craint de prendre notre condition d'esclave, s'anéantissant jusqu'à prendre chair et épouser notre humanité (Ph 2, 5-7).

83. JEAN CHRYSOSTOME, Cat Sta I, 3 (Sch 50, 110). Sur la difformité et la laideur de l'épouse voir encore Cat Sta I, 5-6 (Sch 50 bis, 111-112); Cat P-K III,1 (Sch 366, 216).

84. JEAN CHRYSOSTOME, Cat P-K III, 2 (Sch 366, 215). Dans la même ligne, JACQUES DE SAROUG (450-521), « Le voile de Moïse », in *Dieu vivant* 12 (1948) 57, qui souligne lui aussi la dissemblance: « Les femmes ne sont pas aussi étroitement liées à leur mari que ne le sont l'Église et le Fils de Dieu. Quel époux, en dehors de Notre Seigneur, mourut jamais pour son épouse, et quelle épouse a jamais choisi comme époux un crucifié? Qui a jamais donné son sang en présent à son épouse, si ce n'est celui qui est mort en croix et qui par ses blessures scella son union nuptiale? Qui a-t-on jamais vu gésir mort au festin de ses noces, pendant que, présente auprès de lui, l'épouse l'étreignait pour être consolée? À quelle autre fête, à quel autre festin distribuait-on aux convives le Corps de l'époux en guise de pain? La mort sépare les épouses de leur mari, mais ici c'est la mort qui unit l'épouse à son bien-aimé. Il mourut sur la croix, livra son corps à sa glorieuse épouse et voici que chaque jour elle le prend et le consomme à sa table. »

- *Imitation de la kénose de la Croix*, c'est-à-dire de l'humiliation maximale du Christ obéissant et livrant sa vie pour sauver l'humanité jusqu'à mourir sur une croix (Ph 2, 8).

Si le langage humain de l'amour a permis de décrire les noces réalisées dans les sacrements de l'initiation, c'est désormais le langage de la kénose de ces noces divines qui révèle la nature du sacrement de mariage. On ne s'étonnera donc pas de rencontrer la même prédication tant pour les catéchèses baptismales que pour les homélies sur le mariage: même langage nuptial et même insistance sur la dissemblance séparant noces humaines et noces divines. Le parallèle des homélies est saisissant. Les textes sont presque interchangeables. À l'arrière-plan de l'expression nuptiale des rites sacramentels, se tiennent à la fois le réalisme de la kénose de l'Incarnation et de la Croix, et le réalisme de la vie conjugale avec sa part d'affrontement, de combats, de déceptions, de trahisons. C'est donc au cœur du réalisme concret de cet écart dramatique que le Christ, en s'unissant l'humanité, transfigure la fragilité de l'amour humain. La mesure de l'amour humain devient celle du Christ en son Mystère Pascal.

Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église. Vous avez connu la mesure de l'obéissance; sachez maintenant celle de la tendresse. Tu veux que la femme t'obéisse, comme l'Église au Christ? Veille donc sur elle comme le Christ sur l'Église. Fallût-il donner ta vie pour elle, être déchiré mille fois, tout souffrir, tout endurer, ne recule devant rien. Quand tu aurais tout souffert, tu n'aurais point encore approché des sacrifices du Christ. Car avant de te dévouer pour la femme, tu t'es uni à elle: tandis que le Christ s'est immolé pour une Église qui le fuyait et le haïssait. Fais donc pour ta femme ce qu'il a fait pour celle qui le repoussait, le détestait, le méprisait, l'insultait; sans menaces, sans injures, sans terreur, par sa seule et infinie sollicitude, il a amené l'Église à ses pieds⁸⁵.

Aimer comme le Christ a aimé l'Église ne consiste pas en une simple imitation basée sur l'exemplarité extérieure d'un modèle inatteignable, mais en un rapport de *participation réelle* dont Jean Chrysostome rend compte par les expressions de *mysterion* et de *typos*: « Croyez-vous que le mariage soit un théâtre? C'est un mystère (*mysterion*) et la figure (*typos*) d'une grande chose⁸⁶. »

85. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie XX sur Éphésiens 5, 22-24*, in F. QUÉRÉ-JAULMES (dir.), *Le mariage dans l'Église ancienne*, cit., 82. Voir aussi ID., *Qui épouser? Éloge de Maxime, Troisième homélie sur le mariage*, in QUÉRÉ-JAULMES (dir.), *Le mariage dans l'Église ancienne*, cit., 57-58.

86. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie XII sur la lettre aux Colossiens*, n. 5, trad. J. Bareille, Vivès, Paris 1873, 172.

Autrement dit, saint Jean Chrysostome ne demande pas aux conjoints de contempler l'amour du Christ pour l'Église comme le poids d'un idéal impossible à imiter, mais comme la source même à laquelle ils doivent puiser, jour après jour, pour vivre les complexités, les épreuves et les combats inhérents à tout mariage. Aussi, invite-t-il les époux à ne pas fuir la dissemblance qui semble parfois les éloigner, mais à y entrer avec le Christ, Lui qui reconduit cette dissemblance à la maximale unité : ne faisant plus qu'une seule chair avec l'Église par le mystère pascal actualisé dans les sacrements de l'initiation dont le sommet et la fin sont l'Eucharistie. *L'imitatio Christi* est donc un chemin de participation réelle des époux à l'amour du Christ en son mystère pascal : participation offerte dans le sacrement de mariage et appelée à se nourrir constamment à la source de l'Eucharistie. Ainsi, l'Eucharistie devient-elle la forme même de l'amour conjugal.

4. Conclusion

En soulignant le mouvement de similitude qui va du mariage aux sacrements de l'initiation, les catéchèses baptismales mettent en valeur le mariage comme une clé de lecture fondamentale pour illuminer la logique sacramentelle. Aussi, les Pères et la tradition liturgique adoptent-ils un langage nuptial pour exprimer l'itinéraire sacramentel qui part du Baptême et de la Confirmation pour converger vers l'Eucharistie.

À travers la richesse des symboles gestuels et des citations bibliques, les Pères montrent que, pour être exprimés, les mystères du Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie ont besoin du langage du corps présent dans le mariage et la famille : langage de l'amour et de l'union des corps, langage de l'enfantement et de la maternité.

Toutefois, les Pères ne s'arrêtent pas à la similitude et à la circularité unissant noces humaines et sacrements de l'initiation, mais ils mettent également en valeur la dissymétrie qui les sépare. Ce faisant, comme par un renversement de perspective, si les sacrements de l'initiation ont besoin, pour se dire, du langage corporel de l'amour humain, ultimement, c'est le réalisme de l'Incarnation et de la Croix dans leur dimension de kénose exprimée dans la triade Baptême-Confirmation-Eucharistie qui éclaire finalement le sens plénier du mariage selon une dynamique féconde de similitude, circularité et dissymétrie.

À travers la similitude, la circularité et la dissemblance qui tissent le rapport entre les noces humaines et les noces divines réalisées dans les sacrements de l'initiation, j'ai voulu montrer que la notion de sacrement, en

assumant le langage du corps, assume le langage de l'amour dans l'altérité et la différence. Ce qui est radicalement autre, dissemblant de façon apparemment insurmontable, est appelé à devenir une seule chair : nature divine et nature humaine dans l'Incarnation, le Christ et l'Église dans les sacrements de l'initiation, l'homme et la femme dans le sacrement de mariage. Dans une société qui promeut la culture de l'identique⁸⁷, le langage sacramentaire rappelle ainsi qu'il n'y a pas de communion sans altérité et que cette communion passe à travers l'abaissement du mystère pascal. Mission impossible pour le mariage ? Non, car la différence homme-femme ne sera jamais aussi radicale que celle entre le Verbe et l'humanité pécheresse, et elle est assumée et transfigurée dans le réalisme de la kénose de l'Incarnation et de la Croix⁸⁸.

Alexandra DIRIART, CSJ

87. Cf. BYUNG-CHUL HAN, *Le désir ou l'enfer de l'identique*, Éd. Autrement, Paris 2015.

88. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie XX sur Éphésiens 5, 22-24*, in F. QUÉRÉ-JAULMES (dir.), *Le mariage dans l'Église ancienne*, cit., 83 : « Quelque femme que vous épousiez, elle ne ressemblera jamais à ce qu'était l'Église quand le Christ l'épousa ; il n'y aura jamais entre vous la distance qui séparait le Christ et l'Église. Pourtant, le Christ ne prit point en horreur, en aversion, cette effrayante laideur. »

1. La constitution *Lumen gentium* a énoncé une série de principes, dont la théologie des religions doit nécessairement s'inspirer. C'est ainsi que nous lisons (n° 13): « À faire partie du Peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce peuple, demeurant un et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (voir Jn 11, 52) [...]. »

Sont ainsi affirmées l'unité et l'unicité du Peuple de Dieu et le sens de l'histoire qui est la nôtre: le temps de l'Église est le temps de la mission¹.

Puis viennent des précisions importantes: « À cette unité catholique du peuple qui préfigure et promeut la paix universelle, tous les hommes sont appelés; à cette unité appartiennent sous diverses formes ou sont ordonnés, et les fidèles catholiques et ceux qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut. »

Tous les hommes sont *appelés* à faire partie de cette unité catholique, c'est-à-dire à participer à la plénitude de la vie chrétienne donnée dans l'Église. Tous sont *appelés* au salut. Les deux affirmations se complètent; là où l'appartenance plénière ne peut être réalisée, le salut n'est pas refusé. À cette unité on peut *appartenir* sous diverses formes, on peut *être ordonné* – dans le sens d'être en relation à l'Église. La formule n'empiète pas sur la réflexion théologique; on pourrait en effet comprendre cette ordination comme une appartenance imparfaite, l'appartenance s'entendant alors analogiquement.

D'une manière semblable à ce qu'affirme *Ecclesiam suam*, la constitution dessine, à propos de cette appartenance dont par ailleurs elle indique plusieurs

* Cet article a paru dans le mélange d'études en hommage au P. Yves Congar OP intitulé: *Yves Congar théologien de l'Église*, sous la direction de Gabriel Flynn, traduit de l'anglais et de l'italien par Dominique Barrios-Delgado, Jean Prignaud et Jacques Mignon, ©Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, p. 319-328. *Nova et Vetera* remercie les Éditions du Cerf pour les droits de reproduction.

1. Voir aussi décret *Ad gentes*, 9: l'activité missionnaire tend vers la plénitude eschatologique.

modalités, trois cercles : les fidèles catholiques (n° 14), les chrétiens non catholiques (n° 15), les non-chrétiens (n° 16). Le numéro 17, en revenant sur le caractère *missionnaire* de l'Église, indique que les situations décrites aux numéros 15 et 16 ne correspondent pas à un statut définitif, qui en ferait des éléments constitutifs de l'économie du salut. De par leur nature, ces situations sont provisoires. Les appuis qu'elles peuvent offrir aux personnes doivent être jugés en fonction de l'unique salut qui est donné en Jésus-Christ, « car il n'y a sous le ciel aucun autre Nom offert aux hommes nécessaire à notre salut » (voir Ac 4, 12).

2. La déclaration *Nostra aetate* doit être lue en relation avec la constitution dogmatique *Lumen gentium* et le décret *Ad gentes*. Le Concile, en effet, a entendu marquer un ordre d'autorité entre les documents, ordre qui constitue déjà par lui-même un critère d'interprétation.

Notre époque voit les liens entre les peuples se resserrer. De là la nécessité pour l'Église d'examiner ses relations avec les religions non chrétiennes. Son but est de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes et entre les peuples. C'est pourquoi elle examine d'abord « ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre ensemble leur destinée ».

Une série d'affirmations ont leur fondement dans l'Écriture : tous les peuples forment une seule communauté, ils ont une seule origine (voir Ac 17, 26) – *Lumen gentium* 13 le disait déjà : Dieu a créé à l'origine la nature humaine dans l'unité ; ils ont une seule fin dernière ; la providence de Dieu, les témoignages de sa bonté et son dessein de salut s'étendent à tous (plusieurs références scripturaires) « jusqu'à ce que les élus soient réunis dans la cité sainte, que la gloire de Dieu illumine et où tous les hommes marcheront à sa lumière » (voir Ap 21, 23 s.).

Après l'énoncé de ces vérités fondamentales, auxquelles l'esprit humain peut, en partie, avoir accès par lui-même, la déclaration répond à la question du pourquoi du recours aux religions : de ces dernières les hommes attendent « la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain ». Le texte énumère les grandes questions que l'homme se pose sur son identité, sa condition, le sens et le but de sa vie. Ces questions, tout homme, pour autant qu'il réfléchisse, se les pose.

Quant aux religions elles-mêmes, elles témoignent d'« une certaine perception par le cœur humain de la force cachée qui est présente au cœur des choses et aux événements de la vie humaine », allant parfois jusqu'à la reconnaissance de la divinité suprême, ou encore du Père.

Ce ne sont pas seulement les questions surgies des profondeurs de notre esprit qu'il faut envisager, mais aussi l'effort des religions pour répondre à l'inquiétude du cœur en proposant « des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés ».

De là découlent quelques principes d'interprétation :

1) L'Église « ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions ».

En d'autres termes, si elle accueille les grandes questions qui se posent à tout homme, l'Église opère un discernement, à partir de la vérité qui lui est confiée, à l'égard des réponses proposées.

2) « Elle considère avec un respect sincère (*sincera observantia*) 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 (*veritas*) qui illumine tous les hommes. »

Ce principe doit être compris à la lumière du précédent. Il s'agit de préciser le sens de l'expression « un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes » qui renvoie évidemment au Prologue de l'évangile de Jean (Jn 1, 9).

3) 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 » (voir 2 Co 5, 18-19).

Les religions et les réponses qu'elles apportent ne sauraient donc tenir lieu de Révélation. Ce qui précède ne peut nullement être compris comme si la mission et l'annonce du Christ perdaient leur nécessité, qui est, au contraire, fortement réaffirmée.

3. C'est dans le cadre de ces documents conciliaires, sans oublier le décret *Ad gentes*, l'encyclique *Redemptoris missio* (1991) et d'autres documents comme la déclaration *Dominus Jesus* (2000), que doit s'élaborer une théologie des religions.

Nostra aetate, comme déjà *Lumen gentium*, fournit encore une indication de première importance. Les religions sont présentées selon un certain ordre qui est celui de leur éloignement ou de leur proximité au christianisme. Ainsi il est traité de l'hindouisme, du bouddhisme, des religions traditionnelles, puis de l'islam qui est une religion monothéiste et, enfin, du judaïsme et du peuple juif. Ce n'est pas un hasard si, dans les institutions ecclésiales nées du Concile, les relations avec le judaïsme ont été confiées, non pas au Conseil pour le dialogue interreligieux, mais à une commission rattachée au Conseil pour l'unité des chrétiens.

C'est pourquoi, à mon avis, une théologie des religions doit commencer par une théologie d'Israël, ou du moins intégrer une telle théologie. Ignorer cette

dimension essentielle, c'est s'orienter vers une sorte de néomarcionisme. L'économie de l'histoire du salut comprend les deux moments indissociables de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Cette dernière observation conduit à envisager, outre la considération, pour ainsi dire synchronique, des religions selon la plus ou moins grande proximité des contenus, la dimension diachronique, sans doute plus fondamentale, qui est celle de l'histoire du salut.

L'histoire du salut est celle de l'actuation progressive du plan salvifique de Dieu. C'est le salut voulu par Dieu qui fait du temps de l'histoire, non pas une simple succession de moments, mais un temps qualitativement structuré et pour autant porteur de sens. « Sens » ici veut dire tout ensemble « direction » et « signification ». Le temps, qui est le temps du salut, est le temps de la maturation du dessein de Dieu. Un événement central exerce une fonction structurante : l'événement pascal de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ. C'est par rapport au mystère pascal que se situent les diverses religions. Il n'est pas sans signification qu'une religion soit antérieure au christianisme ou, comme l'islam, lui soit postérieure.

4. Mais ici l'analyse conduit à introduire un certain nombre de précisions.

Les grandes étapes de l'histoire du salut sont l'âge de la Loi de nature, l'âge de la Loi ancienne, l'âge de la Loi nouvelle. Les temps de l'âge de la Loi nouvelle sont les « derniers ». Le retour glorieux du Christ signifiera la fin de l'histoire. Les étapes antérieures jouent un rôle de préparation par rapport à l'étape subséquente. Il faut ici explorer toutes les composantes de la notion paulinienne de pédagogie divine, où l'expérience du péché elle-même entre dans le plan du salut : « où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé » (Rm 5, 20).

Avant la venue du Christ, les grâces sont données en vue du Christ, après sa venue et l'œuvre de la rédemption opérée par Lui, toutes les grâces dérivent de Lui. Il n'y a pas de salut en dehors de Lui.

Cette présence universelle de la grâce du Christ n'équivaut pas à la révélation et à la connaissance du Christ. *Lumen gentium* (n° 16) rappelle à ce propos la doctrine traditionnelle. C'est la volonté de Dieu que tous les hommes soient sauvés (voir 1 Tm 2, 4). « En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel. » Le texte poursuit : « À ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une

conscience expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie. »

La constitution ajoute que « bien souvent » les hommes se laissent égarer par le Malin, échantent la vérité de Dieu contre le mensonge, servant la créature de préférence au Créateur (voir Rm 1, 21.25) ou, encore, vivant et mourant sans Dieu en ce monde, ils sont exposés aux extrémités du désespoir. C'est pourquoi, « soucieuse de la gloire de Dieu et du salut de tous les hommes », l'Église a la sollicitude de la mission.

Les situations évoquées supposent, d'une part, l'action de la grâce, de l'autre, l'absence de rencontre avec la Révélation dans son intégralité. La grâce se sert des lumières de la conscience droite, qui sont d'ordre naturel, pour porter la personne sur la voie du salut. C'est ce qu'implique la notion de foi implicite. La présence de la grâce est plus large que celle de la Révélation, bien que le développement normal de la vie de la grâce, notamment par la participation aux sacrements, présuppose l'accès de la plénitude de la Révélation. Une théologie, inspirée par les philosophies idéalistes de la conscience, tendra à faire coïncider les deux réalités. La discussion de ce point est essentielle pour une théologie des religions. Constamment est réaffirmée la nécessité de la mission, ce qui est capital pour l'intelligence du problème. On doit également tenir compte des séductions et du poids du péché, qui peuvent être présents dans des traditions religieuses-culturelles.

5. Dans le prolongement de ce qui précède, le théologien est invité à approfondir un certain nombre de questions. J'en retiens trois, qui me paraissent particulièrement importantes.

La première, à peine formulée, pèse néanmoins fortement sur certaines théologies des religions. Comment concevoir que les grandes religions, couvrant de vastes territoires, dont certaines sont plus anciennes que le christianisme, ayant porté des fruits au plan de la culture, de la morale et de la spiritualité, n'entrent pas dans le plan divin de salut ? Ce qu'on entend dire par là, ce n'est pas, ce qui est vrai, que toute l'histoire humaine est conduite par la providence de Dieu et que rien n'échappe à sa volonté ou à ses permissions. Mais on est enclin à voir dans l'existence des grandes religions historiques des composantes, voulues positivement par Dieu, du plan du salut, offrant des moyens de salut analogues ou mêmes équivalents à ceux qu'offre l'Église. Ce que Dieu demanderait à chacun serait donc d'être fidèle à la tradition religieuse dans

laquelle il est né et qui serait de soi et pour lui salutaire. Les grandes traditions religieuses seraient donc, chacune pour une partie donnée d'humanité, des voies de salut. La logique de ce raisonnement va à poser le pluralisme religieux comme une donnée *de droit*, ce qui conduit au relativisme: le christianisme devrait donc renoncer à se présenter comme porteur de la vérité divine, ce qui revient à l'inviter à se renier lui-même.

Ceux qui soutiennent cette position – à vrai dire extrême – sont portés à parler des religions d'une manière générale, sans examen critique des contenus. Que, sous certains aspects, des grands univers religieux vivent *sub umbra mortis* apparaît alors un jugement dépourvu de sens.

On rappellera ici que, dans l'Écriture, la pureté de la foi d'Israël se trouve menacée au niveau religieux lui-même. Ce qui s'oppose à l'affirmation de la transcendance et de l'unicité de Dieu, c'est le culte des idoles. Le livre de la Sagesse, à ce propos, distingue plusieurs formes d'idolâtries et montre une certaine indulgence pour ceux qui, cherchant Dieu, se sont arrêtés à sa création, se laissant prendre aux apparences « tant ce qu'on voit est beau » (voir Sg 13, 6-9).

6. La deuxième question doit être distinguée de la précédente, elle porte sur le *statut* de ces religions par rapport à la plénitude de salut dans le Christ. Nous l'avons déjà noté, la considération historique est essentielle. L'hindouisme est antérieur à la venue du Christ, l'islam lui est postérieur.

C'est par rapport au Christ que nous distinguons, dans le plan divin du salut, trois économies successives, celles de la Loi de nature, celle de la Loi ancienne, celle de la Loi nouvelle. C'est l'humanité tout entière qui se trouve sous l'économie de la Loi nouvelle. Mais cette donnée fondamentale ne doit pas empêcher de poser la question du sens de l'antériorité et de la postérité d'une religion par rapport à la venue du Christ. On pourrait introduire ici le concept de *statut* (distinct de celui d'*économie*), qui permettrait de préciser la proximité où l'accès que les religions permettent par rapport à la Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le réservoir des idées et des valeurs religieuses dont disposent les grandes religions orientales ressortit à la Loi de nature, tandis que l'islam, non sans déformations et durcissements, a pu hériter d'idées et de valeurs d'origine biblique et évangélique. La connaissance des religions ne peut ignorer ces faits.

7. La troisième question porte sur le contenu de ce qu'on entend par « religion », considérée dans ses éléments constitutifs. Elle a une dimension anthropologique.

On cite souvent une phrase de l'Ambrosiaster reprise par saint Thomas, dans la question 109 de la Ia IIae qui traite de la grâce: « *Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est* (toute vérité, quel que soit celui qui l'énonce, vient de l'Esprit Saint)². »

L'objection cite la *Glossa* qui contient la phrase de l'Ambrosiaster qu'elle attribue à saint Ambroise et qui est un commentaire de 1 Co 12, 3: « Personne ne peut dire "Jésus est Seigneur" si ce n'est par l'Esprit Saint. » Il s'agit donc de la profession d'une vérité de foi. Or c'est par la grâce que l'Esprit Saint habite en nous. Sans la grâce en conséquence nous ne pouvons connaître la vérité.

Il est clair que la phrase porte sur les vérités de foi, et non sur toute vérité. L'objection lui attribue donc une extension indue, qui ne correspond pas à l'intention de l'auteur.

C'est ce que ne manque pas de faire remarquer saint Thomas, qui apporte une précision décisive: « Il faut dire que toute vérité, quel que soit celui qui l'énonce, provient de l'Esprit Saint en tant qu'il infuse la lumière naturelle et qu'il meut à la compréhension et à l'expression de la vérité. Mais non pas en tant qu'il habite [l'âme] par la grâce sanctifiante (*gratum faciens*) ou en tant qu'il dispense un don habituel ajouté de surcroît (*superadditum*) à la nature: car ceci ne se vérifie que pour certaines vérités à connaître et, avant tout, pour les vérités qui se rapportent à la foi, dont parle l'Apôtre. »

Il est clair qu'en transcrivant seulement la première partie de la citation, on commet un contresens. Mais le contresens est lui-même significatif d'une tendance, assez répandue, et, à mon avis ruineuse, à tout attribuer immédiatement à la causalité de la grâce, en ignorant ce dont la nature humaine, par ses propres ressources, est capable. On voit la conséquence: toute manifestation religieuse sera attribuée à la grâce et, par conséquent, salvifique; toute vérité sera l'effet d'une révélation. La religion comme telle, quelle qu'en soit la forme, serait donc surnaturelle.

Cette exaltation du surnaturel au détriment de la nature en réalité vide le mystère de la grâce de son contenu. Les « religions » se présentent alors comme autant d'expressions de l'universelle action divine du salut. Et comme d'une religion à l'autre il existe des différences, des contrastes et des oppositions, on sera porté à définir la vérité comme une totalité dans laquelle des vérités « partielles » sont censées harmonieusement s'insérer. Certes, ce que je décris ainsi à grands traits représente une tendance, et plus d'un auteur

2. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia IIae, q. 109, a. 1, ad 1.

recule quand il faut en tirer les conséquences. Mais, quoi qu'il en soit des intentions subjectives, la force des tendances est dans la logique des idées.

8. C'est ainsi que la théologie des religions ne peut faire fi de son fondement anthropologique. La dimension religieuse appartient à la nature humaine. L'homme est orienté vers l'Absolu et, par ses propres forces, il est capable de faire des pas significatifs dans sa direction. Ce sont là de précieuses « pierres d'attente » sur la voie de l'accueil de la grâce. Les « questions les plus fondamentales » que se pose l'homme, et dont parle *Gaudium et spes* (n° 10), sont aussi évoquées au début de *Nostra aetate* (n° 1) qui parle des « énigmes cachées de la condition humaine qui, hier, comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain ». Or ces questions auxquelles il demande la réponse aux religions sont aussi les questions que pose la philosophie. Les réponses qu'apportent les religions concernent directement la relation à l'Absolu et s'accompagnent de comportements, d'attitudes, d'actes et de gestes comme le culte, l'adoration, la supplication, en un mot la prière. De son côté, la philosophie est une école de sagesse. La sagesse, qui est un savoir, détermine aussi une règle de vie. Cette proximité entre religion et philosophie, qui n'exclut pas leur distinction, illustre à sa manière la racine anthropologique de la religion.

Le fait que l'économie dans laquelle vit l'humanité est l'économie de la grâce, ne supprime pas, mais, au contraire, met en évidence ce qui est du ressort de la nature et de ses capacités. On ne saurait minimiser ses capacités spirituelles. Mais, au titre de l'économie du salut dans laquelle vit l'humanité, reconnaître les réalisations les plus hautes de la nature ne doit pas faire ignorer le rôle de possibles grâces actuelles ou de révélations privées, restant clair que la Révélation « publique » donnée pour tous les hommes est celle de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Il faut considérer encore d'autres aspects comme celui des religions dans leur comparaison à l'Église et le danger qui existe de leur prêter comme une similitude d'ecclésiologie. Il est essentiel, pour l'histoire du salut, de souligner que seule l'Église est, au sens propre, un sujet. Mais ce point à lui seul demanderait de longs développements.

Je suis heureux de pouvoir publier ces notes, qui reflètent une première réflexion, en hommage à Yves Congar.

Georges card. COTTIER, OP

Peut-on comprendre philosophiquement ce qu'est le phénomène religieux ? Peut-il y avoir une réflexion philosophique sur la religion, distincte de la théologie (qui, même prise au sens large, présuppose que le théologien adhère à la religion dont il parle) et de la science des religions¹ (si on entend par là une description des différentes religions) ?

La philosophie de la religion est développée surtout dans les pays anglosaxons, et avec différents contenus. Elle implique au moins que le fait de la religion puisse avoir une dimension philosophique : « L'idée qu'il y a quelque chose comme une philosophie de la religion dépend pour une bonne part de l'idée qu'il y a quelque chose appelé religion, à propos de quoi il est raisonnable d'avoir une philosophie ; ou de l'idée que le phénomène de la religion s'accompagne, ou s'est accompagné, de problèmes philosophiques². » L'accent est mis sur des aspects variables : « établir des vérités à propos de Dieu ou l'Absolu sur la base d'une raison non aidée³ », l'expérience religieuse, le langage religieux, la défense ou la critique de la religion...

Il me semble important de pouvoir traiter du phénomène religieux, et de le faire dans une perspective rationnelle qui permette son intégration dans une réflexion commune. Là où la religion n'est pas ainsi étudiée, on risque par exemple de prendre des décisions politiques inadéquates.

L'importance du facteur religieux

L'un des motifs d'étudier la religion est précisément son importance pour comprendre une société. En effet, on ne peut comprendre une société sans comprendre ce qui anime intérieurement ses membres et leur interaction.

1. Ou sciences religieuses.

2. « The idea that there is such a thing as philosophy of religion depends in large part upon the idea that there is something called religion which it is reasonable to have a philosophy of; or upon the idea that the phenomenon of religion brings with it, or has involved in it, some philosophical problems. » (Paul J. GRIFFITHS, « Comparative Philosophy of Religion », in: Charles TALIAFFERO, Paul DRAPER and Philip L. QUINN ed., *A Companion to Philosophy of Religion*, Second Edition, Wiley-Blackwell, Chichester, 2010, p. 718)

3. « to establish truths about God or the Absolute on the basis of unaided reason » (William J. WAINWRIGHT ed., *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2005, p. 3).

Or la relation avec Dieu (un être transcendant) touche au plus profond de l'existence des personnes, là où elles n'ont plus à jouer leur comédie humaine. Le P. Cornelio Fabro le résume :

La recherche de Dieu est le signe le plus authentique de la vie de l'esprit parce que par rapport à Dieu toute époque de l'histoire, les différentes civilisations et les consciences individuelles elles-mêmes se reflètent comme dans la mesure absolue de leur propre rapport avec la vérité⁴.

La religion est liée à l'idée de Dieu, sans laquelle l'histoire est incompréhensible. Peter Kreeft le résume :

L'idée de Dieu est ou bien un fait, comme le sable, ou bien une fiction, comme le Père Noël. Si c'est une fiction, une invention humaine, c'est la plus grande invention de toute l'histoire humaine. Comparez-la à toutes les autres inventions, mentales ou physiques. Mettez sur un plateau de la balance le contrôle du feu, la domestication des animaux, la culture du blé; la roue, le bateau, la fusée; le baseball, l'orchestre symphonique, l'anesthésie; et un million d'autres choses aussi grandes et admirables. Mettez ensuite sur l'autre plateau de la balance une seule idée: l'idée d'un être qui est réel, absolu, parfait, éternel, un, et personnel; omniscient, totalement aimant, totalement juste, totalement miséricordieux, tout-puissant; immortel, imperturbable, incorruptible, sans compromis et immuable; un créateur cosmique, concepteur, rédempteur, provident; artiste cosmique, musicien, scientifique, et sage; l'abîme infini de l'Être pur qui est néanmoins une personne, un soi, un 'je'. (...) Essayez simplement cette expérience: supposez que personne dans l'histoire n'ait jamais conçu l'idée de Dieu. Maintenant, réécrivez l'histoire à partir de cette prémisse. La tâche décourage et étourdit l'imagination. Des premiers restes humains – des objets funéraires religieux – aux plus récentes guerres au Proche-Orient, la religion – la croyance en un Dieu ou des dieux – a été le pivot de toute cette horloge qu'est l'histoire humaine⁵.

4. « La ricerca di Dio è il segno più autentico della vita dello spirito perché rispetto a Dio ogni epoca della storia, le diverse civiltà e le stesse coscienze singole si specchiano come nella misura assoluta del proprio rapporto con la verità. » (Cornelio FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, Editrice La Scuola, Brescia, 1989, p. 7)

5. « The idea of God is either a fact, like sand, or a fantasy, like Santa. If it is a fantasy, a human invention, it is the greatest invention in all of human history. Measure it against all the other inventions, mental or physical. Put on one side of the scale the control of fire, the domestication of animals, and the cultivation of wheat; the wheel, the ship, and the rocket ship; baseball, the symphony orchestra, and anesthetics — and a million other similarly great and wonderful things. Then put on the other side of the scale a single idea: the idea of a being that is actual, absolute, perfect, eternal, one, and personal; all-knowing, all-loving, all-just, all-merciful, and all-powerful; undying, impervious, unbribeable, uncompromising, and unchangeable; a cosmic creator, designer, redeemer, and provider; cosmic artist, musician, scientist,

Cornelio Fabro et Peter Kreeft sont des philosophes croyants. Le poids qu'ils donnent à la religion serait-il biaisé par leur attitude personnelle? Un chantre de l'athéisme contemporain, Daniel Dennett, va dans le même sens qu'eux :

Il est grand temps que nous soumettions le sujet 'religion', en tant que phénomène global, à la recherche interdisciplinaire la plus intensive que nous puissions entreprendre, faisant appel aux meilleurs esprits de la planète. Pourquoi? Parce que la religion est trop importante pour nous pour que nous puissions rester ignorants à son propos. Elle affecte non seulement nos conflits sociaux, politiques et économiques, mais le sens même que nous trouvons dans nos vies. Pour beaucoup de monde, probablement la majorité des gens sur terre, rien n'importe plus que la religion. Il est donc impératif que nous apprenions à son propos autant que nous pouvons⁶.

Dennett ne va évidemment pas étudier la religion tout à fait comme un croyant, mais le militantisme athée dont il est un exemple est lui-même un signe de l'importance de la question.

Le fait que certaines personnes qui étudient la religion adhèrent à une religion, alors que d'autres disqualifient ce phénomène, soulève la question du mode d'approche de la question. Par exemple, l'athée Richard Dawkins, lui-même biologiste, aborde la question de Dieu à partir de son propre domaine scientifique :

La présence ou absence d'une superintelligence créatrice est sans équivoque une question scientifique⁷.

and sage; the infinite abyss of pure Being who is yet a person, a self, an 'I.' (...) just try this thought experiment: suppose no one in history had ever conceived the idea of God. Now, rewrite history following that premise. The task daunts and staggers the imagination. From the earliest human remains — religious funeral artifacts — to the most recent wars in the Mideast, religion — belief in a God or gods — has been the mainspring of the whole watch that is human history. » (Peter KREEFT, Introduction, in: J. P. MORELAND and Kai NIELSEN, *Does God Exist? The Debate Between Theists & Atheists*, With Contributions by: Peter Kreeft, Antony Flew, William Lane Craig, Keith Parsons, Dallas Willard, Prometheus Books, Amherst, NY, 1993, p. 11)

6. « It is high time that we subject religion as a global phenomenon to the most intensive multidisciplinary research we can muster, calling on the best minds on the planet. Why? Because religion is too important for us to remain ignorant about. It affects not just our social, political, and economic conflicts, but the very meanings we find in our lives. For many people, probably a majority of the people on Earth, nothing matters more than religion. For this very reason, it is imperative that we learn as much as we can about it. » (Daniel C. DENNETT, *Breaking the Spell*, Religion as a Natural Phenomenon, Penguin Books, London, 2006, p. 14-15)

7. « The presence or absence of a creative super-intelligence is unequivocally a scientific question. » (Richard DAWKINS, *The God Delusion*, Bantam Press, London - Toronto - Sydney - Auckland - Johannesburg, 2006, p. 58-59)

Si l'on reconnaît la religion comme un phénomène important de notre société, à l'encontre des prévisions positivistes, comment l'aborder ?

Comment aborder la religion ?

L'abondance de la connaissance peut noyer celle-ci. Il est largement reconnu que l'individu ne peut plus prétendre à une connaissance encyclopédique, que le savoir se spécialise (et se fragmente). Cet état de fait touche aussi la religion, depuis qu'une plus grande communication a permis de prendre conscience de l'ensemble des formes religieuses. Un Rousseau en était conscient et en tirait argument dans la « Profession de foi du vicaire savoyard⁸ », mais cette conscience a pris la forme d'une classification scientifique au XIX^e siècle. Dans ce domaine comme dans les autres, on a cherché à classer les phénomènes connus selon des catégories scientifiques. Or cette classification n'est pas aisée, ce qui mène à des doutes quant à la possibilité même d'une définition de la religion :

L'invention du concept de religion⁹ – au XIX^e s. – a signifié grouper diverses pratiques culturelles vaguement associées à des croyances religieuses. La conviction que la science offrait un ensemble de lois universelles grâce auxquelles toute vie humaine pourrait être placée dans des catégories hiérarchiques – en termes de progrès, évolution et civilisation – est revenue à faire entrer de force une vaste gamme de phénomènes culturels dans un petit

ensemble de définitions et catégories définies comme religion. Par exemple, le mot 'hindouisme' a été utilisé d'abord par des Anglais, pour décrire le vaste paysage spirituel et cultuel de la société indienne, et les spécialistes débattent encore de la mesure dans laquelle il est justifié de décrire l'hindouisme comme une religion. Le fait que le mot 'religion' ait été utilisé pour décrire une telle gamme de pratiques et d'idées signifie que toute tentative académique pour aboutir à une définition utilisable a échoué. Cela provient du fait que [la définition] est ou bien tellement large qu'elle peut tout inclure du football au marxisme, ou bien tellement étroite qu'elle exclut des systèmes de croyance comme le bouddhisme et le confucianisme, puisque ceux-ci ne font pas nécessairement appel à une origine divine ou une source de révélation. (...) Même si nous laissons de côté la pluralité presque infinie des religions indigènes et traditions orales, les religions dites mondiales comme le bouddhisme, le christianisme, le confucianisme, l'hindouisme, l'islam, le judaïsme et le sikhisme montrent toutes à la fois des points communs et des différences dans et à travers les frontières de temps, lieu et culture. Nous ne pouvons espérer comprendre l'histoire humaine et ses entreprises sans quelque conscience de ces complexités¹⁰.

La difficulté que l'on observe ainsi n'est pas insurmontable, car sa description présuppose tout de même une idée de l'objet de la difficulté. On y parle au sens large de la relation avec un certain Absolu.

Lorsque saint Thomas d'Aquin décrit la religion, il se base sur des étymologies certes non « scientifiques », mais néanmoins suggestives :

8. Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, Gallimard, Paris, 1969, p. 457-458 : « Les deux tiers du genre humain ne sont ni Juifs, ni Mahométans, ni Chrétiens ; et combien de millions d'hommes n'ont jamais ouï parler de Moïse, de Jésus-Christ, ni de Mahomet ! On le nie ; on soutient que nos missionnaires vont partout. Cela est bientôt dit. Mais vont-ils dans le cœur de l'Afrique encore inconnue, et où jamais Européen n'a pénétré jusqu'à présent ? Vont-ils dans la Tartarie méditerranée suivre à cheval les hordes ambulantes, dont jamais étranger n'approche, et qui, loin d'avoir ouï parler du pape, connaissent à peine le grand lama ? Vont-ils dans les continents immenses de l'Amérique, où des nations entières ne savent pas encore que les peuples d'un autre monde ont mis les pieds dans le leur ? Vont-ils au Japon, dont leurs manœuvres les ont fait chasser pour jamais, et où leurs prédécesseurs ne sont connus des générations qui naissent que comme des intrigants rusés, venus avec un zèle hypocrite pour s'emparer doucement de l'empire ? Vont-ils dans les harems des princes de l'Asie annoncer l'Évangile à des milliers de pauvres esclaves ? Qu'ont fait les femmes de cette partie du monde pour qu'aucun missionnaire ne puisse leur prêcher la foi ? Iron-elles toutes en enfer pour avoir été recluses ? (...) Quand les ministres de l'Évangile se sont fait entendre aux peuples éloignés, que leur ont-ils dit qu'on pût raisonnablement admettre sur leur parole, et qui ne demandât pas la plus exacte vérification ? »

9. Il est évident qu'il existait déjà une idée de la religion. Tina Beattie indique ici le concept pris comme objet par la science des religions, dans un contexte de développement général des sciences selon un modèle commun.

10. « The nineteenth-century invention of the concept of religion meant the grouping together of a diversity of cultural practices vaguely associated with religious beliefs. The conviction that science offered a set of universal laws by which all human life could be categorised hierarchically in terms of progress, evolution and civilisation meant forcing a wide range of cultural phenomena into a narrow set of definitions and categories defined as religion. For example, the word 'Hinduism' was first used by the British to describe the vast spiritual and cultic landscape of Indian society, and scholars still debate to what extent it is accurate to describe Hinduism as a religion at all. The fact that 'religion' has been used to cover such a range of practices and ideas means that every scholarly attempt to come up with a workable definition has failed. This is either because it is so broad that it encompasses everything from football to Marxism, or because it is so narrow that it excludes belief systems such as Buddhism and Confucianism which do not necessarily appeal to a divine origin or source of revelation. (...) Even if we set aside the almost infinite plurality of indigenous religions and oral traditions, the so-called world religions such as Buddhism, Christianity, Confucianism, Hinduism, Islam, Judaism and Sikhism all manifest commonalities and differences within and across boundaries of time, place and culture. We cannot hope to understand the human story and its endeavours without some awareness of these complexities. » (Tina BEATTIE, *The New Atheists, The Twilight of Reason and the War on Religion*, Darton, Longman and Todd, London, 2007, p. 46-47)

Pour définir la religion, Isidore adopte l'étymologie suggérée par Cicéron : "L'homme religieux, c'est celui qui repasse et pour ainsi dire relit ce qui concerne le culte divin." Religion viendrait donc de 'relire', ce qui relève du culte divin, parce qu'il faut fréquemment y revenir dans notre cœur; selon Proverbe (3, 6): "En toutes tes démarches pense à lui." Mais on peut aussi entendre la religion du devoir de 'réélire' Dieu comme le bien suprême délaissé par nos négligences, dit saint Augustin. Ou bien encore, toujours avec saint Augustin on peut faire dériver religion de 'relier', la religion étant "notre liaison au Dieu unique et tout-puissant". Quoi qu'il en soit de cette triple étymologie, lecture renouvelée, choix réitéré de ce qui a été perdu par négligence, restauration d'un lien, la religion au sens propre implique ordre à Dieu. Car c'est à lui que nous devons nous attacher avant tout, comme au principe indéfectible; lui aussi que, sans relâche, notre choix doit rechercher comme notre fin ultime; lui encore que nous avons négligé et perdu par le péché, et que nous devons recouvrer en croyant, et en témoignant de notre foi¹¹.

La religion désigne donc une relation avec Dieu, qui implique quelque chose de notre part, par exemple un choix (une « élection ») et une forme de méditation (par exemple sous forme de relecture). Que la religion concerne une certaine relation avec Dieu est aussi ce que suggère William James (1844-1910), un des fondateurs de la philosophie de la religion contemporaine :

Pour résumer de la manière la plus large possible les caractéristiques de la vie religieuse, telles que nous les avons trouvées, elle inclut les croyances suivantes :

1. Que le monde visible est une partie d'un univers plus spirituel, duquel il tire sa signification principale;
2. Que l'union et la relation harmonieuse avec cet univers supérieur est notre vraie finalité;
3. Que la prière ou communion intérieure avec l'esprit en question – que cet esprit soit appelé 'Dieu' ou 'loi' – est un processus où un travail est réellement accompli, où une énergie spirituelle s'écoule et produit des effets – psychologiques ou matériels – dans le monde phénoménal.

La religion inclut aussi les caractéristiques spirituelles suivantes :

4. Un nouvel élan qui s'ajoute comme un don à la vie, et prend la forme ou d'un enchantement lyrique ou d'un appel au sérieux et à l'héroïsme.

11. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, IIa IIae, q. 81, a. 1.

5. Une assurance de sécurité et un tempérament de paix et, dans la relation avec les autres, la prépondérance d'affections aimantes¹².

William James est conscient que, si présenter des caractéristiques de la religion permet une certaine compréhension de celle-ci, cela ne couvre pas toute l'étendue de la question. Face à l'ampleur du phénomène, il limite le champ de son étude :

Le champ de la religion étant aussi vaste, il est manifestement impossible que je puisse prétendre le couvrir. Mes conférences se limiteront à une fraction du sujet. (...) Nous sommes d'emblée frappés par la grande partition qui divise le champ religieux. On y trouve un côté institutionnel, et un côté de religion personnelle. (...) Dans ces conférences je propose d'ignorer totalement la dimension institutionnelle, de ne rien dire de l'organisation ecclésiastique, de considérer aussi peu que possible la théologie systématique et les idées à propos des dieux eux-mêmes, et de me limiter autant que possible à la religion personnelle pure et simple¹³.

Le champ est vaste, certes. Ici comme dans toute étude scientifique, il faut se concentrer sur certains phénomènes, bien sûr, mais la concentration doit servir à une compréhension de l'ensemble... L'exclusion de la dimension institutionnelle¹⁴ revient à privilégier *a priori* certaines formes de religion, illustrant plutôt une certaine culture protestante dans laquelle William James a grandi (sans s'y identifier). Ce parti pris ne s'impose pas... Pour saint Thomas,

12. « Summing up in the broadest possible way the characteristics of the religious life, as we have found them, it includes the following beliefs: 1. That the visible world is part of a more spiritual universe from which it draws its chief significance; 2. That union or harmonious relation with that higher universe is our true end; 3. That prayer or inner communion with the spirit thereof – be that spirit 'God' or 'law' – is a process wherein work is really done, and spiritual energy flows in and produces effects, psychological or material, within the phenomenal world. Religion includes also the following psychological characteristics: 4. A new zest which adds itself like a gift to life, and takes the form either of lyrical enchantment or of appeal to earnestness and heroism. 5. An assurance of safety and a temper of peace, and, in relation to others, a preponderance of loving affections. » (William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, A study in human nature, The Riverside Press, Cambridge, MA, 1902, p. 485-486)

13. « The field of religion being as wide as this, it is manifestly impossible that I should pretend to cover it. My lectures must be limited to a fraction of the subject. (...) At the outset we are struck by one great partition which divides the religious field. On the one side of it lies institutional, on the other personal religion. (...) Now in these lectures I propose to ignore the institutional branch entirely, to say nothing of the ecclesiastical organization, to consider as little as possible the systematic theology and the ideas about the gods themselves, and to confine myself as far as I can to personal religion pure and simple. » (William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, p. 28-29)

14. James relativise aussi les « idées à propos des dieux eux-mêmes » : j'y reviendrai.

la relation avec Dieu comporte, certes, une dimension intérieure (spirituelle), mais aussi une dimension extérieure due au fait que nous ne sommes pas de purs esprits¹⁵.

Il reste que l'ampleur du phénomène religieux en rend l'étude difficile. Un autre monument de la philosophie de la religion, Mircea Eliade (1907-1986) voit le même problème :

[L]e rassemblement de la documentation présente (...) d'importantes difficultés pratiques. Pour deux raisons : 1° même si l'on se contente d'étudier une seule religion, la vie d'un homme suffirait à peine pour mener la recherche à son terme ; 2° si l'on se propose l'étude comparative des religions, plusieurs existences seraient insuffisantes à atteindre le but proposé. Or ce qui nous intéresse c'est justement cette étude comparative, la seule capable de nous révéler la changeante morphologie du sacré d'une part, son devenir historique de l'autre. Pour aborder une telle étude, nous sommes donc contraints de choisir certaines religions parmi celles que l'histoire a enregistrées ou que l'ethnologie nous a révélées, et aussi certains de leurs aspects ou de leurs phases. Ce choix, fût-il sommaire, est toujours une opération délicate. En effet, si nous voulons délimiter et définir le sacré, il nous faut disposer d'une quantité convenable de 'sacralités', c'est-à-dire de faits sacrés. Troublante dès le début, l'hétérogénéité de ces 'faits sacrés' devient, peu à peu, paralysante¹⁶.

Face à la masse de données, il opère lui aussi – comme William James – un choix. Il considère que l'étude des formes pures de religion permettrait d'en cerner au mieux la nature, mais que cette tâche est à son tour difficile :

C'est quand il s'agit de délimiter la sphère de la notion de 'sacré' que les difficultés commencent. Difficultés d'ordre théorique, mais aussi d'ordre pratique. Car, avant d'essayer une définition du phénomène religieux, il convient de savoir de quel côté il faudra rechercher les faits religieux, et surtout, parmi ces

faits, ceux qui se laissent observer à l'état pur', c'est-à-dire ceux qui sont 'simples' et les plus proches possibles de leur origine. De tels faits ne nous sont malheureusement nulle part accessibles ; ni dans les sociétés dont on peut suivre l'histoire, ni chez les 'primitifs', les moins civilisés. Nous nous trouvons presque partout en présence de phénomènes religieux complexes, supposant une longue évolution historique¹⁷.

Est-il évident que la forme primitive soit la meilleure, comme si les développements étaient nécessairement des pertes de pureté plutôt que l'éclosion de germes à eux seuls incompréhensibles ?¹⁸ Et de toute manière, comment remonter à une expérience religieuse pure sur la base de données dont le nombre est cette fois trop faible, et dont la signification vécue par les adhérents est difficile à reconstruire. Mircea Eliade le voit bien :

Difficultés méthodologiques. – Mais revenons à la grande difficulté matérielle déjà signalée : l'extrême hétérogénéité des documents religieux. Le domaine presque illimité où l'on a recueilli les documents par centaines de milliers, n'a fait qu'aggraver cette hétérogénéité. D'une part (c'est d'ailleurs le cas de tous les documents historiques), ceux dont on dispose se sont conservés plus ou moins au hasard (il ne s'agit pas uniquement de textes mais aussi de monuments, d'inscriptions, de traditions orales, de coutumes). D'autre part, ces documents conservés par hasard proviennent de milieux très différents. Si, pour reconstituer l'histoire archaïque de la religion grecque par exemple, nous devons nous contenter des textes peu nombreux qui nous ont été conservés, de quelques inscriptions, de quelques monuments mutilés et de quelques objets votifs, pour reconstituer les religions germaniques ou slaves par exemple, nous sommes forcés de faire appel aux documents folkloriques, en acceptant les inévitables risques qu'en comportent le maniement et l'interprétation. (...) C'est exactement la situation du critique qui aurait à écrire l'histoire de la littérature française, sans autre documentation que des fragments de Racine, une traduction espagnole de La Bruyère, quelques textes cités par

15. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, IIa IIae, q. 81, a. 7 : « Nous témoignons à Dieu honneur et révérence non pour lui-même, parce qu'en lui-même il est plein d'une gloire à quoi la créature ne peut rien ajouter, mais pour nous-mêmes ; car révéler Dieu et l'honorer, c'est en fait lui assujettir notre esprit, qui trouve en cela sa perfection. Toute chose en effet trouve sa perfection dans la soumission à ce qui lui est supérieur. Ainsi le corps vivifié par l'âme, l'air illuminé par le soleil. Mais pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin d'être guidé par le sensible : car, écrit l'Apôtre (Rm 1, 20) : "C'est par le moyen des choses créées qu'apparaît au regard de l'intelligence l'invisible mystère de Dieu." C'est pourquoi le culte divin requiert nécessairement l'usage de réalités corporelles, comme de signes capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on s'unit à Dieu. Ainsi la religion a des actes intérieurs qui sont principaux et qui d'eux-mêmes lui appartiennent. Mais elle y ajoute, à titre secondaire, des actes extérieurs ordonnés aux actes intérieurs. »

16. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Morphologie du sacré, Préface de Georges Dumézil, Payot, Paris, 1964, p. 15.

17. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 15.

18. C'est la question que posait le pape Paul VI à propos de la réforme de l'Église : « [S]'il est permis de parler de réforme, celle-ci ne doit pas s'entendre comme un changement, mais plutôt comme l'affermissement de la fidélité qui garde à l'Église la physionomie donnée par le Christ lui-même et qui, mieux encore, veut ramener constamment l'Église à sa forme parfaite. Celle-ci répondra au dessein primitif et tout à la fois s'avérera harmonieusement développée selon les lois du progrès nécessaire qui, comme il mène de la semence à l'arbre, a conduit l'Église, à partir du dessein premier, jusqu'à sa forme légitime, historique et concrète. Ne donnons donc pas dans l'idée illusoire de réduire l'édifice de l'Église, maintenant devenu, à la gloire de Dieu, ample et majestueux comme un temple magnifique, aux dimensions minuscules de ses débuts, comme si les mesures d'alors étaient les seules justes et bonnes. » (PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam Suam*, *Documentation Catholique* 1431, 6 septembre 1964, col. 1072)

un critique étranger, les souvenirs littéraires de quelques voyageurs et diplomates, le catalogue d'une librairie de province, les résumés et les thèmes d'un collégien et quelques autres indications du même genre. (...) l'entreprise de l'historien des religions est beaucoup plus hardie que celle de l'historien qui doit reconstituer un événement ou une série d'événements à l'aide des maigres documents conservés; il doit, non pas seulement retracer l'*histoire* d'une certaine hiérophanie (rite, mythe, dieu ou culte), mais en premier lieu, comprendre et rendre compréhensible la *modalité du sacré* révélé à travers cette hiérophanie. Or, l'hétérogénéité et le caractère fortuit des documents dont on dispose aggravent la difficulté qu'il y a toujours à interpréter correctement le sens d'une hiérophanie. Figurons-nous la situation d'un bouddhiste ne disposant - pour comprendre le christianisme - que de quelques fragments des Évangiles, d'un bréviaire catholique, d'un matériel iconographique hétéroclite (icônes byzantines, statues des saints de l'époque baroque, vêtements d'un prêtre orthodoxe), mais ayant en échange la possibilité d'étudier la vie religieuse d'un village européen. L'observateur bouddhiste remarquerait sans doute une nette distinction entre la vie religieuse des paysans et les conceptions théologiques, morales et mystiques du prêtre du village¹⁹.

À la fois William James et Mircea Eliade montrent la difficulté qui provient de l'abondance de données en matière religieuse, combinée avec une faible quantité sur certains points (on pourrait ajouter que des documents ont disparu parce qu'ils ont été éliminés par des « rivaux »). Est-on alors contraint de se limiter à des aspects reconnus comme plus essentiels (religion personnelle intérieure, formes primitives...)? Chacun de ces choix est discutable, et dans le fond on ne comprend pas un phénomène quand on élimine toute une catégorie de ses manifestations (en médecine ce pourrait être fatal).

Dans le fond, si on suit la définition de saint Thomas – la religion indique une relation avec Dieu qui implique aussi des actes de notre part – on a une vision suffisamment précise du phénomène, qui permet ensuite d'en étudier toutes les manifestations sans exclure des pans entiers de celles-ci. Une telle définition est d'ailleurs présupposée par ceux qui pointent du doigt l'ampleur du sujet: ils savent de quel sujet ils montrent l'ampleur. Elle est encore présupposée quand on propose d'exclure du champ proprement religieux des domaines où l'homme peut avoir une attitude quasi-religieuse mais sans relation à une divinité, comme le football ou le marxisme²⁰.

Une autre question qui se pose dans l'étude de la religion est l'attitude personnelle des personnes qui entreprennent la recherche.

L'approche de la religion doit-elle et peut-elle être « neutre » ?

Beaucoup de spécialistes de la question considèrent comme une évidence quasi-dogmatique que l'on ne peut étudier les religions à partir d'une position religieuse personnelle, voire d'une acceptation de la religion selon ce qu'elle prétend être:

Le fait de ne pas traiter la religion 'comme religion' – c'est-à-dire le refus de ratifier sa prétention à une nature transcendante et à un statut sacro-saint – peut être considéré comme sacrilège et d'hérésie par ceux qui se donnent une personnalité religieuse, mais il est le point de départ pour ceux qui se donnent une identité d'historiens²¹.

On comprend la raison d'une telle attitude. Le but premier d'une étude scientifique de la religion ne doit pas être de prouver que les religions autres que la mienne sont inférieures ou carrément mauvaises. Il faut toutefois relever que le refus radical de critiquer une religion poserait le même problème méthodologique: a-t-on eu tort de mettre fin aux sacrifices humains? Mais peut-on être totalement neutre dans un domaine dont l'impact existentiel est si grand? Le fait de s'abstenir de toute position religieuse n'est-il pas en lui-même une position religieuse?

Quant à la neutralité, on peut suivre le premier conseil donné par le Concile Vatican II dans son décret sur l'œcuménisme (œcuménisme et dialogue interreligieux sont différents, mais ce conseil vaut dans les deux cas):

Par 'mouvement œcuménique', on entend (...) en premier lieu, tout effort accompli pour éliminer les paroles, les jugements et les actes qui ne correspondent ni en justice ni en vérité à la situation des frères séparés et contribuent ainsi à rendre plus difficiles les relations avec eux²².

En d'autres termes: lorsque – étant soi-même adepte ou non d'une religion – on parle de mouvements religieux auxquels on n'adhère pas, il faut les présenter de telle manière que leurs adeptes puissent s'y reconnaître. Cette règle peut s'appliquer de manière générale aux rapports humains...

21. « The failure to treat religion 'as religion' – that is, the refusal to ratify its claim of transcendent nature and sacrosanct status – may be regarded as heresy and sacrilege by those who construct themselves as religious, but it is the starting point for those who construct themselves as historians. » (Bruce LINCOLN, « Reflections on "Theses on Method" », in: Tim JENSEN & Mikael ROTHSTEIN ed., *Secular Theories on Religion*, Current Perspectives, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 2000, p. 120)

22. CONCILE VATICAN II, Décret sur l'œcuménisme, *Unitatis Redintegratio* (21 novembre 1964), § 4. Traduction du site du Vatican, w2.vatican.va.

19. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 18-19.

20. Cf. Tina Beattie citée ci-dessus.

À cela s'ajoute une distinction proposée au milieu du II^e siècle par celui que l'on considère comme le premier philosophe chrétien, saint Justin. Traitant de la relation entre philosophie grecque et christianisme, il pose une distinction simple mais fondamentale :

[C]e n'est pas que les enseignements de Platon soient étrangers à ceux du Christ, mais ils ne leur sont pas semblables sur tous les points, non plus que ceux des autres, Stoïciens, ou poètes et prosateurs²³.

On peut adhérer à une position en matière religieuse sans considérer que toutes les autres ne contiennent que des erreurs, puisqu'il y a des points communs. Si je dis à la suite du Christ « tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux²⁴ », je ne vais pas blâmer ceux qui disent la même chose à l'intérieur de leur propre religion ou philosophie... Il y a des différences, il y a des points communs, on essaie de comprendre la signification des uns et des autres au sein de l'ensemble où ils sont intégrés.

En outre, la religion doit être étudiée comme religion, et non pas seulement à partir d'autres dimensions qui font aussi partie de la vie de toute personne religieuse :

La science moderne a réhabilité un principe que certaines confusions du XIX^e siècle avaient gravement compromis : c'est l'échelle qui crée le phénomène. Henri Poincaré se demandait, non sans ironie : "un naturaliste qui n'aurait jamais étudié l'éléphant qu'au microscope croirait-il connaître suffisamment cet animal?" Le microscope révèle la structure et le mécanisme des cellules, structure et mécanisme identiques chez tous les organismes pluricellulaires. L'éléphant est, certes, un organisme pluricellulaire. Mais, n'est-il que cela ? À l'échelle microscopique, on peut concevoir une réponse hésitante. À l'échelle visuelle humaine qui a, au moins, le mérite de présenter l'éléphant comme phénomène zoologique, plus d'hésitation possible. De même, un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé dans sa propre modalité, c'est-à-dire d'être étudié à l'échelle religieuse. Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économie, la linguistique, l'art, etc. c'est le trahir ; c'est laisser échapper justement ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré. Certes, il n'y a pas de phénomène religieux 'pur' ; il n'y a pas de phénomène uniquement et exclusivement religieux. La religion étant chose humaine, elle

est de ce fait, et chose sociale, et chose linguistique, et chose économique – car on ne conçoit pas l'homme en dehors du langage et de la vie collective. Mais il serait vain de vouloir expliquer la religion par une de ces fonctions fondamentales qui définissent, en dernière instance, l'homme. Il serait vain de prétendre rendre compte de *Madame Bovary* par toute une série de faits – sociaux, économiques, politiques – réels, certes, mais sans conséquences pour l'œuvre littéraire elle-même. Pour rester dans notre sujet, nous ne pensons pas à contester que le phénomène religieux puisse être utilement abordé sous différents angles ; mais il importe, avant tout, de le considérer en lui-même, en ce qu'il a d'irréductible et d'original. La tâche n'est pas facile. Car il s'agit, sinon de définir le phénomène religieux, du moins de le circonscrire et de le situer dans l'ensemble des autres objets de l'esprit²⁵.

Le principe est clair et on en voit les applications : réfléchir à des mouvements religieux uniquement en fonction de leurs composantes sociales, politiques, économiques, etc. – qui sont bien réelles – sans tenir compte de la motivation proprement religieuse mise en avant par les personnes concernées, c'est une erreur méthodologique. Certes, cette erreur n'est pas totale, car tous ces autres facteurs existent et on aurait aussi tort de les négliger, mais ils ne suffisent pas. L'exemple de Mircea Eliade est clair : ce n'est pas qu'un microscope ne nous apprenne rien sur un éléphant, mais il n'est pas l'instrument le plus adapté...

Le philosophe bouddhiste japonais Keiji Nishitani (1900-1990) voit bien le devoir d'une neutralité dans l'étude des religions²⁶, mais il estime qu'une approche non religieuse de la religion conduit à une incompréhension de l'ensemble de la question :

Du point de vue de l'essence de la religion, c'est une faute de demander "Quel est le but de la religion pour nous ?" Et c'est une question qui laisse clairement percevoir une attitude de recherche de compréhension de la religion indépendamment de la quête religieuse. C'est une question qui doit être remplacée par une autre question qui vient de l'intérieur de la personne qui la pose. Il n'y a pas d'autre chemin qui puisse conduire à une compréhension de ce qu'est la religion et du but auquel elle sert. La contre-question qui opère cette rupture est celle qui demande : "Dans quel but est-ce que j'existe ?" Nous pouvons

25. MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 11.

26. Cf. KEIJI NISHITANI, *Religion and Nothingness*, Translation with an Introduction by Jan Van Bragt, Foreword by Winston L. King, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1982, p. xlviii : « I do not intend to base myself on the tenets or doctrines of any religion in particular, and any remarks made in that regard may be considered parenthetical to the main argument. »

23. JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier, Sources Chrétiennes 507, Cerf, Paris, 2006, p. 361-363.

24. Matthieu 7,12.

demander le but pour nous de tout le reste, mais pas de la religion. (...) La religion dérange la position depuis laquelle nous nous pensons nous-mêmes comme la fin et le centre de toutes choses. À la place, la religion pose comme point de départ la question : "Dans quel but est-ce que j'existe?"²⁷

Nishitani, comme Eliade, explique que la religion doit être abordée en fonction de ce qu'elle est. Si le texte de Mircea Eliade est plutôt d'ordre méthodologique, celui de Nishitani part (comme d'autres textes de Mircea Eliade) du contenu, et nous amène à un constat semblable. Si une religion donne à ses adeptes une réponse à la question fondamentale du but de leur vie, on comprend que les facteurs socio-politico-économiques, pour réels qu'ils soient, ne sont pas les seuls en jeu et ne soient pas les plus fondamentaux. En fait ces facteurs peuvent contribuer à augmenter le rôle propre de la religion : si des jeunes musulmans français ou britanniques se trouvent réduits à une situation sociale défavorisée, leur réaction ne s'expliquera pas par une simple étude de cette situation, car celle-ci renforce justement leur attachement à leur religion – c'est l'espoir qui leur reste, et si on le leur nie cela peut contribuer à une réaction violente. Cela montre certes une interaction des facteurs : changer leur situation sociale peut bien avoir un impact religieux, mais on ajoute des obstacles à une telle évolution si on ne comprend pas leur religion en tant que telle.

Il y a plusieurs types de fanatisme. Un fanatique aura certes de la peine à comprendre une religion autre que la sienne, mais le refus méthodologique d'entrer dans une perspective religieuse personnelle est aussi une attitude religieuse, qui peut parfois s'apparenter à un fanatisme. Un haut fonctionnaire français, amené par sa fonction à expliquer à des musulmans les lois sur la laïcité, m'avait dit qu'il était beaucoup mieux reçu s'il ajoutait « par ailleurs, je suis un catholique pratiquant » : cela donnait à ses interlocuteurs l'impression qu'il les comprenait...

La méthode de l'approche de la religion est délicate à cause de l'ampleur du sujet et de sa spécificité. Mais un aspect de cette ampleur et de cette

spécificité est la différence entre les religions. Comment peut-on aborder philosophiquement la diversité religieuse ?

Une approche philosophique de la diversité religieuse

Les phénomènes religieux ne sont pas seulement différents. Ils sont parfois opposés les uns aux autres, y compris sur des points cruciaux (comme : Jésus est-il Dieu, est-il ressuscité...?). Ces différences peuvent orienter la compréhension même du dialogue. Le Japonais Tetsuo Yamaori (né en 1931) regrette par exemple que le dialogue interreligieux soit trop compris à partir d'un présupposé monothéiste (qui présuppose d'emblée que l'on va trouver une forme d'élément commun essentiel) :

J'ai pris le thème du monothéisme et du polythéisme comme différentes méthodes de présentation car il me semble que, en comparaison avec une méthodologie monothéiste, le polythéisme mérite une nouvelle évaluation. Il me semble que le monothéisme comme méthode, ou une approche générale monothéiste, sert de principe sur lequel le dialogue interreligieux mené jusqu'à maintenant a été établi²⁸.

Une divergence de contenu peut entraîner une approche globale différente... Ces différences amènent à chercher une compréhension globale, mais sont-elles telles que l'entreprise serait impossible ?

L'approche des différences contient aussi des différences... Par exemple, ces deux Anglais que sont G. K. Chesterton (1874–1936) et John Hick (1922–2012) regardent de manière diamétralement opposée la relation entre différences et similitudes aux plans extérieur et intérieur.

Chesterton voit les religions comme assez semblables extérieurement, mais différentes quant à leur contenu :

Il y a une phrase de libéralisme facile qui est sans cesse répétée dans les sociétés éthiques et les parlements de religion : "Les religions de la terre diffèrent en rites et formes, mais elles sont les mêmes en ce qu'elles enseignent". C'est faux ; c'est le contraire de la réalité. Les religions de la terre ne diffèrent pas grandement en rites et formes ; elles diffèrent grandement en ce qu'elles enseignent.

27. « From the standpoint of the essence of religion, it is a mistake to ask 'What is the purpose of religion for us?' and one that clearly betrays an attitude of trying to understand religion apart from the religious quest. It is a question that must be broken through by another question coming from within the person who asks it. There is no other road that can lead to an understanding of what religion is and what purpose it serves. The counterquestion that achieves this breakthrough is one that asks, 'For what purpose do I myself exist?' Of everything else we can ask its purpose for us, but not of religion. (...) Religion upsets the posture from which we think of ourselves as telos and center for all things. Instead, religion poses as a starting point the question: 'For what purpose do I exist?' » (Keiji NISHITANI, *Religion and Nothingness*, p. 2-3).

28. « I have taken up the theme of monotheism and polytheism as distinct methods of discourse, for it has seemed to me that, in comparison with a monotheistic methodology, polytheism deserves a new evaluation. It appears to me that monotheism as method or a monotheistic outlook serves as the principle upon which interreligious dialogue as it has been conducted thus far has been established. » (Tetsuo YAMAORI, « Interreligious dialogue and religious coexistence: Monotheism and polytheism as methodologies », dans *Le dialogue possible: Paul VI et les cultures contemporaines*, Journée d'étude, Paris, 13 décembre 2005, Sous la direction de Gabriele Archetti, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma, 2007, p. 50)

(...) Elles s'accordent sur la machinerie; presque toute grande religion sur terre travaille avec les mêmes méthodes extérieures, avec des prêtres, des écritures, des autels, des fraternités assermentées, des fêtes spéciales. Elles s'accordent sur la manière d'enseigner; ce en quoi elles diffèrent est ce qui doit être enseigné. Les optimistes païens et les pessimistes orientaux ont des temples, comme les libéraux et les tories ont des journaux. Les crédos qui existent pour se détruire mutuellement ont tous des écritures, comme les armées qui existent pour se détruire mutuellement ont toutes des armes²⁹.

John Hick a une vision diamétralement opposée – et beaucoup plus fréquente (Chesterton la présentait déjà comme habituelle) – à savoir que les différences touchent la forme et non le contenu :

Pour ce qui est de ma propre contribution, j'ai appliqué à l'épistémologie de la religion la distinction de Kant entre le monde comme il est en lui-même et comme il est perçu par nous dans les termes du système de concepts qui structurent notre propre conscience. J'ai distingué entre, d'un côté, le Réel transcategoriel ultime (ou ineffable) qui est universellement présent autour de nous et en nous et, d'un autre côté, l'éventail des différentes formes de conscience humaine de cette réalité comme les diverses *personae* (Yahweh, Père Céleste, Allah, Vishnu, Shiva, etc.) et *impersonae* (Brahman, Tao, Dharmakaya, etc.) formées par nos différents systèmes conceptuels et – ce qui est très important – par nos différentes pratiques spirituelles³⁰.

29. « There is a phrase of facile liberality uttered again and again at ethical societies and parliaments of religion: 'the religions of the earth differ in rites and forms, but they are the same in what they teach.' It is false; it is the opposite of the fact. The religions of the earth do not greatly differ in rites and forms; they do greatly differ in what they teach. (...) They agree in machinery; almost every great religion on earth works with the same external methods, with priests, scriptures, altars, sworn brotherhoods, special feasts. They agree in the mode of teaching; what they differ about is the thing to be taught. Pagan optimists and Eastern pessimists would both have temples, just as Liberals and Tories would both have newspapers. Creeds that exist to destroy each other both have scriptures, just as armies that exist to destroy each other both have guns. » (Gilbert K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, Sheed and Ward, Unicorn Books, London, 1939, p. 219-221 [chapter 8])

30. « As my own contribution I applied to the epistemology of religion Kant's distinction between the world as it is in itself and as perceived by us in terms of the system of concepts that structures our own consciousness. I distinguished between, on the one hand, the ultimate transcategorial (or ineffable) Real which is universally present around and within us, and on the other hand the range of different forms of human awareness of that reality as the various *personae* (Jahweh, Heavenly Father, Allah, Vishnu, Shiva, etc.) and *impersonae* (Brahman, Tao, Dharmakaya, etc.) formed by our different conceptual systems and - very importantly - spiritual practices. » (John HICK, *An Autobiography*, Oneworld Publications, London, 2002, p. 261) Hick a dit la même chose dans d'autres œuvres depuis les années 1970, cf. par exemple : « The Reconstruction of Christian Belief for Today and Tomorrow : 1 », in : *Theology* LXXIII/603, September 1970, p. 400-401 ; *The Second Christianity*, SCM, London, 1983, p. 84-85 ; *The Rainbow of Faiths*, Critical dialogues on religious pluralism, SCM, London, 1995, p. 29 s.

Sur la base de cette théorie, Hick va réinterpréter la foi chrétienne (il était pasteur presbytérien), ainsi que toute religion³¹. Dans sa perspective, les différences ne sont que superficielles, pourvu qu'une religion sauve – permette de se comporter bien en relation avec le Réel, ce qui ne dépend pas d'informations historiques particulières³².

Cela nous mène à une autre question. Si les religions sont décrites de manière précise et honnête, qu'en est-il de la vérité de leurs affirmations, notamment dans les cas où celles-ci ne sont pas simplement des manières différentes de dire la même chose (ce qui arrive) mais sont strictement contradictoires ? Encore une fois : ou bien le Christ est ressuscité, ou bien il n'est pas ressuscité... Cela soulève un problème logique résumé par Stephen Davis :

Supposons que x et y soient en désaccord à propos de l'ultime. Comment allons-nous interpréter cette situation ? Clairement, il y a seulement trois possibilités :

1. x est juste et y faux ;
2. y est juste et x faux ;
3. les deux sont faux.

Il est important de voir que Hick soutient l'option 3. Toutes les religions se trompent dans ce qu'elles disent à propos de l'Ultime³³.

Cette approche présente en outre ce paradoxe que, voulant respecter au maximum la diversité des religions, elle n'en prend aucune au sérieux³⁴ et les réduit toutes à une métareligion qui est le système de Hick. Pour des personnes qui attendent de leur religion une relation avec un Absolu, cette

31. Je me permets de signaler que j'ai plus amplement traité de cet auteur, cf. Charles MOREROD, *La philosophie des religions de John Hick*, La continuité des principes philosophiques de la période « chrétienne orthodoxe » à la période « pluraliste », Parole et silence, Paris - Les Plans, 2006.

32. Cf. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press, London, 1993, p. 146 : « I suggest that differences of historical judgment, although having their own proper importance, do not prevent the different traditions from being effective, and so far as we can tell more or less equally effective, contexts of salvation. Evidently, then, it is not necessary for salvation that we should have correct historical information. »

33. « Suppose that x and y disagree about the ultimate. How are we to interpret such a situation? Clearly there are only three possibilities : 1. x is right and y wrong ; 2. y is right and x wrong ; 3. Both are wrong. It is important to see that Hick advocates option 3. All the religions are mistaken in what they say about the Ultimate. » (Stephen T. DAVIS, « Comment on John Hick », in : Linda TESSIER ed., *Concepts of the Ultimate*, Macmillan, London, 1989, p. 164)

34. 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. »

invitation à une distance systématique entraîne une déception généralisée³⁵, qui à son tour pourrait entraîner un dangereux refus du discours rationnel.

Or cette question, par exemple, relève en partie de préjugés antérieurs à l'étude des religions; elle est proprement philosophique. Hick reconnaît volontiers que son approche des religions dépend de la philosophie de Kant, qu'il avait étudiée avant de s'intéresser à ces questions. Cette situation demande une distinction entre science des religions et philosophie de la religion.

Une philosophie sous-jacente aux sciences des religions

Les personnes qui trouvent la religion digne d'intérêt et se penchent sur ce phénomène le font avec un ensemble de présupposés qui orientent leur vision. Par exemple:

- la religion doit être étudiée en elle-même (certes à l'aide d'autres sciences) ou avant tout à la lumière d'autres sciences (biologie, économie, sociologie, histoire...);
- dans l'ensemble des phénomènes religieux, certains peuvent être plus ou moins laissés de côté au profit d'autres qui sont les plus authentiquement religieux (dimension intérieure plutôt qu'extérieure, éléments primitifs plutôt que développements ultérieurs...);
- le chercheur ne peut être objectif qu'en étant détaché de toute religion, ou au contraire ne peut comprendre la religion qu'en ayant l'expérience de sa propre religion;
- les différences entre religions peuvent être profondes, ou ne sont qu'apparentes...

Ceci n'a rien de surprenant, car il en va de même dans tous les domaines: on aborde une question nouvelle à la lumière de ce qu'on pense déjà par ailleurs. Il faut pourtant se demander si cela ne nous force pas à faire entrer le tableau dans un cadre qui le défigure. Or cette question est proprement philosophique. Elle se pose aux sciences des religions comme à chaque science. C'est ce que relevait dans son dernier livre l'ancien directeur de notre revue, le P. Cottier:

35. Cf. David CHEETAM, *John Hick*, A Critical Introduction and Reflection, Ashgate, Aldershot, 2003, p. 157: « Imagine the effect on the person who, fully committed to his/her faith, is informed by Hick's hypothesis that s/he is not in direct communion with Reality but with one of its many faces. The pluralistic hypothesis maintains that people are unable to enter into unmediated communion with the divine but can only project their own cultural image upon it. My point is that such assertions lead to a feeling of spiritual disappointment. »

Une science humaine ne peut tenir lieu de philosophie (ou de théologie). De par son objet, elle est intrinsèquement dépendante de présupposés reconnus comme tels. L'examen de leur bien-fondé n'est pas de sa compétence, mais de celle de la philosophie. Par sa structure même, comme toute science humaine, elle est subalterne à la philosophie. Elle doit obéir à de rigoureuses exigences méthodologiques. La reconnaissance explicite des présupposés et leur distinction de préjugés idéologiques est condition de son objectivité³⁶.

Parmi les conditions philosophiques de l'étude des religions se trouve fondamentalement la question de la vérité (qui se pose à chaque science – ce qui permet par exemple de critiquer une erreur médicale). Le P. Cottier s'arrête aussi à cette question:

En premier lieu, on rappellera la distinction entre science des religions et philosophie de la religion. La première est d'ordre empirique et descriptif; la seconde, qui bénéficie des informations accumulées par la première, a pour objet les essences. La distinction porte donc, par conséquent, sur les méthodes d'approche. La philosophie ne peut pas adopter une voie d'approche telle qu'au nom de l'objectivité de la description, on fasse abstraction de la vérité des contenus. La neutralité, au regard de la question de la vérité, ne permet pas d'aborder le problème central d'une révélation qui se présente comme révélation de la vérité divine. En réalité, semblable neutralité est elle-même révélatrice d'une préconception selon laquelle la révélation est étrangère à la raison. Croyances et rites seraient des créations de l'imagination, des mythes sans contenu de vérité, caractéristiques d'un stade prérationnel de l'évolution de l'humanité. Ou encore, certains y voient une aberration, dont il appartient à la psychologie des profondeurs de dévoiler l'origine³⁷.

Parfois les présupposés philosophiques sont conscients et explicites, comme dans le cas de Hick qui se réfère à Kant. Parfois on peut supposer le rôle de présupposés inconscients, comme lorsque William James laisse de côté les aspects institutionnels de la religion, contrairement à un Thomas d'Aquin qui veut prendre à la fois les aspects intérieurs et les aspects extérieurs. Il n'est pas improbable que William James ait indirectement reçu la vision de Platon pour qui « *l'homme, c'est l'âme*³⁸ »... Pour saint Thomas en revanche l'homme est à la fois corps et âme:

36. Georges card. COTTIER, *La mémoire des sources*, Pour une philosophie de la religion, Cerf, Paris, 2015, p. 13.

37. Georges card. COTTIER, *La mémoire des sources*, p. 206.

38. PLATON, *Alcibiade*, 130c, traduction française dans PLATON, *Œuvres complètes*, tome I, Introduction, Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton, texte établi et traduit par Maurice Croiset, « Les Belles Lettres », Paris, 1949, p. 104.

Le corps et l'âme ne sont pas deux substances existant en acte, mais de ces deux principes est constituée une substance unique actuellement existante : le corps de l'homme n'est pas le même lorsque l'âme est présente et lorsqu'elle est absente, mais l'âme le fait être en acte³⁹.

Si l'on suit Platon – ce que fait peut-être inconsciemment William James – on peut bien penser que la dimension matérielle de la religion est secondaire, puisque c'est le cas dans la vie humaine en général. Il n'y a rien d'étonnant à ce que saint Thomas, en continuité avec son anthropologie, veuille tenir compte dans la religion à la fois de l'intériorité et des manifestations extérieures. Il se trouve en outre que cette anthropologie permet mieux de rendre compte de la résurrection des corps sur laquelle les philosophes athéniens ne voulaient pas écouter saint Paul...⁴⁰

Si certains présupposés antérieurs peuvent conditionner l'approche de telle religion ou de toute religion, la religion contribue aussi à façonner une culture, qui parfois ne se souvient pas de cette origine. Le P. Cottier relève l'exemple des origines chrétiennes de la distinction entre religion et politique⁴¹, et il ajoute que dès lors il n'est pas très étonnant que cette distinction ne soit pas ainsi présente dans les sociétés musulmanes⁴².

Conclusion

La religion est un des aspects les plus importants de la vie humaine. Des non-croyants peuvent le voir aussi, ce qui contribue à expliquer la lutte des athées. Si la philosophie a pour vocation de se pencher sur tout ce qui existe, cela inclut la religion.

39. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, Livre II, chap. 69.

40. Cf. *Actes des Apôtres* 17,32 : « À ces mots de résurrection des morts, les uns se moquaient, les autres disaient : "Nous t'entendrons là-dessus une autre fois". »

41. Cf. Georges card. COTTIER, *La mémoire des sources*, p. 22 : « À un niveau plus profond que celui des conséquences pratiques, le christianisme porte en lui-même, le principe, non de la séparation, mais de la distinction entre religion et culture. (...) La distinction, propre au christianisme, est particulièrement manifeste, dans la distinction entre religion et politique : *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César*. Historiquement, le principe a connu diverses modalités d'application. D'autres cultures (...) l'ignorent, ce qui pose une grave question à l'heure de la globalisation. »

42. Cf. Georges card. COTTIER, *La mémoire des sources*, p. 62 : « Des religions non-chrétiennes, comme l'islam, l'ignorent et la nient. Nous pouvons voir dans cette négation la raison des difficultés rencontrées par la pleine reconnaissance de la dignité de la personne humaine et de ses droits ainsi que des fondements éthiques de la paix. Avec la modernité, la distinction a été contestée comme représentant un facteur de division, d'aucuns ont attribué une valeur quasi religieuse au service de l'État. L'idée de 'religion civile' a préparé la voie aux idéologies totalitaires du XX^e siècle, qui sont des 'religions séculières'. »

La tâche n'est pas facile. La science des religions, tenant plus ou moins compte de la théologie des religions, donne une masse d'informations sur les religions présentes et passées, au sens généralement reçu de manifestations d'une relation (au moins prétendue) avec une forme d'Absolu. Le fait même de la masse d'informations rend l'approche difficile. Dès lors, certains spécialistes proposent des approches centrées sur une partie considérée comme plus essentielle du phénomène religieux, ou requièrent une attitude religieusement détachée ou engagée de la part du chercheur, ou accordent une signification différente aux points communs et aux différences, etc.

Le savoir a explosé. Cela entraîne une spécialisation croissante de chaque science, et des parties de chaque science. Dans cette situation, il est particulièrement crucial d'avoir une vision du statut propre des différentes sciences, de leur rapport mutuel, et des présupposés de chaque scientifique ou groupe de scientifiques (ce que Thomas Kuhn appelait les paradigmes⁴³).

Si l'on veut comprendre la religion – par exemple pour prendre des décisions politiques qui incluent des facteurs religieux – il faut non seulement être informé de certains éléments des religions concernées, mais aussi savoir comment interpréter cette signification (et son impact existentiel) et l'intégrer dans l'ensemble de notre savoir. Cela doit bien sûr aussi aider les adhérents des religions à parler les uns aux autres et à s'adresser aux personnes qui essaient de comprendre la religion⁴⁴. C'est le rôle de la philosophie de la religion, entendue ou non comme distincte de la science des religions.

Je veux relever en conclusion un aspect qui est apparu dans un texte de William James et sur lequel je ne me suis pas arrêté. Il considère comme secondaires les formes institutionnelles de la religion, mais aussi les « idées

43. Cf. Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983, p. 238 : « Dans une grande partie du livre, le terme paradigme est utilisé dans deux sens différents. D'une part, il représente tout l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné. D'autre part, il dénote un élément isolé de cet ensemble : les solutions concrètes d'énigmes qui, employées comme modèles ou exemples, peuvent remplacer les règles explicites en tant que bases de solutions pour les énigmes qui subsistent dans la science normale. »

44. Ce que Jean-Paul II préconisait pour les chrétiens : « La pensée philosophique est souvent l'unique terrain d'entente et de dialogue avec ceux qui ne partagent pas notre foi. (...) Ce terrain d'entente et de dialogue est aujourd'hui d'autant plus important que les problèmes qui se posent avec le plus d'urgence à l'humanité – que l'on pense aux problèmes de l'écologie, de la paix ou de la cohabitation des races et des cultures – peuvent être résolus grâce à une franche et honnête collaboration des chrétiens avec les fidèles d'autres religions et avec les personnes qui, tout en ne partageant pas une conviction religieuse, ont à cœur le renouveau de l'humanité » (JEAN-PAUL II, *Encyclique Fides et ratio*, 14 septembre 1998, § 104). Traduction du site du Vatican, w2.vatican.va

à propos des dieux eux-mêmes ». Si la religion implique une relation avec un Absolu, est-il secondaire de savoir autant que faire se peut avec qui on est en relation? Cela est bien sûr particulièrement significatif pour qui, comme les chrétiens, croit à un Dieu personnel avec qui on peut dialoguer (dans l'écoute de sa Parole, dans la prière) et que l'on peut aimer parce qu'il nous aime. On pourrait reprendre cette question en forme plus « philosophique » : dire à une personne que la connaître présente un intérêt marginal lui suggèrera-t-il qu'on l'aime? Quant à moi, conscient de la disproportion entre qui Dieu est et ce que je peux en connaître, je considère que cette connaissance limitée a une valeur infinie...

+Charles MOREROD, OP

Autour de : *Dieu, « Celui qui est »*^{*}

« L'Église doit parler de tant de choses : de toutes les questions liées à l'être-homme, de sa propre structure et de sa propre organisation [...] et Dieu sait si elle peut être bavarde sur ce point...! » et ainsi de suite. Mais son véritable et, sous certains aspects, son unique thème est "Dieu". » Ainsi s'exprimait le pape Benoît XVI dans son discours du 22 décembre 2006 à la Curie romaine. En effet, commenterai-je, l'Église peut, et sans doute doit-elle, apporter sa contribution et son éclairage propre aux problèmes économiques, sociaux, politiques... de notre temps et aux débats qui agitent nos sociétés sécularisées. Mais il lui faut alors se prémunir contre un double risque. Le premier est que sa prédication soit digérée, apprivoisée, instrumentalisée et finalement réduite à n'être plus qu'une vague caution moralisante sur des sujets « horizontaux » plutôt consensuels dans un monde qui, par ailleurs, ne veut guère entendre parler de la verticalité de Dieu. Le second risque serait d'en venir à inverser les priorités en oubliant que l'Église, à travers tous ses nécessaires engagements dans le monde, n'a en définitive rien de plus urgent et de plus essentiel à offrir aux hommes d'aujourd'hui que la Bonne nouvelle de Dieu : Dieu existe et il est l'Alpha et l'Omega de notre vie. Nous venons de Dieu et nous allons à Dieu. *Dieu ou rien*, nous rappelait par conséquent, il y a peu, le Cardinal Robert Sarah.

Bien sûr, il y a Dieu et Dieu et il y a en circulation beaucoup de « Dieu » de contrebande. Est-ce une raison suffisante pour prétendre que l'athéisme moderne est en définitive providentiel puisqu'il permet de séparer enfin le seul vrai Dieu, le Dieu de Jésus-Christ, le Dieu « autrement Dieu », du Dieu des philosophes et du Dieu de la religion, tous deux définitivement rangés au magasin des accessoires historiques? Ce serait aller bien vite en besogne. Le catholicisme n'aime guère opposer dialectiquement nature et grâce. De même que la grâce assume la nature et la purifie pour la porter à sa perfection, de même notre Dieu, le Dieu qui s'est définitivement révélé en Jésus-Christ, n'est pas un autre Dieu que le Dieu de la métaphysique et que le Dieu de la religion,

^{*} Cet article reprend une conférence faite par l'auteur au Centre culturel Saint-Louis des Français, le 10 octobre 2016, pour présenter au public : Serge-Thomas BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Parole et Silence, Paris, 2016.

que la Révélation contribue à purifier sans les écarter. Et c'est très heureux, car un Dieu « tout autre », un Dieu qui n'aurait aucun rapport avec la réalité de l'être ou avec l'expérience religieuse commune aurait de fortes chances de n'être qu'une illusion.

C'est donc de Dieu, du Dieu chrétien qui est aussi le Dieu de la métaphysique et de la religion, que *Dieu*, « *Celui qui est* » entend parler. À défaut de pouvoir résumer l'ouvrage, je voudrais simplement mettre en lumière quelques-unes des convictions de fond qui en ont guidé la rédaction, opération d'autant plus nécessaire que quelques-unes sont atypiques dans le paysage théologique contemporain. J'en retiendrai trois :

Première conviction: Rendre à la théologie ce qui est à la théologie. Le thème des perfections de l'être et de l'agir de Dieu ne peut pas être abandonné à la seule philosophie. Il doit aussi être envisagé dans une perspective formellement théologique puisqu'il constitue un aspect essentiel de l'intelligence de la foi, c'est-à-dire de la réflexion chrétienne sur le mystère révélé de Dieu. Cette approche théologique de Dieu considéré dans l'unité de son essence non seulement n'occulte pas la dimension trinitaire du mystère mais elle la rend pleinement intelligible.

Deuxième conviction: Le seul instrument adéquat pour l'intelligence théologique du mystère de Dieu est la métaphysique. En effet, le christianisme n'est pas une gnose. Le Dieu que prêche la foi chrétienne, le Dieu Sauveur, le Dieu de Jésus-Christ, n'habite pas un monde purement intérieur et subjectif qui serait un monde parallèle au monde réel, c'est-à-dire au monde des étants, aussi bien matériels que spirituels, celui-là même qu'étudie la métaphysique dans son ampleur analogique. Il est le Dieu Créateur, la source permanente de l'acte d'être, en qui « nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17, 28). Or, – conviction 2' – dans cette entreprise d'intelligence de la foi en Dieu, les métaphysiques modernes de la subjectivité ne peuvent sans dommage se substituer à la métaphysique de l'acte d'être.

Troisième conviction: Le théologien, par profession, n'est pas un génie solitaire mais un humble maillon dans une tradition théologique qui le précède et le porte. Conviction 3' : si tel est le cas, alors le commentaire est une des formes privilégiées que prend l'exercice de la théologie. Conviction 3'' : le texte qui fait autorité et demande à être commenté a été rédigé au XIII^e siècle : il s'agit de la *Summa theologiae* de saint Thomas d'Aquin. Ce qui appelle, bien entendu, quelques justifications complémentaires.

Reprenons chacun de ces points.

1/ « Le grand problème de l'Occident, poursuivait Benoît XVI dans le discours à la Curie déjà mentionné, est l'oubli de Dieu. [...] En définitive, j'en suis convaincu, chaque problème particulier peut être ramené à cette question. » Dieu, tel qu'il se donne à connaître dans la création et dans l'histoire du salut en Jésus-Christ, est le centre de toute notre foi. Il est donc aussi au cœur de la théologie en tant qu'intelligence de la foi. Saint Thomas d'Aquin l'explique dans la toute première question de la *Somme de théologie* : quelle que soit l'extrême diversité des thèmes que le théologien est amené à traiter, l'unique objet formel de la théologie, celui qui lui confère unité et spécificité, est Dieu lui-même. Tout en théologie est envisagé *sub ratione Dei*, c'est-à-dire du point de vue de Dieu, par rapport à Dieu, en vue d'une meilleure connaissance de Dieu. Rien d'étonnant, par conséquent, si Dieu occupe la première place dans l'architecture de la *Somme de théologie*. Il en est le cœur. Or, tout part du cœur et tout revient au cœur. Au risque d'horrifier mes confrères moralistes, je pense en effet que les questions explicitement consacrées à Dieu, c'est-à-dire les questions 2 à 43 de la *Prima pars* (et non la *Secunda pars*, comme on le dit parfois) constituent le noyau actif de toute la *Summa theologiae*. Pour deux raisons. D'abord parce que connaître Dieu est pour saint Thomas la finalité même de la théologie : il s'agit, à notre petite mesure, de rien moins que participer à la science de Dieu, c'est-à-dire voir toutes choses comme Dieu les voit, à savoir à partir de Dieu et en vue de Dieu. La seconde raison est que le traité de Dieu contient synthétiquement toute la *Somme*, à la manière dont le germe contient déjà toute la plante. En effet, les thèmes développés dans le *De Deo* tout à la fois (selon l'ordre logique de l'exposition ou *ordo expositionis*) fondent et éclairent l'enseignement des autres parties de la *Somme* et (selon l'ordre de la découverte ou *ordo inventionis*) s'élaborent à partir des thèmes qu'elles traitent, en recueillant le suc. Un exemple. Dans la q. 21 de la *Prima pars*, l'Aquinate traite de la justice et de la miséricorde en Dieu. Il y énonce de façon synthétique certains principes (par exemple, le principe de la subordination de la justice à la miséricorde) qu'il met ensuite en œuvre pour rendre raison de la manière dont Dieu gouverne l'Univers en général et conduit l'histoire du salut en particulier. Mais, en même temps, ces principes ne tombent pas du Ciel. Ils ne sont pas des *a priori* philosophiques mais, selon l'*ordo inventionis*, ils sont le fruit de la méditation croyante de l'histoire du salut, entre autres du mystère pascal où justice et miséricorde s'articulent merveilleusement pour notre salut, Dieu nous faisant dans le Christ Jésus la miséricorde de pouvoir réparer en justice notre péché.

Ces questions consacrées à Dieu se répartissent en deux ensembles : l'étude des perfections communes aux trois personnes de la Trinité (*De Deo ut uno*) précède l'étude de ce qui est propre à chacune d'elles (*De Deo ut trino*). Cette distinction a été très mal comprise. Le néothomisme – par néothomisme, j'entends la figure qu'a prise la tradition thomiste entre le milieu du XIX^e siècle et, disons, le milieu du XX^e siècle – a eu pour objectif principal, dans une perspective apologétique, d'élaborer à partir de saint Thomas une philosophie alternative aux philosophies de la modernité, jugées responsables de la sécularisation de la culture. Dans ce contexte, saint Thomas a été lu à travers des lunettes surtout philosophiques, de sorte qu'on en est insensiblement venu à penser que les questions sur l'essence divine commune aux trois personnes (dont de nombreux aspects sont effectivement accessibles à la raison naturelle) étaient un avant-propos philosophique à la théologie proprement dite, qui commencerait, quant à elle, avec les questions sur la Trinité. Cette lecture est tout simplement fautive. Qu'on m'entende bien. Je ne conteste aucunement la possibilité (ni même, peut-être, la nécessité) d'une théologie philosophique, c'est-à-dire d'un discours philosophique sur Dieu à la lumière de la raison naturelle. Je dis simplement que les questions 2-26 ne sont pas *ut sic* un traité de théologie philosophique ou naturelle. Elles n'ont rien d'un kyste philosophique incrusté dans la *Somme... de théologie*. Elles sont, de part en part, théologiques.

Allons plus loin. Non seulement la distinction thomasienne entre le *De Deo uno* et le *De Deo trino* n'a pas signé la mort de la théologie trinitaire, comme l'en a accusé K. Rahner, mais l'attention théologique portée à l'unique substance divine est nécessaire à l'équilibre de la théologie trinitaire elle-même. D'une part, les processions trinitaires du Fils et de l'Esprit ne se comprennent qu'à la lumière des perfections communes que sont la connaissance et l'amour en Dieu. D'autre part, l'unité de la Trinité n'est pas une unité recomposée à partir d'une diversité initiale qui serait absolument première mais serait réduite ensuite à l'unité, par exemple, par les liens de la communion d'amour. Elle est plutôt une unité « originaire » fondée sur la consubstantialité, c'est-à-dire sur le fait que les trois personnes sont l'unique substance divine.

2/ Un des phénomènes les plus troublants dans la pensée chrétienne contemporaine est le retour d'un certain dualisme ou gnosticisme. Il s'infiltre par deux endroits. Tout d'abord, bien sûr, à travers la question lancinante du mal, qui a été et demeure le lieu naturel d'émergence du dualisme. Aujourd'hui,

pour innocenter Dieu de toute complicité avec le mal, on juge nécessaire de restreindre sa Providence et on le déclare impuissant (et donc innocent) devant une nature matérielle, corporelle, qu'il ne contrôle pas (et dont on voit mal, par conséquent, comment il pourra la sauver intégralement). Mais le dualisme résulte aussi de la sécularisation du cosmos induite par la culture scientifique. Comme le pape Benoît XVI l'a souvent fait observer, la culture contemporaine tend à présenter les « sciences (dures) » comme le seul discours *rationnel* possible sur la nature. Or, dans ce discours, Dieu n'a aucune place. À juste titre d'ailleurs, puisque Dieu n'est pas un principe d'explication physique. La tentation est grande alors pour les croyants d'abandonner le cosmos à l'athéisme et de mettre leur Dieu à l'abri dans un « ailleurs », un monde parallèle sans rapport avec la nature, par exemple le monde de la pure subjectivité ou celui de l'éthique. Il faut résister à cette tentation. Un autre regard sur la nature, non moins rationnel que celui des sciences, est possible et même absolument nécessaire : un regard qui, selon la formule de l'encyclique *Fides et ratio*, dépasse les phénomènes en direction du fondement : le regard métaphysique. Or la métaphysique, elle, ne peut faire l'économie de Dieu, car si Dieu n'est pas un principe d'explication physique, il est la Cause première qui, sans en faire partie, soutient tout l'ordre métaphysique de l'*ens commune*.

Mais il y a métaphysique et métaphysique. W. Kasper, dans son *Dieu des chrétiens*, distingue d'une part « la définition de l'essence divine dans l'horizon de la métaphysique occidentale », dont l'*Ipsium Esse subsistens* de saint Thomas est le modèle, et d'autre part « la définition de l'essence divine dans l'horizon de la philosophie moderne de la liberté », qui ne pense plus la liberté comme une perfection de l'être mais qui pense l'être sur l'horizon de la liberté. Les préférences du théologien allemand vont clairement à la seconde approche. Le thomisme a sans doute beaucoup à gagner à intégrer certains aspects de ces philosophies modernes de la subjectivité. La personne humaine est, en effet, une forme excellente de la perfection de l'être dans laquelle l'acte d'être, irréductible au simple fait d'exister, dévoile toute sa profondeur intensive. Mais la personne n'est pas le tout de l'être, de sorte que la métaphysique ne peut se réduire ni à une anthropologie fondamentale ni à une philosophie de l'esprit ou de la subjectivité.

Il est très significatif que saint Thomas choisisse d'entrer en métaphysique non par la porte très-noble de la subjectivité mais par celle, très-prosaïque, de la physique, science de l'être corporel. À la différence des arguments qui prennent leur point de départ dans la subjectivité humaine (au risque de n'en jamais

sortir), les cinq voies de saint Thomas vers l'existence de Dieu partent toutes de données « physiques » à portée métaphysique : il y a du mouvement, il y a de la contingence, il y a de la finalité dans la nature... Cette option ne découle pas d'un « physicisme » que l'on reproche parfois à tort au thomisme (le physicisme consistant à penser la totalité de l'être en fonction des seules catégories de l'être corporel, au risque de manquer la spécificité de l'esprit), mais elle est l'effet d'une double conviction : *primo*, l'esprit humain en sa condition charnelle est ordonné au réel extra-mental avant d'être son propre objet et, *secundo*, l'être est plus universel et fondamental que la « conscience ». Voilà pourquoi le discours analogique sur Dieu doit partir de l'être et des catégories ontologiques plutôt que de la conscience et des catégories phénoménologiques de l'intersubjectivité. On évite ainsi le risque de l'univocité (et, partant, de l'anthropomorphisme), car plus la base sur laquelle s'élève le discours analogique est universelle, mieux elle respecte la transcendance de Dieu.

W. Kasper objectait toutefois que les catégories modernes de la subjectivité (liberté, historicité...) étaient davantage en phase avec les catégories bibliques que l'approche ontologique thomiste. À quoi on peut répondre que, comme semblent le confirmer les orientations actuelles des recherches bibliques, l'enseignement de la Bible ne se laisse pas réduire, comme on l'a cru naguère, à une réflexion sur l'histoire des alliances. L'enseignement des sages inspirés sur Dieu comme Créateur et Providence, sur le cosmos et la condition humaine, y occupe une place non moins décisive. La Bible est bel et bien grosse d'une métaphysique implicite. En outre, contre la thèse aujourd'hui dépassée d'une opposition dialectique entre pensée biblique et pensée grecque, il est légitime de tenir qu'il existe une certaine correspondance entre cette métaphysique biblique implicite et la métaphysique grecque, revue et corrigée par saint Thomas. Un exemple. On s'étonne que la toute première perfection de Dieu dont traite saint Thomas soit une notion qui n'apparaît jamais comme telle dans l'Écriture, mais qui est par contre au cœur du néoplatonisme, à savoir la simplicité ou absence de composition, perfection propre du Principe. Mais dès qu'on comprend ce que signifie la simplicité – à savoir le fait que Dieu ne soit pas composé en lui-même ni n'entre en composition avec quoi que ce soit – on saisit aussitôt qu'avec ce thème, saint Thomas pose d'emblée, comme condition de tout discours sur Dieu et comme raison de ses limites, l'absolue transcendance de l'Unique, du trois fois Saint. Rien de plus biblique.

3/ J'en viens à ma troisième conviction. L'étude du mystère de Dieu prend dans *Dieu*, « *Celui qui est* » la forme, souple, d'un commentaire des

questions 2-26 de la *Prima pars*, genre littéraire qui fut surabondamment pratiqué du XVI^e siècle jusqu'au milieu du XX^e, mais qui depuis a été relégué aux oubliettes. La prétention de ressusciter ce genre littéraire, exsangue sinon défunt, exige donc quelques justifications. Tout découle, en fait, de la conviction selon laquelle la théologie, à la différence, par exemple, des sciences expérimentales, n'évolue pas par manière de révolutions, de « tournants » ou de ruptures, c'est-à-dire moyennant des changements radicaux de paradigme. Elle progresse plutôt par manière de développement homogène, c'est-à-dire comme une tradition vivante.

Il s'ensuit que le théologien est par profession un commentateur. Il est ce « scribe » que l'Évangile compare « à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux (*nova et vetera*) » (Mt 13, 52). Cette opération implique pour le théologien thomiste deux moments distincts quoique connexes. *Primo*, il doit approfondir les racines, c'est-à-dire les principes mêmes de saint Thomas, grâce, entre autres, à la méthode historico-critique. *Secundo*, il doit actualiser ces principes en y rattachant les nouveaux aspects de la vérité qui apparaissent au cours de l'histoire soit en vertu du développement interne de la tradition thomiste, soit en raison du ressourcement biblique et patristique de la théologie, soit, enfin, à cause des défis et provocations qui proviennent du mouvement de la culture contemporaine.

Cette conception de la théologie comme tradition conduit à accorder une certaine place à ceux qu'on appelle les « commentateurs », comme Jean Cabrol, Cajetan, Domingo Bañez ou Jean de Saint-Thomas. Certes, comme Étienne Gilson l'écrivait plaisamment à Jacques Maritain, « la légende, accréditée par certains papes, que l'école dominicaine ne s'est jamais écartée de la doctrine du Maître [...] suffit à prouver que l'infailibilité pontificale a des limites », mais ces écarts sont le risque de la vie et certainement pas une trahison si radicale de saint Thomas qu'il faudrait rejeter en bloc, par principe, toute la tradition thomiste. Je soupçonne d'ailleurs que cette diabolisation des « commentateurs » par un certain intégrisme thomasien correspond à une vision très moderne, déjà en œuvre avec la Réforme protestante, où le « retour aux sources » est conçu comme une mise entre parenthèses de la tradition, toujours suspecte d'impureté.

Je suppose donc qu'au-delà de la caducité de bien des conclusions particulières, les principes fondamentaux de saint Thomas d'Aquin sont encore valides au XXI^e siècle. Mais que faites-vous, me dira-t-on, des grandes ruptures

de la modernité (la première rupture étant précisément de penser désormais l'évolution comme rupture!)? Je concède sans difficulté que les ruptures intervenues dans ce que Charles Taylor appelle « l'imaginaire social » font que nous ne pouvons plus ressentir les choses comme les ressentaient les Anciens. La rupture est définitive: les révolutions scientifiques, la culture technique, la mise en place des sociétés démocratiques... tout cela a très profondément modifié notre psychologie collective et individuelle, la manière dont nous nous percevons nous-mêmes, dont nous voyons les autres et le monde qui nous entoure. Nous ne *ressentons* plus comme les Anciens... mais nous pouvons toujours penser comme eux. Il ne s'agit pas d'isoler la métaphysique dans un ciel empyrée immuable, comme si le monde de la culture pouvait bien tourner sans que le métaphysicien en soit le moins du monde affecté. *Stat metaphysica dum volvitur orbis!* Il reste que la métaphysique, parce qu'elle vise et atteint une certaine vérité stable de l'être au-delà des phénomènes, n'est pas emportée dans le flux du temps, ballottée au gré des révolutions scientifiques et des tourments culturels. Une théologie qui s'efforce de rendre raison du mystère de Dieu en utilisant l'instrument métaphysique n'est donc jamais obsolète.

Je voudrais conclure par une note plus personnelle. Il est difficile de parler de Dieu. Je ne fais pas ici référence à la difficulté épistémologique qui tient à la transcendance de l'Objet et aux limites incompressibles de notre pauvre intelligence devant sa surintelligibilité. Je parle de la difficulté de nature spirituelle qu'engendrent les désaccords théologiques profonds qui peuvent se faire jour paradoxalement à propos de ce qui devrait au contraire nous unir davantage. Je distingue la question du désaccord entre théologiens et la question de la responsabilité morale du théologien à l'égard de ses frères croyants.

Je considère mon expérience à la Commission théologique internationale depuis 2004 comme une grande grâce. Non seulement se frotter à d'autres théologiens est un excellent antidote contre la maladie de la singularité et de l'idiosyncrasie, si commune chez les intellectuels, mais la recherche du consensus constitue en elle-même un très bel exercice spirituel. En même temps, le consensus a ses limites. Il est en effet des sujets qui fâchent, des questions que nous évitons poliment d'aborder parce que nous pressentons qu'elles mettront à vif des divergences qui touchent aux convictions les plus intimes, en particulier toutes les questions liées au problème du mal, au péché originel ou à la théologie de la grâce. Il est très significatif qu'un des rares projets de document de la Commission théologique internationale qui n'ait pas abouti – c'était à la fin des années 1990 – soit celui qui devait traiter de « Dieu dans

le contexte de la culture contemporaine ». On s'est contenté de publier, sous le titre *Dieu la Bonne Nouvelle*, diverses contributions sans parvenir à un document unifié.

Dans ce contexte, il faut, me semble-t-il, tenir ensemble deux choses: premièrement, les certitudes surnaturelles de la foi et les convictions théologiques, qui restent des convictions humaines, ne se situent absolument pas sur le même plan, de sorte qu'un désaccord théologique ne remet aucunement en cause la communion profonde dans la foi et dans la charité. Deuxièmement, il faut se garder néanmoins de réduire les thèses théologiques à de simples opinions ou à l'expression de « sensibilités diverses ». Une thèse théologique prétend, dans son ordre, à la vérité... théologique.

Beaucoup plus délicate est la question de responsabilité morale du théologien à l'égard de ses frères croyants. Chacun de nous a sa « théologie portative », je veux dire que chaque croyant a sa manière personnelle de se représenter Dieu, tout en sachant que Dieu est au-delà de cette image. Cette « image de Dieu » est le fruit de son histoire, personnelle et unique. Elle se façonne en particulier au cours du grand combat de la foi, au gué du Yabboq, que chaque homme dans sa nuit doit mener face à l'incommensurable mystère du mal et du silence de Dieu. Cette « image de Dieu » est une sorte de synthèse, plus ou moins stable. Elle intègre normalement les vérités essentielles de la foi commune de l'Église, puis les expériences personnelles réfléchies, mais on y trouve aussi des représentations culturelles, des idées philosophiques ou théologiques, qui mêlent souvent le vrai au moins vrai. Or tout discours théologique sur Dieu peut remettre en question et déstabiliser cette « image de Dieu » intimement liée à l'expérience croyante de chacun. Ainsi, on peut être amené à critiquer certains discours qui, bien que désormais largement répandus dans la prédication commune, sont des facilités apologetiques dangereuses à long terme ou de sérieuses erreurs théologiques. Du type: « Dieu n'est pour rien dans le mal puisqu'il souffre avec nous »; ou encore: « Dieu s'efface humblement pour que nous soyons libres », comme si Dieu était notre concurrent ou comme si notre liberté était une cause première, un « petit dieu », sur le même plan que Dieu... Quand ces discours font corps avec l'image de Dieu que chacun se forme pour avancer tant bien que mal sur les chemins ardu de la foi, il est clair qu'il ne faut pas y porter le bistouri de façon irresponsable, avec le risque d'ébranler notre prochain par un discours théologique qu'il n'est pas actuellement en mesure d'accueillir comme tel. Saint Paul disait: « Si un aliment devait causer la chute de mon

frère, je me passerais de viande à tout jamais, afin de ne pas causer la chute de mon frère » (1 Co 8, 13), ce frère pour lequel le Christ est mort. La charité est la règle suprême. Pourtant saint Paul ne renonce pas à la vérité et il continue à prêcher la liberté que le Christ nous a acquise. Mais il s'adapte provisoirement à l'état provisoire de la foi de son frère.

Je dirai qu'ici, pour la question qui nous occupe – à savoir les divergences de fond sur la théologie du mystère même de Dieu –, le livre est un admirable instrument. Un livre n'est jamais importun. Il ne s'impose pas. On l'ouvre, on le ferme, on y réfléchit, on y revient. Les idées qu'il contient font leur chemin dans l'esprit du lecteur, soit qu'il les assimile et en fasse son miel soit qu'il en secrète les antidotes. Le livre respecte le temps de la maturation intellectuelle et spirituelle. Je conclus donc par un précepte qui ne pourra que réjouir éditeurs, libraires et bibliothécaires : « Mes frères, lisons-nous les uns les autres. »

Serge-Thomas BONINO, OP

Pourquoi un corps si humain ?

1. Introduction

« Le corps est fait pour l'âme, et non l'âme pour le corps. » Une telle affirmation est précieuse, si on demande pourquoi notre corps est-il si humain. Pourquoi notre corps est-il ainsi et pas autrement ? Il ne s'agit pas ici d'une description du corps, mais rien de moins que d'une tentative de rendre raison du corps humain.

Nous parlons du corps vivant, du corps animé, c'est-à-dire aussi de ce qui l'anime, de l'*anima*, de l'âme. Il est en effet impossible de comprendre le corps sans l'âme. Or ce n'est qu'en raison de l'âme que nous pourrions comprendre quelque chose du corps ; autrement dit, si notre corps est ce qu'il est, c'est en raison de l'âme.

À l'encontre de toute forme de dualisme, qui d'un côté ferait de l'âme une substance, et qui d'un autre côté imaginerait le corps comme une substance considérée à part de sa vie, Thomas d'Aquin va définir l'un par l'autre : car, au sens strict, c'est la même *chose*. Et il va le faire en une conception unitaire de l'homme dont on ne connaît guère d'exemple plus audacieux. Je voudrais mettre en lumière ici quelques idées majeures de l'anthropologie de saint Thomas¹, dans l'objectif de rendre raison, si possible, de certains traits saillants de notre corps et de notre vie affective.

2. L'âme fait être le corps

2.1. L'âme comme corporéité du corps

Qu'est-ce que l'âme ? C'est un principe de vie. Qu'est-ce que l'âme humaine ? C'est le principe de vie de ce vivant qu'est l'homme. Ce n'est pas une chose, ce n'est pas un esprit, ce n'est pas un étant (*a being*), mais c'est un

1. L'anthropologie de saint Thomas est élaborée, de manière définitive, sur une période très courte, entre 1266 à 1268. Pour la comprendre, il faut lire ensemble trois textes majeurs, composés au couvent dominicain Sainte-Sabine de Rome : le *Commentaire (sentencia) du livre de l'âme* (1267-1268), qui sert de carrière où Thomas d'Aquin ne cesse de puiser ; les *Questions disputées de l'âme* (1266-1267), qui développent certains thèmes de manière explicite, donc plus aisée, et la *Somme de théologie* I, 75-89 (1266-1268), plus synthétique, plus dense, et donc en un sens plus difficile.

principe: « ce par quoi » nous vivons. Voilà l'expression la plus simple par laquelle commencer: l'âme humaine est « ce par quoi » je marche, ce par quoi je me nourris, ce par quoi je perçois des couleurs, ce par quoi je crains un événement, ce par quoi j'aime, ce par quoi je pense; il est ce principe premier d'où sourdent toutes les opérations vitales. Ce par quoi nous lisons ce texte, ce par quoi nous conduisons une voiture, ce par quoi nous écoutons, ce par quoi nous comprenons, ce par quoi nous vivons, ce par quoi nous *sommes*.

De ce principe premier de la vie qu'est l'âme, Aristote a donné une définition technique: l'âme est une forme « qui est l'acte premier d'un corps organisé ayant la vie en puissance² ». Cette définition implique notamment qu'on ne peut parler de l'âme sans faire référence au corps: une tentative de définir l'âme, mais qui omettrait le terme « corps » dans sa définition, serait suspecte: il y a fort à parier qu'elle parlerait d'un esprit, d'une substance spirituelle, de tout..., sauf d'une âme. Mais il serait encore plus suspect de parler du corps humain sans évoquer son âme: en réalité, même si elle n'est pas un corps, l'âme est forme d'un corps: elle fait partie de l'essence du corps animé. Elle n'est pas un corps, mais quelque chose du corps, si bien qu'on ira jusqu'à tenir que l'âme est la « corporité du corps³ ». De manière lapidaire: l'âme est ce par quoi le corps est corps.

Par conséquent, lorsqu'on pose la question « Qu'est-ce que le corps de l'homme? », la perspective risque d'être un peu biaisée, puisque le corps n'a pas d'être en lui-même. En effet, il n'y a pas d'être du corps humain: seul le *composé* est, et il est par l'âme, dont il reçoit toute sa détermination. La personne humaine est un tout ou, mieux encore, un *composé*; elle est un composé d'âme et de matière, totalement âme et totalement corps.

Demander comment l'âme et le corps sont unis est donc une fausse question: d'où la phrase détonante d'Aristote: « Il ne faut pas chercher s'il y a unité entre l'âme et le corps, pas plus qu'entre la cire et l'empreinte⁴. » Très exactement,

2. ARISTOTE, *Traité de l'âme* II, 1, 412 a 29-30. Pour une explication détaillée de cette définition, et la raison pour laquelle on trouve en réalité deux définitions de l'âme dans ce livre d'Aristote, cf. Dominique PIGNAT, « Définition de l'âme chez Aristote », *Nova et vetera* 92/1 (2017), p. 19-29.

3. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils* IV, chap. 81, 2.

4. ARISTOTE, *Traité de l'âme* II, 1, 412 b 6-7, reprise par Thomas d'Aquin: « Unde non oportet querere si unum est anima et corpus. » THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, 76, 7. Sur ce point, Thomas d'Aquin renvoie à un passage de la *Métaphysique* d'Aristote, difficile, car il suppose qu'on ait préalablement clarifié ce qu'est l'unité transcendantale: « La cause de toutes les erreurs a été de rechercher la raison unificatrice de la puissance et de l'acte (...). En fait, la matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, mais en puissance d'un côté, et

l'âme n'est pas unie au corps, comme si ce dernier était quelque chose d'autre: elle est unie à la *matière*, pour constituer ce corps-vivant-là.

Mais cela vaut pour tous les vivants. Il faut donc tenter de cerner exactement l'originalité du corps *humain*. Lorsqu'on dit de ce chien qu'il existe (subsiste), on entend la substance individuelle de ce chien vivant, avec sa matérialité, ses os, sa chair, ses poils et son principe de vie, son âme. Jamais nul ne dira que « l'âme de ce chien » est subsistante, c'est-à-dire qu'elle existe par elle-même. Aussi Thomas d'Aquin prend-il grand soin de clarifier que les âmes des bêtes ne sont pas subsistantes⁵. La conséquence en est leur corruptibilité: le principe qui est l'acte de leur corps vivant, leur âme, disparaît sitôt qu'il meurt. Comme le chantait Jacques Brel, « le petit chat est mort »; il ne reste rien de lui, qu'une nostalgie peut-être chez nos « vieux » qui s'en souviennent.

Tandis que, par opposition, l'âme humaine est subsistante par soi. En effet, si l'homme n'est pas un ange, c'est-à-dire une substance spirituelle, il n'est pas non plus une bête. Sans rien perdre de l'enracinement animal de l'homme, tout l'effort de saint Thomas vise alors à mettre en lumière une différence de *nature* entre l'homme et les bêtes. En raison de son âme subsistante, l'homme n'est pas seulement un animal supérieur, il est un animal *autre* (de même son corps n'est pas simplement plus complexe, il est un corps *autre*).

Pour montrer que l'âme de l'animal humain est subsistante, mais que celle des bêtes ne l'est pas, saint Thomas s'appuie sur la spécificité de l'acte intellectuel: celui-ci consiste, par abstraction, à dégager l'essence des réalités matérielles de leurs conditions matérielles d'existence. L'intellect humain saisit les rapports en tant que tels, dégagés de leur ancrage dans le concret. À l'inverse, la connaissance dont disposent les bêtes reste incapable de dégager l'essence d'une chose, et donc de la penser. Certains animaux supérieurs saisissent certes des rapports entre les choses, mais ils les saisissent toujours engagés dans des contextes particuliers. Ils ne les saisissent pas en tant que tels; bref, la bête ne pense pas l'universel. C'est parce qu'elle peut saisir l'universel, sans matière, que l'âme humaine peut être dite immatérielle; par conséquent, elle possède l'existence par soi: « L'âme humaine est subsistante. » Cependant, elle n'est pas une substance.

en acte de l'autre. Demander, par conséquent, comment elles s'unifient, revient à rechercher la cause de l'unité, et pourquoi ce qui est un est un », ce qui est absurde. ARISTOTE, *Métaphysique* VIII, 6, 1045 b 16-23.

5. Cf. *Somme de théologie* I, 75, 3.

Si la pensée cartésienne nous a habitués à penser d'un côté l'âme comme une substance, et de l'autre le corps comme une autre substance, matérielle, et étendue (réduisant d'ailleurs le corps à ses propriétés quantitatives) et fonctionnant comme une machine ou un automate, c'est aux antipodes que se dirige saint Thomas, pour qui le corps humain n'est pas d'abord par soi un corps, auquel viendrait s'adjoindre une âme. Il n'est pas comme un Pinocchio, constitué en lui-même, et auquel on insufflerait ensuite la vie spirituelle. Ce n'est pas ainsi que ça se passe : en réalité, le corps humain n'est rien sans la seule âme qui soit, une âme intellectuelle et rationnelle, sensitive et végétative tout à la fois, cause unique de toutes les déterminations organiques.

On en tire la conséquence suivante : le corps n'a donc aucune existence sans l'âme (sans l'âme, ce ne serait plus qu'un corps par équivoque, comme nous parlons des « yeux » de la Joconde). Il n'y a donc pas un corps, ayant par soi la vie en puissance, mais qui n'aurait pas d'âme : c'est au moment où le corps est animé qu'il a la vie en puissance.

Bref, le corps humain et l'âme sont deux faces d'une unique et seule réalité. Âme et corps ne sont pas deux choses, mais une seule : ce corps vivant-ci, dont l'âme est principe formel. Aussi est-il évident que celui qui exerce ses activités vitales, ce n'est pas l'âme, ce n'est pas le corps mais l'individu vivant. Celui qui existe, c'est ce vivant-là, cet organisme doté de vie, cet « étant » (*ens*, *being*, comme on dit « *human being* »).

2.2. La nouveauté de l'anthropologie thomiste

Tout cela, Aristote l'avait déjà clairement établi, et la reprise qu'en fait Thomas d'Aquin lui est redevable. Mais c'est sur un autre point que saint Thomas ajoute sa touche propre, qui en signe l'originalité.

En effet dans le vivant, comme en tout ce-qui-est, c'est-à-dire dans tout étant (*ens*), on trouve deux dimensions à ne pas confondre : premièrement le « ce qui », c'est-à-dire telle substance avec son essence déterminée : en l'occurrence, il est homme ; deuxièmement, le « est », qui fait que cet homme existe véritablement. Telle est la marque de toute créature : tout étant fini est composé de « ce qui » et de « est ».

D'où cette ligne de crête à ne pas quitter. D'un côté, sur son versant essentiel, l'âme n'est pas une substance complète, puisqu'elle ne constitue qu'une partie de la substance humaine. Elle n'est pas une substance spirituelle, elle n'est pas l'homme. De l'autre côté, sur le versant existentiel, elle est par soi. Elle a elle-même une existence qu'elle communique au tout. L'âme humaine n'est certes pas une substance, mais elle est subsistante. Aussi l'exister du corps est-il l'exister de l'âme spirituelle.

Aucun autre vivant matériel, bêtes ou plantes, n'a un principe vital de ce type-là : l'âme d'un chat ne subsiste pas. L'âme humaine en revanche sera d'une facture très originale : c'est elle qui a l'existence ; et cet *esse* spirituel, cette existence spirituelle, elle la *communique* au corps, à tout le corps, à cet être physique-là, à cet homme-ci.

Vivre, pour un homme, c'est donc, jusque dans ses plus humbles activités corporelles, exister selon l'être spirituel de son âme. L'*esse* par lequel l'âme existe est un seul et même *esse*, qui est également celui du corps ; aussi chaque partie du corps humain porte-t-elle comme la marque et la saveur de l'existence spirituelle de l'âme, qui lui assure son éminente dignité. Telle est la noblesse du corps humain, où la splendeur de l'exister spirituel se cache sous l'humble livrée de la matérialité⁶.

On peut faire un pas de plus : l'âme humaine n'est pas seulement cause *formelle* du corps, mais elle en est aussi la cause *finale*.

3. Le corps est fait pour l'âme

Dans cette profonde unité de notre existence, une question se pose légitimement : *pourquoi* notre corps est-il ainsi constitué ? La question est redoutable, car, si ce que nous avons dit de l'âme spirituelle humaine est vrai, il semblerait de prime abord que le corps humain aurait dû être tout différent, et que nous devrions être d'une tout autre facture. Pourquoi en effet faut-il que nous soyons soumis aux maladies ? Pourquoi cette lourdeur épaisse qui interdit la légèreté dont nous rêvons ? Pourquoi vieillir, pourquoi mourir ? Il semblerait que l'homme ne soit pas, dans les faits, constitué de manière optimale : ne devrait-il pas plutôt jouir d'un corps bien plus parfait, qui honore la grandeur de l'esprit humain ? Si son corps était vraiment adapté, ne devrait-il pas être aussi incorruptible que l'âme humaine ? Et nous ferions ainsi l'économie des produits anti-âge, de la chirurgie esthétique, et la pénibilité de la vieillesse nous aurait été épargnée. Le corps aurait correspondu à l'âme, lui aurait exactement obéi, sans mortalité, et sans que le monde extérieur en fût maltraité.

La réponse de Thomas d'Aquin est exactement inverse : le corps humain est admirablement constitué, parfaitement adapté à son office, mais c'est la rançon de cette délicatesse d'être assortie d'un lourd tribut à payer.

6. Il s'ensuit une conséquence importante pour les questions d'éthique biomédicale : comment imaginer qu'on puisse disposer à sa guise de son propre corps, quand on mesure que celui-ci reçoit toute son existence de l'âme spirituelle, subsistante et immortelle ?

Car l'âme n'est pas faite pour le corps, mais c'est l'inverse: le corps est ainsi fait pour le bien de l'âme. Ce principe est décisif. Nous ne vivons pas pour manger, mais nous mangeons pour vivre; nous travaillons pour vivre, et non l'inverse; les sens sont développés de telle manière qu'ils permettent à l'intellect de saisir la vérité, tout comme l'affectivité contribue au libre choix du bien.

4. Pourquoi ce corps si humain ?

Il y a donc proportionnalité entre le corps et l'âme, laquelle ne pourrait être la forme de n'importe quel corps⁷. Non seulement l'âme est proportionnée au corps humain, mais cette âme se proportionne ce corps déterminé.

4.1. La mort et la maladie

On ne comprendra pas l'anthropologie thomasienne si on oublie un instant que l'intellect humain est le plus faible de tout ce qui existe dans le monde de l'esprit, et que la volonté reste d'une extrême fragilité. À l'un et l'autre, il faudra le soutien du corps: l'intellect, pauvre mendiant, va quêter auprès des sens de quoi se nourrir, et la volonté, peinant à tenir le cap de son élan natal, va chercher appui dans les passions, de joie, de colère ou de désir.

L'âme humaine a donc besoin du corps, et elle a besoin de ce corps-ci: la complexion de ce dernier doit donc être suffisamment fine et complexe, le toucher doit être si bien imprégné de tact, la mémoire si exercée et l'imagination si vive, pour que ce corps si humain puisse servir à l'intellect de l'homme. Aucun corps autre que l'humain dans son extraordinaire complexité ne serait donc proportionné aux besoins de l'âme spirituelle.

Mais la rançon de cette complexité, ce sont les problèmes fonctionnels qui se multiplient. Une mécanique complexe se grippe, et lorsqu'un élément est défectueux, c'est l'ensemble qui en pâtit. De même pour ce corps humain (qui bien sûr n'est pas une mécanique, mais un organisme structuré): il est d'autant plus soumis à des vicissitudes qu'il est adapté à l'humanité. L'analogie de la scie est utile. L'artisan choisira le matériau adéquat pour fabriquer une scie, de manière qu'elle soit adaptée à son usage. L'acier ne sera pas de même facture pour une scie à bois ou une scie à métaux, ni les dents de même grandeur: l'adaptation recherchée sera la plus idoine à son usage. Mais l'autre face, c'est la rançon de cette adaptation: le métal se couvre de rouille et se corrompt

7. Par conséquent, l'idée même de « transmigration » d'un corps à l'autre, ou de ce qu'on appelle la « réincarnation », constitue une incongruité anthropologique, proprement aberrante si on imagine de surcroît une transmigration dans un corps d'autre espèce. Ce sont là des « fables », comme on en trouve « *in fabulis pythagoricis* ».

à la longue. Un crayon à papier écrit mieux s'il est moins dur, mais s'use plus vite. Telle est la loi des choses. Ainsi en va-t-il du corps humain⁸: sa magnifique complexion, constituée par et pour l'âme, comporte un lourd tribut à payer, celui de l'usure, de la vieillesse, de la maladie et de la mort.

Quant à la mort, celle-ci est naturelle. Toujours scandale pour une âme immortelle, elle est la rançon de la naturalité du corps. Elle n'est pas « salaire du péché ». Plus précisément, la nature humaine ne change pas en elle-même; ce qui se modifie, c'est son état existentiel. La distinction entre substance et *esse* joue à nouveau à plein. Adam et Ève, précise Thomas d'Aquin, ne jouissaient pas d'une nature différente de la nôtre, mais ils vivaient dans un état où, par un don spécial de la grâce, leur humaine nature était surélevée jusqu'à ne pas mourir. Par *nature*, ils étaient soumis à la mort; *gracieusement*, ils en furent préservés. Le péché des origines ne les a pas transformés en mortels: il leur a fait perdre ce don et les a rendus à leur mortalité. C'est dans ce sens que, par le péché, la mort fut introduite.

Dans ce sens la mort est-elle *naturelle*, au sens de conforme à ce qu'est l'être humain, et jamais nul homme n'aura vécu dans un état existentiel de concorde naturelle: il n'existe pas d'état de nature pure. Mais notre situation humaine n'empêche pas que, par un don de grâce, Dieu surélève notre nature pour remédier à la mort. C'était le cas des premiers parents, c'est notre cas, en bien meilleure situation finalement, en raison de la rédemption et de la résurrection. Mais ici, l'anthropologie philosophique devient alors une anthropologie chrétienne.

4.2. La main et la non-spécialisation

C'est pourquoi, en outre, ce corps humain n'est pas trop spécialisé. L'intellect, en effet, est ouvert à l'universel du vrai, et la volonté est disposée au bien universel. Le corps humain en porte la marque visible. Il n'est pas, comme celui d'autres animaux, couvert naturellement de poils, mais il doit artificiellement se vêtir grâce à l'industriel tissage. Il n'a pas de sabots qui le protègent pour la marche, mais l'homme confectionne lui-même ses souliers. Il n'a pas de puissants moyens naturels de défense, mais l'homme en produit de bien plus efficaces pour se protéger. Il n'a pas d'organes hyper spécialisés,

8. Les autres organismes sont bien sûr aussi soumis à cette loi de la corruption, mais ils sont intégrés à l'ordre naturel. Chez l'homme, en raison de son âme immortelle, en raison de l'*esse* spirituel de l'âme communiqué au corps, la corruptibilité de ce dernier lui fait violence, et sera toujours un scandale.

mais la main fait fonction « d'organe des organes » : ses produits confectionnés seront infiniment variés pour des usages en nombre infini. Le corps humain est ainsi constitué, parce qu'il est humain justement⁹.

4.3. *Le toucher*

Thomas d'Aquin réserve peu de place à ce qui retiendrait beaucoup les philosophes, en particulier au fonctionnement et à la portée des sens externes. On connaît cependant une petite phrase concernant le toucher, et qui a fait sourire des générations de lecteurs lorsqu'ils découvraient, goguenards, les lignes suivantes : « Et c'est pour cela que, de tous les animaux, l'homme est doté du meilleur toucher. Et parmi les hommes mêmes, ceux qui ont un toucher meilleur ont un intellect meilleur. Le signe en est que "nous voyons que les hommes aux chairs tendres sont bien doués pour l'esprit", comme le dit le deuxième livre *De l'âme*¹⁰. »

Il est remarquable que, sur le plan des sens externes, ce soit la compétence du toucher qui démarque l'homme des autres animaux, et non la vue ni l'odorat. La raison en est que, en l'homme seul, le toucher peut devenir un tact. Qu'on pense au toucher de balle d'un footballeur ou d'un tennisman, au toucher de clavier d'un pianiste, et l'on comprendra cette profonde remarque. En fait le toucher est répandu sur tout le corps, lequel est lui-même tout entier organe du toucher, contrairement aux autres sens, concentrés dans certains organes. Ce qui a pour conséquence qu'une trop forte déflagration sonore peut rendre sourd et détruire l'ouïe. Tandis que lors d'un choc trop fort, ce n'est pas seulement le toucher qui est détruit, mais le vivant lui-même qui meurt : on voit bien de là que la vie de l'animal (humain) dépend du toucher.

5. *Surélévation des puissances organiques*

5.1. *La spécificité humaine des facultés organiques*

Tout cela, parce que l'âme humaine, forme spirituelle, est la plus noble dans toute la nature : supérieure aux autres, elle donne au corps qui est sien toutes les perfections que les formes inférieures donnent au leur, et elle assume dans son

énergie vitale le pouvoir entier des formes inférieures. Donc l'âme intellectuelle ne se réduit pas à des fonctions spirituelles (intellect et volonté), mais elle inclut encore ce qui est sensitif, affectif, locomoteur et végétatif. Le terme « âme » est donc « analogue », et celui de « corps » également : chaque type de corps reflète des perfections de degré différent, en fonction du mode de vie qui est le sien.

L'âme humaine subsume chacun de ces degrés inférieurs. La vie végétative, sensitive ou affective de l'homme est dès lors plus noble que la vie végétative, sensitive ou affective d'un autre animal, pour la bonne raison que chez l'homme tous ces aspects vitaux sont insérés dans un mode de vie spirituel. La sensation n'y est plus la même que chez une bête (qui peut l'avoir plus performante), car la sensation s'exerce dans le cadre d'une perception du monde, à la fois sensible et intellectuelle.

Il en va de même pour les activités végétatives.

Ce qui permet de fixer le sens du corps humain. La différence de noblesse entre le corps d'une bête et celui d'un homme tient à cette surélévation de sa matérialité en raison de la spiritualité de sa vie. Cette noblesse est repérable au niveau des puissances opérationnelles organiques : la sensibilité de la bête et celle de l'homme, fussent-elles de même structure, sont spécifiquement différentes, en raison de la noblesse de l'âme humaine.

Nous venons de le mentionner pour le toucher, mais on peut l'élargir : il y a une manière humaine de manger, et une manière bestiale de « bouffer » ; il y a une manière humaine d'exprimer l'amour dans le langage des corps, et une manière bestiale de copuler ; il y a une manière humaine d'écouter, d'observer. La mémoire des bêtes peut être performante, celle de l'homme, investie d'intelligence, utilise des moyens mnémotechniques. Son imagination est créatrice. Et, si l'instinct des bêtes les fait déguerpir à la vue de l'ennemi, l'instinct de l'homme revient à sa culture. L'estimative (jugement rapide sur ce qui est utile ou nuisible) devient chez l'homme une cogitative (investie de raison, elle devient plus lente, mais plus ample) : c'est typiquement la faculté que développe le responsable politique, qui a du « flair » pour décider rapidement, avec sûreté et le plus de justice. C'est sur le plan de ces « sens internes » et du « toucher » que se manifeste le mieux la dignité du corps humain.

Et si, en un sens, la question de la sexualité y joue un rôle important, il serait outrancier de lui donner la place presque obsédante qu'elle a pu occuper. Du moins devrait-on se préoccuper aussi de l'imagination, de la mémoire, et surtout des passions humaines.

D'une manière générale, ce ne sont pas les formes qui s'adaptent à la matière, mais la matière qui est organisée afin de répondre aux exigences de

9. Lorsque des cyborgs apparaîtront, et que des puces électroniques remplaceront le fastidieux apprentissage du vocabulaire en langue étrangère, cette néo-spécialisation organique déterminera l'homme à des fonctions plus particulières et moins universelles : à coup sûr, il deviendra plus efficace dans l'usage du vocabulaire, mais pas forcément plus intelligent. Le rêve du trans-humanisme ne se muera-t-il inexorablement pas en infra-humanisme ? L'histoire le dira, mais l'anthropologie thomiste émet de sérieux doutes sur l'aboutissement d'un rêve aussi inquiétant.

10. *Somme de théologie* I, 76, 5.

la forme. Et nous retrouvons notre principe directeur : le corps est fait pour l'âme. Toute interprétation « matérialiste » du corps échoue ainsi à comprendre ce qu'il est, quelles sont ses perfections, et surtout « pourquoi nous avons un corps si humain ». Mais toute interprétation dualiste échoue pour la même raison : si on fait de l'âme humaine une substance spirituelle, alors celle-ci se lie au corps *pour le bénéfice* du corps. Cela est faux. En réalité, c'est pour le bien de notre âme que notre corps est ainsi. Parce que l'âme occupe le plus bas degré des esprits, c'est pour elle que nous recueillons toute l'origine de notre connaissance par l'entremise des sens.

Pareillement pour la volonté et la liberté : la volonté humaine n'est qu'une faculté de l'âme, débilisée et fragile. Pour s'exercer comme volonté, elle va donc chercher appui, et puiser des ressources bienvenues dans l'affectivité ; la combattive (*irascibilis*) et la désirative (*concupiscibilis*) donnent donc plus de vigueur à la volonté, et plus de densité : « Il fallait aussi (...) que l'âme suscîtât, dans l'ordre appétitif, une ascension de la matière, aboutissant à des organes d'émotivité, qui fissent prendre corps à ses volontés affaiblies de substance spirituelle infime ; il fallait que l'inconsistance de sa volonté et de son amour fût renforcée par des passions¹¹. »

5.2. La diversité des organes

Pour couvrir le champ de ce qui lui est propre, plus une forme substantielle est noble, et plus ses opérations et activités doivent être nombreuses et diverses. Corrélativement, étant donné la proportionnalité du corps, cette multiplicité et diversité requiert des membres et des organes complexes et variés : le corps humain doit donc avoir la plus grande diversité organique, susceptible de dépasser les limitations de la matière. Il faut que le corps humain puisse atteindre le plus haut degré de complexité et d'organisation, afin d'honorer l'ampleur (infinie) à laquelle est vouée l'âme humaine.

La nature s'emploie ainsi à développer au mieux les dispositions requises par la richesse opérationnelle de l'âme humaine. Pourquoi donc *ce* corps ? Parce qu'il n'est pas un simple instrument, ayant fonction opérationnelle, mais parce que l'âme en a besoin (en raison de sa faiblesse) notamment pour recueillir les données sensorielles adéquates à la pensée : « Ce n'est pas la forme qui est faite pour la matière, mais plutôt la matière qui est faite pour la forme ; c'est donc à partir de la forme qu'il faut comprendre pourquoi la matière est de tel type, et non l'inverse. Or, comme on l'a établi plus haut, dans

l'ordre naturel des choses, l'âme intellectuelle occupe le degré *le plus bas* dans l'échelle des substances intellectuelles, dans la mesure où elle n'a pas par nature une connaissance innée de la vérité, à l'instar des anges, mais qu'il lui faut la recueillir par le biais des sens à partir des réalités divisibles, comme le dit Denys au septième chapitre des *Noms divins*. Et la nature ne manque de rien dans ce qui est nécessaire ; il *fallait donc* que l'âme intellectuelle non seulement ait le pouvoir d'intelliger, mais qu'elle ait encore le pouvoir de sentir. Or l'action des sens ne se réalise pas sans organe corporel. *Il fallait donc que l'âme intellectuelle soit unie à un corps tel qu'il puisse servir d'organe aux sens*. Or tous les autres sens sont enracinés dans le toucher¹². »

Et on devine une application de ce principe, pour l'embryon humain : l'organisme embryonnaire semble devoir être suffisamment complexe et développé, jusque dans son organogenèse, pour être sujet de l'âme humaine, donc pour être pleinement une « personne humaine ». Ce qui a justifié ces affirmations de Thomas d'Aquin, qui posent problème jusqu'à nos jours : « L'embryon a d'abord seulement une âme sensitive ; une fois que celle-ci a disparu, advient une âme plus parfaite, qui est à la fois sensitive et intellectuelle¹³ », et « l'animal est en effet engendré avant l'homme¹⁴ ». C'est une des raisons pour lesquelles on hésite à tenir que l'embryon est une personne dès la conception. Mais, puisque le corps est finalisé par l'âme, dont il reçoit son dynamisme intrinsèque, il faut néanmoins le respecter dès la conception « comme une personne ».

Nous comprenons un peu mieux le sens du corps humain : non seulement l'âme se sert du corps, mais l'âme *a besoin* du corps, et elle a besoin du corps pour être pleinement ce qu'elle est. Toute attitude qui considère le corps humain uniquement comme corps restera philosophiquement inadéquate.

Parmi les innombrables conséquences de cette anthropologie, je terminerai par une remarque : pour développer l'intelligence, il faut commencer par viser le plus possible l'équilibre du corps. Avant de faire des mathématiques, mieux vaut aller dans la forêt humer les odeurs des arbres et des champignons. Et on ne saurait exagérer l'importance d'un bon équilibre affectif dans la gestion des passions, donc dans la manière d'user de son intelligence et de la volonté.

François-Xavier PUTALLAZ

11. Ambroise GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927, p. 6-8.

12. *Somme de théologie*, I, 76, 5.

13. *Somme de théologie*, I, 76, 3, ad 3.

14. *Somme de théologie*, I, 85, 3, ad 1.

Derrière la barrière du temps
Un cheval glisse à la cime des arbres
Le silence tombe comme la neige
Il y a des nuages au fond de la rivière

La terre disparaît
La rivière descend
Ils ont dû abattre
Le long de la grand route
Des arbres centenaires

Le ciel s'est approché
En haut de la falaise
Les choses vont se taire
Demain il aura neigé

La neige a effacé nos chemins
Il y a un arbre tout au fond du jardin
Nuage léger
Qui n'ose pas bouger

Une échelle oubliée là
Quand l'automne s'en est allé
Nous ne sommes pas au monde

Un souvenir a traversé l'allée
Le temps dure encore
Dans mon sang il y a un arbre
Qui pousse en silence

Derrière l'horizon
De l'autre côté de la nuit
Où s'arrondit
L'éventail des choses
Le reflet d'une main
Se trouve par surprise

Un oiseau a crevé le ciel
Et nous avons vu
Nos chemins trop courts

Pierre DE HEL

JACQUES MARITAIN, EMMANUEL MOUNIER, *Correspondance 1929-1949*, Édition établie, annotée et présentée par Sylvain Guéna, Desclée De Brouwer, Paris, 2016, 468 p.

Cette nouvelle édition, largement complétée, de la correspondance entre Jacques Maritain et Emmanuel Mounier retiendra sûrement l'attention des historiens qui s'intéressent à cette période des années trente et des années quarante, car s'y expriment deux témoins engagés du bouillonnement des idées qui prépareront le monde de l'après-guerre. Au-delà des historiens, les philosophes et les politiques trouveront aussi matière à méditer en suivant le débat que Jacques Maritain et le jeune Emmanuel Mounier entretenaient concernant l'action politique à renouveler et à mener dans les temps bouleversés qu'ils vivaient. Chacun des interlocuteurs de ce débat agissant aussi au nom de sa foi, leur correspondance est un témoignage des diverses formes de fécondité de l'Évangile chez des penseurs chrétiens attentifs aux requêtes du temporel.

Cette nouvelle édition établie, annotée et introduite par Sylvain Guéna comporte 201 lettres au lieu des 133 lettres de l'édition de 1973. Une introduction (p. 9-24) campe le contexte, les acteurs et les thèmes principaux de cette correspondance qui réunit deux philosophes attachés, chacun à sa manière, à la mémoire de Charles Péguy et engagés respectivement dans la défense du personnalisme par leurs livres et les revues qu'ils animent. À la suite de certaines lettres, sont ajoutés en caractères typographiques distincts, quelques

passages tirés des *Carnets* de Jacques Maritain ou bien des *Entretiens* d'Emmanuel Mounier. Ces ajouts sont parfois substantiels : par exemple à la suite de la lettre 5 (p. 34), quatre pages d'extraits (p. 35-38) fort riches concernant la manière d'interpréter le vocabulaire de Péguy qui « donnait aux mots un sens très limité, local ; un mot c'était en général une personne : la politique, c'était Jaurès... » (p. 35). Et tout ce travail d'ajout va de pair avec une annotation d'une grande précision concernant les personnes mentionnées dans les lettres et dans les extraits.

La genèse et les premiers pas de la revue *Esprit*, fondée par Emmanuel Mounier mais élaborée dans un débat vif et régulier avec Jacques Maritain, occupent une place importante voire essentielle dans les échanges épistolaires des deux hommes. Les titres donnés aux regroupements des lettres sont à cet égard très éloquentes : 2. « Autour de la naissance d'une revue (février 1931-août 1932) » ; 3. « Les débuts d'*Esprit* : entre complicités et désaccords (septembre 1932-juillet 1933) » ; 6. « Une condamnation d'*Esprit*? (décembre 1935-juillet 1936) ».

Pour illustrer l'écart qui séparait Emmanuel Mounier et Jacques Maritain au sujet de la revue *Esprit* et la vivacité de leurs échanges, citons quelques passages. Tout d'abord, en février 1931, le projet d'Emmanuel Mounier, tel qu'il le formule au départ, à propos de la création d'une revue « non-catholique, mais où se grouperaient tous les catholiques ayant le sens de la sainteté, de l'art et des idées qu'elle commande ; elle recouvrirait de plus quelque chose comme la présence

d'immensité du christianisme dans le monde, ceux qui sont sur le porche et témoignent du Christ déjà avec ses accents, (...) et ceux qui Le portent en se débattant contre Lui. » (p. 70) Puis les « remontrances » de Jacques Maritain à l'égard d'Emmanuel Mounier dans la lettre du 27 octobre 1932 : « Vous n'êtes pas une revue neutre. Et vous êtes perdu si vous laissez, sous un prétexte ou sous un autre, le moindre germe de neutralité ou d'interconfessionnalisme s'insérer en vous. Votre seule force véritable, nous l'avons dit mille fois, c'est la Foi et c'est l'Évangile. Il faut que ça se voie, il faut que ça soit connu, que ça puisse être dit. » (p. 148) Remontrances suivies, après la publication du deuxième numéro d'*Esprit* qui comporte une attaque contre les catholiques, d'une vive et prompt réaction de Jacques Maritain le 3 novembre 1932 : « J'y ai vu une confirmation cruelle de mes craintes que malgré votre loyauté (dont je n'ai jamais douté, soyez-en bien sûr, et sur laquelle je n'ai jamais cessé de compter !) la logique interne des positions prises ne vous entraîne à placer pratiquement la révolution (spirituelle d'abord, tant qu'on voudra, mais enfin la révolution, chose humaine et "culturelle") avant le Christ. » (p. 158) La réponse d'Emmanuel Mounier ne tardera pas car le 11 novembre 1932 celui-ci écrit à Jacques Maritain : « Nous avons décidé de réagir très vivement (...) de marquer très nettement (je le fais dans le numéro de décembre) que nous sommes les fils de l'esprit avant d'être des partisans de la Révolution. » (p. 164) Et de fait il s'ensuivra la publication dans le numéro de décembre 1932 du « Programme pour 1933 » (cf. p. 173-179) qui affirme nettement le projet d'*Esprit*, lequel prendra clairement ses distances avec l'esprit du communisme. La houlette de Jacques Maritain s'exercera encore pour que soit nettement distingué de la revue *Esprit*, le mouvement de la Troisième Force animé par Georges Izard, ce qui est explicitement signifié dans un

« Avertissement » cosigné par Emmanuel Mounier et Georges Izard en tête du numéro 10 d'*Esprit* de juillet 1933.

Quant à la « possibilité d'une condamnation d'*Esprit* » (p. 320), ou aux « bruits inquiétants sur Rome » (p. 329), car certains donnaient « la condamnation d'*Esprit* pour imminente » (p. 333), elle n'aura pas lieu et Jacques Maritain pourra écrire en mai 1933 : « Je suis bien content des bonnes nouvelles que vous me donnez. Finalement l'alerte aura servi, grâce soient rendues à ce bon Rouillet ! » (p. 346)

Cela dit, les échanges et la collaboration de Jacques Maritain avec Emmanuel Mounier ne se réduisent pas à la seule aventure de la revue *Esprit*. Leur combat pour une société « personnaliste et communautaire » s'enracine et se manifeste en effet dans des convergences, des actions et divers combats que les titres bien significatifs des regroupements des lettres illustrent clairement.

1. « Une rencontre sous le signe de Péguy (1929-février 1931) » réunit un ensemble de lettres qui permettent de suivre les étapes de la mise au point du livre collectif dirigé par Emmanuel Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, publié dans la collection du *Roseau d'Or* de Jacques Maritain.

4. « Nouvelles rencontres et premiers Manifestes (juillet 1933-mai 1935) » ; et 5. « Pour un humanisme intégral : polémiques et engagements (mai-décembre 1935) » regroupent une cinquantaine de lettres où l'on peut constater les échanges réguliers de Jacques Maritain et d'Emmanuel Mounier à l'occasion de la publication de plusieurs numéros d'*Esprit*, Jacques Maritain étant d'ailleurs attentif à ce que ses propres livres soient recensés par des personnes avisées. À cette période encore, Jacques Maritain donne des conseils lors de la naissance du mouvement Communauté de Raymond de Becker proche d'*Esprit*, ou bien il communique

à Emmanuel Mounier les noms de quelques personnes à rencontrer à l'occasion de son voyage à Rome. Ces échanges soulignent surtout que la réflexion de Jacques Maritain qui aboutira à *Humanisme intégral*, et dont la publication chez Aubier sera l'occasion de tractation où Emmanuel Mounier apporte son concours – « j'avais un bonheur paternel de le publier » (p. 346) –, s'est élaborée au plus près des questions concrètes et des tiraillements inévitables que rencontrait Emmanuel Mounier fort attentif aux requêtes du temporel et à l'engagement des chrétiens sur ce terrain.

7. « Autour de la guerre d'Espagne (novembre 1936-février 1938) », puis 8. « Face aux périls (mars 1938-avril 1940) » montrent les convergences mais aussi les inquiétudes des deux interlocuteurs face aux tensions croissantes et aux conflits qui surgissent en Europe : en Espagne puis en Allemagne. Le débat reste toujours franc et la liberté de parole reste entière de part et d'autre. Ainsi pour Jacques Maritain : « Si je vous ai écrit ainsi, c'est que j'enrage d'être classé. Je n'ai qu'une force, l'indépendance de la vérité. (...) Comprenez bien ce que je vous ai écrit des anarchistes. Il y a sûrement chez eux des caractères très nobles, mais aussi des crapules. » (p. 360-361) Et Emmanuel Mounier répond trois jours après : « Il me semble que vous vous êtes ému plus que le texte ne le comportait. Si, il y a un point où je refuse tout aveu ! C'est là où vous croyez que nous nous appuyons sur les anarchistes » (p. 362). Cela dit, leurs lettres évoquent dans un climat de grande confiance certains événements personnels de la vie de Mounier ou bien son projet d'installation à Châtenay-Malabry.

9. « Épilogue : en guise de conclusion (1941-1950) » : après 1940, l'échange de courrier se poursuit encore jusqu'en 1950 (année de la mort d'Emmanuel Mounier), mais l'éloignement de Jacques Maritain qui est aux États-Unis puis à Rome ne donne

lieu qu'à des échanges épars et des envois de courrier-circulaires.

Outre cet ensemble de lettres, les annexes (p. 411-461) comprennent des renseignements sur les sources (p. 433) et surtout des textes complémentaires avec une lettre d'André Rouillet qui fait allusion à la rumeur d'une « condamnation imminente d'*Esprit* » (p. 412-414), lettre à laquelle est associée une coupure de presse sur la guerre d'Éthiopie (p. 415-420), mais aussi un dossier constitué par des échanges de Jacques et Raïssa Maritain, d'Emmanuel Mounier et sa fiancée Paulette avec des correspondants des Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles au sujet de la musique d'Arthur Lourié (p. 420-431) et, pour terminer, un index onomastique très utile (p. 435-461).

BERNARD HUBERT
2 janvier 2018

BERNARD POUDERON, JEAN-MARIE SALAMITO, VINCENT ZARINI (éds.), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Gallimard, Paris, 2016, 1 560 p.

Si tous les textes rassemblés dans ce volume sont déjà connus des historiens et des théologiens depuis longtemps, c'est un événement éditorial majeur que de les voir prendre place dans la collection de la Pléiade, qui se veut accessible à un grand public cultivé.

En ayant désormais en main dans la même collection l'Ancien et le Nouveau Testament, les Écrits intertestamentaires, les Écrits apocryphes et gnostiques précédemment publiés et le présent ouvrage, le lecteur dispose de toutes les sources pour comprendre le christianisme des deux premiers siècles et l'effervescence théologique, littéraire et spirituelle qu'il a suscitée partout où il s'est répandu.

Les textes sont regroupés autour de sept thèmes complémentaires les uns

des autres. Le premier concerne les témoignages que des historiens, intellectuels et philosophes non chrétiens, païens ou juifs, ont rendus à Jésus et ses disciples. Tour à tour, Flavius Josèphe, Suétone, Tacite, Pliny le Jeune, Trajan et bien d'autres encore lèvent ainsi le doute, si régulièrement émis au cours de l'histoire, de la réalité de l'existence de Jésus.

Le second thème aborde la vie des premières communautés ecclésiales, avec leurs professions de foi et formules baptismales, leurs manuels de discipline et des lettres que le canon néotestamentaire n'a pas retenus. C'est là que nous trouvons les deux *Epîtres aux Corinthiens* de Clément de Rome et du Pseudo-Clément de Rome, la *Didachè ou Doctrine du Seigneur transmise par les douze apôtres aux nations*, Le *Pasteur* d'Hermas, quelques lettres d'évêques et, surtout, les fameuses *Lettres* d'Ignace d'Antioche.

Les *Actes et Passions des martyrs chrétiens*, réunis dans une troisième section, nous plongent d'un coup dans la réalité des violences qui se sont exercées sur les premiers chrétiens. « Les récits qui sont ici présentés, affirme C. Bost-Pouderon, appartiennent tous à la première génération des Passions des martyrs et se caractérisent par la simplicité du rapport : ils sont des comptes rendus faits par des témoins oculaires ou des proches, et peuvent s'appuyer sur des actes officiels des procès. » (p. 1232) Polycarpe, Carpos, Justin, les martyrs de Lyon et de Vienne, Apollonios, Perpétue et Félicité sont à jamais les emblèmes de ce courage de la foi.

Les deux thèmes suivants nous conduisent à la littérature apologétique grecque et latine, dont Justin de Naplouse, Athénagore d'Athènes, Théophile d'Antioche, les deux auteurs anonymes des *Epîtres de Barnabé* et *À Diognète*, Tertullien et Minucius Félix sont les ténors. De manière originale, chacun de ces auteurs a voulu prendre par écrit la défense de la doctrine

chrétienne, et des communautés qu'elle rassemblait, contre les accusations, parfois redoutables que leur opposaient les tenants du paganisme et de ses traditions religieuses, avec son mode de vie et sa philosophie. Avec Irénée de Lyon, Hégésippe et Ptolémée, nous abordons enfin les controverses théologiques et doctrinales qui ont eu lieu au sein même du mouvement chrétien. Par la sûreté de sa théologie orthodoxe, *La Démonstration de la prédication apostolique* et la *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* d'Irénée occupent dans cette sixième section le rôle principal.

Enfin, c'est à la méditation de quelques beaux exemples des premières créations poétiques et liturgiques chrétiennes que nous invite la dernière et septième section. C'est avec grand soin que les Auteurs ont dressé en fin de volume une importante *Bibliographie générale*, mais également, au cours des 315 pages de notes et notices historiques et doctrinales qui accompagnent les textes, une série de bibliographies relatives à chacune des sept sections et, à l'intérieur des sections, pour chaque auteur présenté.

Un index des noms, textes anciens et références bibliques, ainsi qu'un index thématique des notions principales présentes dans les textes, les réalités antiques païennes, juives et chrétiennes, et les termes du vocabulaire chrétien le plus courant offrent au lecteur un ouvrage complet qui invite aussi bien à l'étude qu'à la méditation.

JEAN BOREL

FRANÇOIS BOESPFLUG, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Bayard, Paris, 2017³, 565 p.

Malgré deux millénaires d'iconographie et de peinture religieuse chrétienne, l'expression « Dieu et ses images » conserve le goût du paradoxe. Parce que

Dieu transcende toute forme et toute créature, le désir de le représenter ne serait-il tout de même pas une transgression ? La visibilité du Fils de Dieu venu en chair parmi les hommes aurait-elle définitivement et absolument levé l'interdiction formelle du second commandement ?

Même si la richesse des images de Dieu que nous lègue l'histoire de l'art occidental défie toute imagination jusqu'à la saturation, et ce livre remarquable en est le témoin, ces questions sont restées ouvertes jusqu'à aujourd'hui. Elles reviennent même au galop au moment où, comme le dit en conclusion François Boespflug, « l'inconscient visuel des Occidentaux aimerait se libérer du poids d'images qui retardent l'émergence d'un nouveau visage de Dieu, se refaire un œil neuf, un regard critique, une virginité iconographique ».

Et comme il est bien connu qu'on ne peut se libérer en profondeur que de ce que l'on a pris le temps de revisiter avec lucidité, il vaut mille fois la peine de s'attarder sur cette histoire exceptionnelle et inédite à ce jour de l'histoire de Dieu dans l'art.

Au fil des pages et des six grandes périodes que l'Auteur dégage dans l'histoire des perceptions successives de Dieu, la question centrale demeure toujours celle de la figuration du Dieu unique des monothéismes et plus spécialement du Dieu de la foi chrétienne, de ses divers modes, circonstances et conditions de possibilité, de ses normes et réglementations, de ses enjeux et implications.

Bref, cette histoire iconique de Dieu nous permet donc de voir de manière suivie et aussi systématique que possible les diverses « venues » de Dieu dans l'imaginaire humain et dans l'espace pictural, et cherche ainsi à repérer et formuler les lois et les rythmes, la portée et les différents aspects de ces apparitions. « Il importe en effet au plus haut point, dit François Boespflug, aujourd'hui plus que

jamais, que les Européens prennent conscience d'un fait majeur qu'ils n'ont que trop tendance à traiter par prétérition, comme quantité négligeable : *le christianisme latin est le seul des trois monothéismes qui ait toléré, puis accepté, légitimé, suscité et pratiqué une formidable galerie de "portraits" du Dieu unique*. Qui ait osé explorer son mystère intime, son secret. Qui y ait mis autant de talents que d'audace. (...) Mais le plus décisif, ajoute-t-il, est bien que cette figure picturale de Dieu léguée par l'histoire reflète, voire commande encore, la manière de vivre et de sentir, de regarder et d'agir, d'espérer, de se sentir coupable, de suivre un idéal, de croire et d'aimer de centaines de millions de personnes, croyantes ou non, mais très différentes sur ce point de centaines de millions d'autres » (p. 446).

Cet ouvrage, qui est selon l'intention de l'Auteur un manuel d'iconologie unique en son genre et aussi complet que possible, nous fait donc faire l'exercice le plus salutaire qui soit, celui d'une prise de conscience hautement opportune pour l'œcuménisme et le dialogue interreligieux. S'il a été écrit « par un croyant pour les croyants », il ne l'a pas été d'abord pour leur piété et leur édification, dit-il, mais en vue de « la capacité d'avenir » du regard nouveau que les hommes d'aujourd'hui recherchent tant. Il nous livre, de surcroît, « un savoir devenu utile, voire nécessaire, à la paix du monde ».

Pour cette troisième édition, l'Auteur a ajouté une postface intitulée : *L'avenir de Dieu dans l'art, une affaire à suivre*, dans laquelle il tente une rapide évaluation de ce qui s'est passé au cours des dix dernières années. Le constat est tragique. Les deux exemples caricaturaux et provocateurs qu'il tire de couvertures de magazines culturels européens de grande audience constituent, dit-il, « les signaux d'une évolution récente de l'Europe occidentale dans le sens d'une totale liberté d'usage du signifiant Dieu. (...) Du

jamais vu, du moins sous cette forme et en première page, témoignant un raidissement méprisant et agressif qui frappe de plein fouet et conjointement le concept de Dieu et ses signifiants visuels traditionnels » (p. 448).

Les 2 000 notes érudites restent inchangées, de même que les résumés en tête de chaque chapitre, les cinq index (scripturaire, auteurs, artistes, lieux, iconologique) et le glossaire iconothéologique de 260 termes. La bibliographie générale et celle de l'auteur sont mises à jour.

JEAN BOREL

Jésus. L'encyclopédie, Sous la direction de Mgr Joseph Doré et Christine Pedotti, Albin Michel, Paris, 2017, 843 p.

Cette encyclopédie sur Jésus vient à son heure pour répondre à de nombreuses attentes. En effet, entre des études trop spécialisées et des vulgarisations simplistes, il devient de plus en plus difficile de trouver des publications qui offrent une garantie de sérieux tout en étant accessibles à un large public.

C'est pourquoi, le premier but que se sont donnés les collaborateurs de cette encyclopédie est de vouloir offrir, de manière aussi claire et didactique que possible, une belle synthèse des recherches qui sont menées depuis un demi-siècle sur Jésus, sa vie et son enseignement, son enracinement dans la société juive de son temps et l'impact extraordinaire que l'annonce de sa résurrection des morts a eu sur les premiers disciples.

« Soyons clair, dit d'entrée Jean Moutapa : aujourd'hui peut-on encore sérieusement douter de l'existence historique de Jésus ? La réponse est : non. » Si la communauté scientifique n'a certainement pas à établir l'identité divine ou non de Jésus, ou encore la réalité de sa résurrection,

« elle conclut depuis longtemps, et sans la moindre ambiguïté, à l'existence historiquement certaine de Jésus, condamné à mort et exécuté à Jérusalem sous la préfecture de Ponce Pilate ».

En prenant l'œuvre de l'évangéliste Luc comme fil conducteur, puisqu'elle couvre l'ensemble du parcours de la vie de Jésus, cette encyclopédie met en lumière, au fil de 27 chapitres, « comment peut être compris ce que le Nouveau Testament nous rapporte à son sujet, en montrant autant que possible comment et pourquoi il le fait ».

Chaque chapitre est enrichi par des éclairages originaux qui facilitent l'entrée des lecteurs dans la thématique abordée. Chacun se termine également par une « carte blanche », donnée à une personnalité connue, écrivain, historien, philosophe ou psychanalyste, qu'elle soit de confession catholique, protestante ou orthodoxe, juive ou musulmane, voire athée ou agnostique, pour l'inviter à exprimer en toute liberté ce que lui suggère personnellement l'évocation de la figure de Jésus.

En dehors des cartes et des photos de lieux, manuscrits et sites archéologiques, l'ouvrage est magnifiquement illustré par des œuvres d'art diverses, de l'art paléochrétien aux miniatures médiévales, en passant par les vitraux et les icônes, et par un superbe choix de peintures italiennes, flamandes, espagnoles et françaises.

JEAN BOREL

Bourges, sous la direction de Mgr Armand Maillard (Collection : La Grâce d'une Cathédrale), Éditions La Nuée Bleue / Place des Victoires, Paris, 2017, 431 p.

Depuis huit siècles, les visiteurs qui découvrent la cathédrale de Bourges, qu'ils soient humbles priants, promeneurs, esthètes, historiens ou théologiens, se posent les mêmes questions : quels sont la

pensée, les intentions et le but poursuivis par les concepteurs de ce premier grand édifice gothique de France, construit au sud de la Loire ?

En effet, par la majesté de sa façade à cinq portails sculptés, par l'originalité de la nef sans transept qu'elle déploie, par son éblouissant décor de vitraux qui rivalise avec Chartres, la cathédrale Saint-Étienne est le fruit d'un vaste projet intellectuel et spirituel.

C'est à saint Guillaume, premier archevêque inhumé dans le nouvel édifice en 1209, qu'il faut remonter pour entrer dans la conception du monument, reflet de sa vocation ecclésiale particulière. Comme le montrent tour à tour les vingt collaborateurs de l'ouvrage, la cathédrale de Bourges est le résultat d'une histoire complexe qui dépasse le seul déroulement du chantier.

En revendiquant le double titre de « patriarche » et de « primat des Aquitaines », l'archevêque de Bourges tenait à exprimer architecturalement le lien particulier qui l'unissait au saint pontife. C'est ainsi que les maîtres d'œuvre réinterprétaient dans le langage gothique le parti basilical romain à cinq vaisseaux échelonnés définis dès l'époque paléochrétienne, en lui donnant des dimensions inédites. Et leur génie anticipa de surcroît les développements ultérieurs de l'art gothique en réduisant au maximum les maçonneries au profit de la lumière et de l'unification de l'espace intérieur.

JEAN BOREL

PATRICK DEMOUY, *Le sacre du Roi*, Éditions La Nuée Bleue / Place des Victoires, Paris, 2017, 288 p.

De Pépin le Bref en 751 à Charles X en 1825, 76 rois et reines ont été sacrés en France, scellant ainsi l'alliance d'un peuple et de son monarque. Cette histoire de la royauté sacrée, qui a duré plus de mille ans

et marque encore l'identité française, procède en effet d'une vision du monde différente de la nôtre.

Sans idéologie politique ni visée apologétique, Patrick Demouy veut nous faire comprendre le symbolisme profond des cérémonies du sacre des rois, dont la cathédrale de Reims fut le lieu privilégié depuis le baptême de Clovis, et où se sont cristallisés les rituels de l'onction avec le chrême de la Sainte Ampoule et du roi thaumaturge, guérisseur des écrouelles.

Pour la première fois se trouve traduite la liturgie complète du sacre de Charles V, en 1365. Par la précision avec laquelle elle fixe dans leurs moindres détails les différentes phases du cérémonial, elle en constitue la synthèse la plus achevée et la plus intéressante.

Une iconographie en couleurs exceptionnelle permet de visualiser chaque étape de l'intronisation, avec les objets, les vêtements et les insignes qui étaient remis. Ce remarquable essai historique destiné à un grand public a été récompensé du prix Provins-Moyen-Âge.

JEAN BOREL

ALAIN CORBIN, JEAN-JACQUES COURTINE, GEORGES VIGARELLO (éds.), *Histoire des émotions*, Volume 1 : De l'Antiquité aux Lumières ; Volume 2 : Des Lumières à la fin du XIX^e siècle ; Volume 3 : De la fin du XIX^e siècle à nos jours, Seuil, Paris, 2016-2017, 550 p. + 480 p. + 619 p.

Qu'y a-t-il de plus universel et de plus constant que les émotions ? Émois, inquiétudes, jubilations, peurs, douleurs, passions amoureuses, colère, tristesse, déceptions, plusieurs fois par jour la vie humaine, dans quelque civilisation que ce soit, peut en être affectée de mille et une façons. Vivre, n'est-ce pas essentiellement réagir aux multiples événements qui surviennent quotidiennement ?

Cependant, si les émotions sont universelles et semblent être comprises par tous immédiatement, elles n'ont pas toujours été ressenties de la même manière suivant les époques. Leurs variations sont infinies selon les individus, les cultures, les sensibilités. « Elles ont leurs états, leurs modulations : elles se déclinent, se singularisent, révélant un émiettement de possibles au-delà de leur ample existence générique. »

« Notre ambition, disent les trois éditeurs dans l'introduction, est de suivre pas à pas la présence de l'émotion dans l'histoire, de mesurer l'épaisseur qu'elle peut donner au temps, son impact sur la sensibilité, la couleur, la tonalité de chaque ensemble culturel. La vision historique est ainsi au cœur du projet : varier les angles d'approche, déceler des univers impensés, révéler des cohérences là même où l'affect semblait négligé. (...) L'histoire des émotions rejoint ainsi celle de la lente construction de l'espace psychique dans la conscience occidentale. Elle met en scène les interminables aléas de l'intériorité. » (p. 8s)

Des larmes de héros grecs au triomphe de l'individualisme du xx^e siècle, la palette des situations émotives mises en lumière par les différents auteurs est elle-même une émotion pour les lecteurs. Ce que nous apprenons des romains et des peuples barbares, de la révolution émotionnelle augustinienne et du tournant affectif chrétien, des relations familiales au Moyen Âge et des émotions politiques dans les cours princières, sans oublier les laboratoires d'émotions religieuses que sont les communautés monastiques, nous ouvre des aperçus originaux sur les innombrables facettes de l'intériorité vécue par nos ancêtres.

Mais c'est à l'Âge moderne qu'un intérêt plus particulier sur les émotions et leur langage se forme peu à peu et se précise avec l'invention, dès la Renaissance, d'une rhétorique affective et de la mécanique classique des humeurs, avec les théories

et le culte de l'amitié et de l'amour, l'avènement de la tendresse et de la mélancolie, les émotions expérimentales du théâtre et de la tragédie, de la musique et des arts.

Au xviii^e siècle, apparaissent alors les premières manifestations de la quête thérapeutique et du souci de soi, du saisissement admiratif devant le spectacle de la nature et de l'engouement progressif de la recherche scientifique. Quant aux émotions politiques, elles prennent avec la Révolution française une ampleur inouïe, véritables commotions révolutionnaires avec leurs terreurs, leurs partis pris et leurs exaltations.

Et que dire de cette pédagogie de l'effroi devant le spectacle de l'échafaud ? C'est aussi l'époque où les formes du désir et de la jouissance se modifient, évoluent à la faveur de ce qu'on peut appeler la densification des émotions dans la sphère privée, la découverte de la féminité et de la tendresse, l'émotion autobiographique dans les journaux et lettres intimes. De nouveaux rituels leur donnent corps et sens.

Des barricades aux champs de bataille, des grandes chasses aux catastrophes naturelles, du romantisme à l'impressionnisme, il n'est pas de domaine de la vie humaine qui n'échappe aux bouleversements de l'histoire. L'âme se fait aussi de plus en plus « sensible » et se découvre, avec les premières tentatives d'explications psychologiques, comme l'espace privilégié de toutes les complexités du comportement émotif.

Le troisième volume s'ouvre alors sur l'émergence, à la fin du xix^e siècle, de formes inédites d'observation et de réflexion sur les émotions humaines, plaçant celles-ci au centre de la vie individuelle, politique et sociale. Les publications de l'*Expression des émotions chez l'homme et les animaux* de Charles Darwin en 1872, *What is an emotion* de William James en 1884 et, en 1895 de *La psychologie des foules* de Gustave Le Bon témoignent de ces

préoccupations nouvelles. Car c'est bien de « la prévalence des émotions dans la vie publique qu'ils s'inquiètent, de leur volatilité, de l'inquiétante contagion grâce à laquelle elles se propagent dans le champ politique ».

Les différents auteurs s'attachent ainsi à mettre en lumière les transformations de la pensée des émotions à travers les ensembles disciplinaires et trans-disciplinaires qui en ont fait leur objet, comme l'anthropologie, la sociologie, la psychologie et les neurosciences. Ils se penchent également sur les différentes productions sociales des émotions dans la famille et dans l'école, par une plus grande sensibilité à la condition animale et les transports affectifs du voyage et du dépaysement.

Et comment ne pas s'arrêter aux questionnements que posent l'horreur du génocide et des univers concentrationnaires, aux peurs, haines et deuils de la guerre dont l'ampleur fut inconnue jusque-là ? Les derniers chapitres explorent certaines des émotions aujourd'hui prépondérantes dans la sphère des comportements des sociétés de masse : anxiétés flottantes, dépressions chroniques, humiliations diffuses, mais aussi empathies et compassions inattendues, migrations des codes de l'amour et du désir.

Enfin, c'est à l'une des dimensions essentielles de l'empire contemporain des émotions que cette interrogation historique fait droit, celle qui fait d'elles un spectacle, que ce soit au musée, dans les salles obscures, dans les stades, sur les scènes des théâtres ou des concerts, sur la multiplicité des écrans qui nous entourent. Chaque volume se termine par les notes auxquelles les auteurs renvoient de pages en pages, un index des noms propres et des auteurs. De remarquables illustrations permettent au lecteur de visualiser les interprétations qu'explorent et suggèrent les textes.

JEAN BOREL

LAURE MEESEMAECKER, *Louis Massignon et le langage, Le miroir sombre et la langue des larmes*, Champion, Paris, 2017, 281 p.

La lecture de Massignon ne laisse pas de surprendre. Qui est-il donc au juste ? Un savant islamologue ? Un écrivain génial mais abscons ? Un mystique incompris ? Un combattant des causes perdues ?

« Un savant, sans doute, dit un jour avec pertinence Jacques Mercanton, mais dont la science s'est mise dès le départ au service d'un témoignage spirituel. » Et ce témoignage a pris forme dans un langage et un style si particuliers que la seule manière de les comprendre de l'intérieur est de s'y arrêter pour eux-mêmes, minutieusement.

En remontant ainsi aux sources arabes et mystiques, coraniques et bibliques du lexique singulier que Massignon s'est forgé, suivant pas à pas l'élaboration de son œuvre et de son diaire resté manuscrit, Laure Meesemaeker nous fait pénétrer dans les arcanes de cet art que Massignon a cultivé « afin d'enlever, disait-il, comme avec des ailes le lecteur hors de ses repères coutumiers ».

D'un coup, alors, les thèmes de l'Amour parfait et de la visitation de Dieu, des béatitudes et des larmes spirituelles, de la substitution pour autrui et du martyre s'éclairent d'une lumière si nouvelle qu'elle en devient « explosive et actuellement apocalyptique ».

JEAN BOREL

BERTRAND LAFONT, ALINE TENU, FRANCIS JOANNÈS, PHILIPPE CLANCIER, *La Mésopotamie, De Gilgamesh à Artaban, 330-120 av. J.-C.* (Collection : Mondes anciens), sous la direction de Joël Cornette, Belin, Paris, 2017, 1 040 p.

« Il y a des plaines et des vallées que la Géographie semble avoir prédisposées

à l'Histoire ». Cet « aphorisme sous la lune » de l'écrivain Sylvain Tesson ne peut pas mieux évoquer ce qu'a été la Mésopotamie et les riches cultures dont elle fut le foyer durant trois millénaires.

Si l'histoire de la Mésopotamie est restée longtemps liée à l'histoire biblique, elle s'en détache progressivement depuis un siècle grâce à des fouilles archéologiques systématiques, afin de devenir un domaine de recherches pour lui-même. Cet ouvrage collectif en est la preuve passionnante.

Car c'est bien dans le Pays-des-deux-fleuves que sont nés l'écriture et ses usages, les premières transmissions durables et la diffusion des informations, l'État comme institution intégrée à la société, l'urbanisme et l'agriculture céréalière irriguée.

Des premiers Sumériens à Alexandre le Grand, la Mésopotamie fut ainsi le centre de gravité de grands empires, assyrien, babylonien, puis perse achéménide. Leurs capitales ont laissé des vestiges impressionnants et l'activité de leurs scribes nous a transmis l'essentiel de leur tradition écrite, conservée dans les bibliothèques royales et les temples de Ninive et de Babylone.

Gilgamesh, héros de l'Épopée du ^{xxviii} siècle av. J.-C., et le roi parthe Artaban (126-122 av. J.-C.) sont tout naturellement les deux figures emblématiques qui encadrent ces trois mille ans d'histoire. Et comme le disent les auteurs, la Mésopotamie, l'un des berceaux de l'humanité, reste au cœur de l'actualité brûlante : les événements qui se déroulent aujourd'hui procurent un terrible écho aux accès de férocité, guerres, pillages et destructions violentes qui affectèrent depuis toujours le Croissant fertile.

400 illustrations en couleurs permettent de visualiser l'héritage matériel et culturel de ces civilisations dont nous sommes les héritiers.

JEAN BOREL

MICHEL ANGOT, *Histoire des Indes*, Les Belles Lettres, Paris, 2017, 895 p.

La lecture de cet ouvrage donne le vertige. De la violence avec laquelle la sécheresse et les moussons rythment le cycle climatique annuel à la diversité des peuples, religions, langues et cultures qui ont traversé les siècles jusqu'à aujourd'hui dans cet espace aux dimensions de l'Europe, tout est complètement différent de ce que nous, européens, pouvons concevoir. Jusqu'à l'idée même que nous nous faisons de l'histoire.

C'est ce qui, de page en page, tient en haleine le lecteur. La difficulté à vaincre, et le défi que relève avec un brio inouï Michel Angot, c'est de pouvoir aujourd'hui « faire l'histoire de peuples et de pays qui jusqu'au ^{xviii} siècle ont tout ignoré de l'Inde et des Indes, et dont beaucoup ont ignoré l'idée même de l'histoire ».

Depuis l'Antiquité, l'Inde que, depuis l'Occident, l'on imagine par simplification une et unie, ne peut se décliner qu'au pluriel. Et la partition de 1947 n'a fait que donner à cette pluralité une officialité territoriale récente et assez artificielle. « Alors que le Pakistan, qui avait tout pour devenir l'Inde (notamment le fleuve Indus), India, nom étranger, mais bien connu en Occident, est dès lors dévolu au pays de Gandhi. Cet épisode oublié montre combien l'histoire de l'Inde risque toujours de nous échapper : alors que l'Inde d'aujourd'hui prétend à l'antiquité, à l'origine, voire à l'éternité, elle aurait pu être un autre pays, porter un autre nom, et elle est née à elle-même au début du ^{xx} siècle. »

L'art de Michel Angot est de nous faire entrer dans la complexité de cette histoire plurielle non pas selon des critères et méthodes extérieurs, mais bien à travers le regard que les Indiens eux-mêmes portent sur leur propre passé et leur manière particulière de se comprendre. C'est ainsi qu'il y a, à ses yeux, « sur un fond

d'ignorance de l'histoire des peuples, trois temps de l'histoire indienne : le temps brahmanique du mémorable anhistorique ; le temps musulman des chroniques historiques, lacunaire et centré sur l'histoire des souverains de l'Hindoustan ; le temps de la colonisation européenne, historique, mieux et plus informé, et surtout diversifié dans ses intérêts ».

Et c'est la connaissance profonde et respectueuse des différentes traditions

religieuses et sagesse qui ont marqué la vie et les usages des indiens qui nous permettent enfin de comprendre de l'intérieur les enjeux et la violence des débats actuels sur l'emprise des castes et les revendications politiques, l'économie et l'éthique, la quête des identités culturelles et nationales.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques 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 € 49.00

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***