

# SOMMAIRE

## ***Les manifestations pascales du Christ Ressuscité dans les récits évangéliques***

GILLES EMERY, O.P. . . . . 255

## ***La théologie de Joseph Ratzinger – Benoît XVI***

MGR CHARLES MOREROD, O.P. . . . . 277

## ***Vocation théologique et exigences humaines***

✠ GEORGES CARD. COTTIER, O.P. . . . . 311

## ***Bergson, Gilson et le thomisme***

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ . . . . . 329

## ***Qu'est-ce que les Lumières ?***

MICHEL NODÉ-LANGLOIS . . . . . 353

## Chroniques

## ***De la kippa à la Croix***

✠ GEORGES CARD. COTTIER, O.P. . . . . 369

## Notes et lectures

## ***Bibliographie : . . . . . 371***

ANTONIO ORBE, *Introduction à la théologie des 11<sup>e</sup> et 11<sup>e</sup> siècles* - ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies, Livre VII, Dieu, les anges, les saints*.

## Les manifestations pascales du Christ Ressuscité dans les récits évangéliques

*Le Christ est ressuscité!* Les premiers documents de l'Écriture concernant la résurrection du Christ Jésus sont les confessions de la foi pascale que l'on trouve dans les épîtres de saint Paul, mais aussi dans les Actes des Apôtres, les autres épîtres, les évangiles et l'Apocalypse. Il s'agit tout d'abord des formules « kérygmiques » brèves (par exemple en 1 Th 4,14<sup>1</sup>) ou développées (par exemple en 1 Co 15,3-5<sup>2</sup>), mais aussi des discours ou prédications apostoliques rapportés dans les Actes des Apôtres<sup>3</sup>, ainsi que des hymnes christologiques et des expressions du culte chrétien<sup>4</sup>. Le kérygme nous montre la *foi confessée*, les discours des Actes des Apôtres montrent la *foi prêchée* et les hymnes nous montrent la *foi célébrée*.

Le témoignage des évangiles concernant la résurrection du Christ constitue un genre particulier: la foi y est exprimée dans des *récits*, sous la forme de narrations qui portent la marque d'un approfondissement doctrinal inspiré par l'Esprit Saint. Par rapport aux autres écrits du Nouveau Testament, la nouveauté du témoignage des évangiles consiste principalement en deux éléments: le récit de la visite matinale au tombeau vide, et les récits des apparitions du Ressuscité durant le temps qui s'étend du jour de Pâques à celui de l'Ascension. Nous proposons de regarder ces deux éléments en prêtant attention à un aspect particulier: celui de *l'origine* de la foi des disciples en la résurrection du Christ Jésus. Outre l'action intérieure du Christ et de son Esprit dans

---

1. « Nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité ».

2. « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures, qu'il est apparu à Céphas puis aux Douze ».

3. On compte six discours: Ac 2,14-36 (discours de Pierre au jour de la Pentecôte); Ac 3,12-26 (discours de Pierre au peuple); Ac 4,8-12 (discours de Pierre devant le Sanhédrin); Ac 5,29-32 (nouveau discours de Pierre devant le Grand Prêtre et le Sanhédrin); Ac 10,34-43 (discours de Pierre chez Corneille); Ac 13,16-41 (discours de Paul devant les Juifs). Ces discours développent et explicitent le kérygme (c'est-à-dire la proclamation de la foi dont la mort et la résurrection de Jésus constituent le noyau).

4. Parmi les hymnes les plus significatives de la foi en la résurrection, on peut mentionner Ph 2,6-11; Col 1,15-20; Ep 1,20-22; 1 Tm 3,16; 1 P 3,18-22; He 1,3-4. D'autres expressions, par exemple « *Maranatha* » (1 Co 16,22; cf. Ap 22,20) constituent également des formules importantes de la foi en Jésus ressuscité.

le cœur des disciples, cette origine réside en particulier dans la proclamation de la résurrection par les anges au matin de Pâques, et dans les apparitions du Christ à ceux qu'il a institués témoins de sa vie nouvelle de Ressuscité<sup>5</sup>.

### 1. Les récits évangéliques du tombeau vide et l'annonce de la résurrection

Commençons par un bref aperçu du témoignage des évangiles<sup>6</sup>. L'épisode de la visite matinale au tombeau vide et ouvert est rapporté par les quatre évangélistes (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-11; Jn 20,1-18). Malgré quelques différences qui concernent soit certains détails soit l'accent doctrinal du récit, une convergence s'observe dans la structure générale où l'on peut observer au moins les éléments centraux suivants : des femmes (ou une femme) viennent au tombeau ; c'est le premier jour de la semaine ; ces femmes trouvent la pierre enlevée ou roulée à côté du tombeau ; elles voient un ange (Matthieu) ou deux anges (Jean) ou un jeune homme (Marc) ou deux hommes (Luc) ; qui leur délivrent un message pascal : *Jésus est ressuscité*. Et ces premiers témoins réagissent à l'annonce pascalle. Au sein de ce cadre général des récits du matin de Pâques, on peut noter des accents propres à chaque évangéliste.

Chez saint Marc l'accent repose en particulier sur le message du jeune homme en blanc : « Ne vous effrayez pas ; c'est Jésus le Nazarénien que vous cherchez, le Crucifié : il est ressuscité, il n'est pas ici. Voici le lieu où on l'avait mis » (Mc 16,6). C'est *après* la proclamation de la résurrection (« il est ressuscité ») par le jeune homme en vêtement blanc que le tombeau est déclaré vide (« il n'est pas ici »). Le centre d'intérêt du deuxième évangéliste réside principalement dans le message de la résurrection du Crucifié, proclamé par un agent céleste<sup>7</sup>. C'est le message de l'envoyé divin, c'est-à-dire une *parole*

5. Même en l'absence de mentions explicites, notre exposé reprend plusieurs éléments de : Michel DENEKEN, *La foi pascalle*, Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui, Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Éditions du Cerf, 2002 ; Odette MAINVILLE et Daniel MARGUERAT (éd.), *Résurrection*, L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament, Genève, Labor et Fides, 2001 ; Hans KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Neuausgabe, Würzburg, Echter, 1995 ; Jean-Pierre TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

6. Dans ce qui suit, nous empruntons plusieurs éléments à Michel DENEKEN, *La foi pascalle*, p. 249-302 : « Les récits du tombeau vide ».

7. Si l'on considère les anges comme des envoyés et des messagers de Dieu lui-même, on peut affirmer que Dieu Trinité est en quelque sorte le premier proclamateur de la résurrection de Jésus !

(élément « formel »), qui explique la raison pour laquelle le tombeau est vide (élément « matériel »). Chez saint Matthieu, on observe manifestement certains traits plus « apologétiques<sup>8</sup> » : tremblement de terre, descente de l'ange du Seigneur qui roule la pierre, terreur des gardes ; cela manifeste la victoire de Dieu qui triomphe de la mort. Saint Matthieu défend en particulier la vérité de l'événement contre l'accusation de supercherie ou de fraude (Mt 28,11-15). Chez saint Luc, le message pascal délivré par les deux hommes en habit éblouissant comporte une véritable anamnèse : « Rappelez-vous comment il vous a parlé, quand il était encore en Galilée : il faut, disait-il, que le Fils de l'homme soit livré aux mains des pécheurs, qu'il soit crucifié et qu'il ressuscite le troisième jour. Et elles se rappelèrent ces paroles » (Lc 24,6-8). Enfin, chez saint Jean, on note également plusieurs traits propres, notamment celui-ci à l'intention des croyants : avant que les deux anges parlent, avant que Jésus apparaisse à Marie de Magdala, le disciple que Jésus aimait voit que Jésus n'est pas dans le tombeau : « il vit et il crut » (Jn 20,8) ; cela invite à croire sans avoir vu, comme Jésus ressuscité le dira lui-même à l'apôtre Thomas (Jn 20,29) : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ».

### 2. Le tombeau ouvert et vide

Quelle est la valeur du tombeau vide pour la foi en la résurrection ? Certains théologiens ont estimé que le tombeau vide est un signe très indirect, une sorte de conséquence secondaire dont la valeur est négligeable ; d'autres sont allés jusqu'à ajouter que, même si le tombeau n'avait pas été trouvé ouvert et vide, cela ne changerait rien à la foi en la résurrection de Jésus. À l'inverse, d'autres théologiens ont estimé que le tombeau vide a été l'impulsion décisive qui, chez les femmes et les disciples, a véritablement « déclenché » la foi pascalle<sup>9</sup>. Que faut-il en penser ? On peut proposer une réponse qui comporte trois éléments.

Premièrement, l'absence du corps de Jésus dans le tombeau se trouve non seulement en parfaite cohérence avec l'anthropologie biblique mais elle est *requise* par cette anthropologie et par toute saine conception de l'homme. Dans un homme vivant, le corps est substantiellement uni à l'âme. Si Jésus est vraiment ressuscité, alors cet événement intéresse *nécessairement* son corps : ce

8. Nous prenons ici l'adjectif « apologétique » pour signifier le caractère éclatant et saisissant de signes qui montrent la vérité et la grandeur de l'événement de la résurrection de Jésus.

9. Michel DENEKEN, *La foi pascalle*, p. 279-286.

corps ne peut plus se trouver au tombeau. Sur cette base, le tombeau vide témoigne de la *continuité* de Jésus en son corps terrestre avant Pâques et en son corps ressuscité. En attestant cette continuité, le tombeau vide éclaire la reconnaissance de l'identité même du Ressuscité: Jésus ressuscité est la personne que l'on avait crucifiée. En effet, ce qui permet d'identifier le Ressuscité comme celui que l'on avait crucifié, c'est bien son corps!

Deuxièmement, le tombeau trouvé ouvert et vide a une valeur de *signe*. Cette valeur de signe est liée à la parole des messagers célestes qui annoncent la résurrection de Jésus, et aux apparitions du Ressuscité lui-même. On peut dire que le tombeau vide est le signe « en négatif » de ce que le message reçu de l'ange exprime « en positif »: Jésus est ressuscité<sup>10</sup>. Ce message pascal proclamant que Jésus est ressuscité se trouve au centre de l'événement. Le tombeau vide n'est pas une preuve, au sens strict, de la résurrection de Jésus; il est plutôt un signe qui confirme que Jésus est vraiment ressuscité: c'est une indication qui accompagne les disciples sur le chemin de la foi et qui confirme cette foi. Autrement dit, dans les récits évangéliques, le tombeau vide n'est pas une « machine de guerre apologétique » pour prouver la foi<sup>11</sup>. Les disciples (à part « celui que Jésus aimait », dans l'évangile selon saint Jean) ont besoin d'une déclaration kérygmatique pour en saisir tout le sens. La découverte du tombeau vide se rattache à la foi énoncée dans la proclamation pascalle et elle doit être saisie à la lumière de cette proclamation. Pour caractériser le tombeau trouvé ouvert et vide, on peut parler d'un *signe confirmatif attaché à une parole*. En résumé: les textes du Nouveau Testament ne présentent pas un raisonnement tel que « le tombeau est vide, *donc* Jésus est ressuscité »; mais le tombeau vide vient appuyer, avec une valeur de signe, l'événement annoncé par le messager (et manifesté par les apparitions du Christ ressuscité lui-même).

Troisièmement, il faut noter la discrétion des textes évangéliques. Personne n'a vu Jésus sortir du tombeau. La discrétion des évangiles apparaît

10. Une tentation de la pensée rationaliste moderne consisterait à séparer, d'un côté, la réalité factuelle du tombeau vide et, de l'autre, la « valeur symbolique » de l'affirmation du tombeau vide: il faudrait alors distinguer le sens du tombeau vide (sa valeur de signe pour la foi) et la réalité elle-même dans sa consistance factuelle (qui, elle, n'importerait guère). Mais le Nouveau Testament ne sépare pas la réalité factuelle du tombeau vide et sa valeur de signe: il prend tout ensemble, dans leur unité, le *fait* et son *sens*.

11. Michel DENEKEN, *La foi pascalle*, p. 283: « L'étude attentive des récits du tombeau vide fait apparaître que les évangélistes n'ont pas voulu faire de ces traditions une machine de guerre théologique ou apologétique pour conduire les gens à la foi ou combattre les ennemis du christianisme naissant ».

par la comparaison avec les écrits apocryphes qui offrent une surprenante description de la résurrection de Jésus sortant du tombeau. On en trouve un bel exemple dans l'*Évangile de Pierre*, un texte apocryphe rédigé vers l'an 150, qui présente une mise en scène spectaculaire de la résurrection de Jésus:

Or, dans la nuit où commençait le dimanche, tandis que les soldats montaient à tour de rôle la garde par équipes de deux, il y eut un grand bruit dans le ciel. Et ils virent les cieux s'ouvrir et deux hommes, brillant d'un éclat intense, en descendre et s'approcher du tombeau. La pierre, celle qui avait été poussée contre la porte, roula d'elle-même et se retira de côté. Et le tombeau s'ouvrit et les deux jeunes gens entrèrent. Alors, à cette vue, les soldats réveillèrent le centurion et les anciens, car eux aussi étaient là à monter la garde. Et, tandis qu'ils racontaient ce qu'ils avaient vu, à nouveau ils virent: du tombeau sortirent trois hommes, et les deux soutenaient l'autre, et une croix les suivait. Et la tête des deux atteignait jusqu'au ciel, alors que celle de celui qu'ils conduisaient par la main dépassait les cieux. Et ils entendirent une voix venue des cieux qui dit: « As-tu prêché à ceux qui dorment? » Et on entendit une réponse venant de la croix: « Oui. » Alors ils se mirent à débattre entre eux s'il fallait s'en aller et exposer ces faits à Pilate. Et tandis qu'ils réfléchissaient encore, on vit les cieux s'ouvrir à nouveau, et un homme descendre et entrer dans le tombeau<sup>12</sup>.

On perçoit sans peine, par contraste, la sobriété des évangiles canoniques qui rapportent simplement que l'on avait déposé Jésus au tombeau et qu'il n'y est plus. Suivant les évangiles reçus par l'Église, la résurrection comme telle, c'est-à-dire *l'acte même* de ressusciter, n'a pas eu de témoin. À proprement parler, les femmes et les apôtres ne sont pas les témoins de la résurrection de Jésus (si par « résurrection » l'on entend l'action même de ressusciter) mais ils sont plutôt les *témoins de Jésus ressuscité*.

### 3. Typologie des apparitions ou manifestations du Christ ressuscité

Les apparitions du Christ ressuscité sont mentionnées par saint Paul et d'autres écrits du Nouveau Testament<sup>13</sup> mais les *récits* d'apparitions sont propres aux évangiles (comme les récits de la découverte du tombeau vide).

12. *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Édition publiée sous la direction de François BOVON et Pierre GEOLTRAIN, Paris, Gallimard, 1997, p. 251-252.

13. 1 Co 15,5-8: « Il est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois – la plupart d'entre eux demeurent jusqu'à présent et quelques-uns se sont endormis –, ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. Et, en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton »; voir aussi, par exemple, Ac 10,40-41: « Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui a donné de se manifester non à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisis d'avance »; Ac 13,31; etc.

Quelle valeur et quelle signification faut-il reconnaître à ces récits d'apparitions pour notre foi ? Pour répondre à cette question, regardons tout d'abord brièvement les textes bibliques. On peut discerner deux types d'apparitions. Tandis qu'autrefois on distinguait les apparitions individuelles et les apparitions collectives, aujourd'hui on distingue plutôt les apparitions selon leur fonction ou leur finalité, en rapport à leurs bénéficiaires<sup>14</sup>.

*a) Christophanies apostoliques de mission*

Le premier « type » d'apparitions réside dans les manifestations du Christ ressuscité aux apôtres en vue de planter l'Église par la prédication de la foi et la dispensation des sacrements. Par ces apparitions, les apôtres sont constitués témoins du Ressuscité et envoyés en ministère. Ce type s'observe dans la liste missionnaire des apparitions en 1 Co 15,5-8; dans l'apparition aux Onze en Mc 16,14-18 (où Jésus envoie les apôtres prêcher avec le mandat de baptiser); dans l'apparition aux Onze narrée en Mt 28,16-20 (apparition avec envoi en mission: « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde »); dans l'apparition aux Onze et à leurs compagnons en Lc 24,36-49, qui mentionne l'accomplissement des Écritures (« il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures ») et la promesse de l'envoi de l'Esprit (« je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis »); et enfin dans l'apparition aux disciples en Jn 20,19-23, où Jésus ressuscité envoie les apôtres en mission et leur insuffle l'Esprit Saint pour leur ministère de pardon.

Ces récits se caractérisent par le fait que la manifestation de Jésus ressuscité culmine dans l'*envoi en mission*, c'est-à-dire dans la mission de *prêcher* et de *baptiser* ou de conférer la rémission des péchés (par le don de l'Esprit Saint, précisent les évangiles de saint Luc et de saint Jean). La manifestation du Ressuscité lui-même est ordonnée à la fondation de l'Église par les apôtres: les bénéficiaires de ces apparitions sont ceux à qui le Christ confie la mission de planter l'Église par la prédication et les sacrements. Ces christophanies établissent les apôtres comme témoins, en faisant de leur parole le témoignage sur lequel se fondera la foi des disciples qui croiront après eux. Elles constituent le groupe des apôtres en véritable *collège missionnaire* et elles posent ainsi

14. Pour ce qui suit: Odette MAINVILLE, « Les apparitions du Ressuscité. Fonctions et enjeux théologiques », dans Odette Mainville et Daniel Marguerat (éd.), *Résurrection*, p. 175-193.

la continuation de l'œuvre de Jésus dans l'Église par le ministère apostolique. Plusieurs manifestations de caractère « missionnaire » témoignent de la primauté que l'apôtre Pierre occupe au sein du collège des apôtres<sup>15</sup>.

*b) Christophanies de reconnaissance*

Le second type d'apparitions consiste dans des manifestations où Jésus se fait reconnaître avec une intention, pour ainsi dire, « catéchétique »<sup>16</sup>. Il s'agit en particulier de l'apparition aux deux disciples d'Emmaüs en Lc 24,13-35 (cf. Mc 16,12-13), de l'apparition à Marie de Magdala en Jn 20,11-18 (cf. Mc 16,9-11), de l'apparition à Thomas (avec les autres apôtres) en Jn 20,24-29, et de l'apparition aux sept disciples au bord du lac de Tibériade en Jn 21,1-23. Ces récits présentent des différences mais ils possèdent des points communs fort significatifs: la manifestation de Jésus et sa reconnaissance par les disciples mettent en relief un aspect de la foi au Christ ressuscité. Ainsi, par exemple, l'apparition aux disciples d'Emmaüs montre que la rencontre du Ressuscité se fait dans les Écritures et dans l'Eucharistie; la manifestation à l'apôtre Thomas est un appel à croire sans avoir vu.

Il faut noter le rôle tout à fait remarquable des femmes. Elles sont les fidèles parmi les fidèles: elles accompagnaient Jésus et l'assistaient, elles sont les premières au tombeau et elles sont aussi les premières à bénéficier d'une manifestation de Jésus ressuscité. L'apparition aux femmes en Mt 28,9-10 (cf. Jn 20,17-18) occupe une place unique: Jésus les envoie à ses « frères » pour qu'ils aillent le rencontrer en Galilée. Les évangiles insistent sur le rôle des femmes, quitte à souligner une certaine méfiance masculine des apôtres face à ce qu'ils considèrent comme un bavardage de femmes, par exemple en Lc 24,9-11: « À leur retour du tombeau, elles rapportèrent tout cela aux Onze et à tous les autres. C'étaient Marie la Magdaléenne, Jeanne et Marie, mère de Jacques. Les autres femmes qui étaient avec elles le dirent aussi aux apôtres; mais ces propos leur semblèrent du radotage, et ils ne les crurent pas ». Le Christ ressuscité se fait d'abord voir à celles qui l'aiment et l'entourent, c'est-à-dire à *l'Église comme communauté aimante*.

On doit encore observer la place spéciale du *repas* dans le récit des pèlerins d'Emmaüs et dans celui de l'apparition au bord du lac: le Ressuscité

15. Lc 24,34; Jn 21,2; voir aussi Jn 20,3-10; 1 Co 15,5.

16. Odette MAINVILLE, « Les apparitions du Ressuscité. Fonctions et enjeux théologiques », p. 186-190.

« reprend contact » avec les siens en réitérant les gestes caractéristiques de leur convivialité, à savoir la communauté de table que la mort avait interrompue. Notons enfin la mention des *Écritures* en Lc 24,25-27 (manifestation aux pèlerins d'Emmaüs) et Lc 24,45-47 (manifestation aux apôtres). Jésus ressuscité se fait reconnaître dans l'Écriture expliquée et dans le partage du pain. Ces récits nous disent que l'Église continuera à rencontrer son Seigneur ressuscité dans l'Écriture expliquée et dans l'Eucharistie.

Dans ces récits comme dans les précédents, l'apparition du Christ est subite. C'est une pure initiative du Christ. Le plus souvent, les disciples, hommes ou femmes, hésitent avant de reconnaître Jésus; la reconnaissance de Jésus ressuscité « ne va pas de soi »: il faut une action de Jésus pour vaincre l'hésitation ou le doute<sup>17</sup>. Enfin et surtout, dans les deux types de christophanies, les apparitions de Jésus sont à l'origine de la foi en sa résurrection. Ces manifestations du Christ sont bien davantage qu'une simple « confirmation » de l'annonce pascalle de l'ange ou des anges (avec le signe du tombeau vide): elles constituent, chez les apôtres et les autres disciples, un motif et une *source de leur foi en Jésus ressuscité*. Et notre propre foi en Jésus ressuscité repose sur le témoignage de ceux et celles qui l'ont vu.

#### 4. Le vocabulaire des apparitions et sa signification: ôphthè

Les manifestations du Christ ressuscité engagent deux partenaires: le témoin qui voit et le Christ qui est vu. Souvent, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, les essais rationalistes d'« explication de la résurrection » ont tenté de réduire cette dualité à l'unité en soutenant qu'il s'agissait d'un phénomène intérieur au voyant, de l'ordre de l'hallucination (au sens neutre, pas forcément négatif) ou d'une création de la foi. À l'inverse, et en réaction contre ce courant, certains essais apologétiques ont parfois été tentés de soutenir que le Christ a été vu au même titre et de la même façon qu'une personne que nous croisons dans la rue ou que tout objet que nous pouvons voir. Ces deux positions extrêmes doivent être écartées. Pour mieux saisir la nature des apparitions du Christ ressuscité et la valeur des témoignages, il vaut la peine de regarder le vocabulaire dont le Nouveau Testament se sert<sup>18</sup>.

17. Sauf dans le récit de l'apparition aux femmes en Mt 28,9-10: dès que Jésus ressuscité les salue, elles s'approchent de lui, lui étreignent les pieds et se prosternent devant lui.

18. Pour ce qui suit, nous reprenons plusieurs éléments de Jacques SCHLOSSER, « Vision, extase et apparition du Ressuscité », dans Odette Mainville et Daniel Marguerat (éd.), *Résurrection*, p. 129-159; Michel DENEKEN, *La foi pascalle*, p. 360-379; Jean-Pierre TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*, p. 69-74.

Dans un bon nombre de témoignages bibliques rapportant les apparitions du Christ ressuscité, le vocabulaire est celui de la vue, avec le verbe « voir » (*horaô*). C'est le cas, par exemple, du témoignage de Marie de Magdala en Jn 20,18: « J'ai vu (*heôraka*) le Seigneur ». Cette forme verbale exprime le caractère définitif de la constatation, à la façon dont on dit en français: « je l'ai vu de mes propres yeux ». D'autres passages, d'une manière caractéristique, emploient la voix passive de ce verbe « voir »: *ôphthè* (aoriste passif, suivi du datif). Cette forme apparaît quatre fois dans le kérygme de 1 Co 15 (versets 5, 6, 7 et 8; c'est ce *ôphthè* qui fait de quelqu'un un apôtre); on la rencontre aussi dans d'autres textes relatifs à la résurrection de Jésus: dans les récits évangéliques (par exemple en Lc 24,34: « il *est apparu* à Simon ») et dans les discours apostoliques (par exemple en Ac 13,31: « pendant de nombreux jours, il *est apparu* à ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem »).

Pour des chrétiens familiarisés avec l'Ancien Testament, le vocable *ôphthè* revêt un sens spécifique. Dans la Septante (Bible grecque), cette forme du verbe « voir » est celle de la théophanie, c'est-à-dire de l'auto-manifestation de Dieu lui-même. C'est ce *ôphthè* que l'on trouve par exemple en Gn 12,7 dans le récit de la vocation d'Abraham (« Le Seigneur *apparut* à Abram et dit: c'est à ta postérité que je donnerai ce pays ») ou dans l'apparition à Moïse au buisson ardent en Ex 3,2 (« l'ange *apparut* à Moïse »). La forme grecque *ôphthè* correspond au verbe hébreu *ra'ah* dans sa forme factitive (causative): « il s'est fait voir ». Celui qui est vu est lui-même le sujet de l'action. Dans les récits bibliques de théophanies, la traduction de *ôphthè* par « il a été vu » serait trop faible. En effet, lorsque l'on dit « j'ai été vu », on emploie un simple passif: je suis visible par nature et, sans rien faire d'autre qu'être là, j'ai été vu. Mais dans les théophanies il s'agit d'une activité de Dieu qui, invisible par nature, se manifeste dans une action dont il est lui-même le sujet afin de se faire voir: *Dieu fait qu'il est vu*. Pour souligner que cette action est le fruit d'une initiative divine, on devrait traduire: « il s'est fait voir », « il a fait qu'il fût vu ». Commentant Gn 12,7, Philon d'Alexandrie expliquait:

Et Dieu se fit voir à Abraham (Gn 12,7)... Lui, par amour pour les hommes, ne se détourna pas de l'âme qui était venue vers lui et, l'ayant rencontrée, il montra sa propre nature, autant que pouvait voir celui qui regardait. Aussi est-il dit non pas que le sage vit Dieu (*eide theon*), mais que « Dieu se fit voir » (*ho theos ôphthè*) au sage, car il était impossible que quelqu'un comprît l'Être véritable sans que celui-ci se révélât et se montrât lui-même<sup>19</sup>.

19. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Abrahamo*, § 77 et § 79-80 (Philon d'Alexandrie, *Œuvres*, tome 20, Paris, Éditions du Cerf, 1966, p. 56-57).

La forme verbale *ôphthè* « traduit la perception visuelle d'une personne ou d'un objet qui, appartenant au monde réel mais invisible du divin, ne peut devenir perceptible à l'homme que par une disposition gracieuse, levant pour un moment son invisibilité essentielle »<sup>20</sup>. L'emploi de ce terme dans les apparitions de Jésus ressuscité est très éclairant. Ses apparitions sont de véritables « auto-manifestations », des christophanies comparables aux théophanies de l'Ancien Testament. L'emploi du verbe *ôphthè* nous dit principalement deux choses.

Premièrement, suivant le témoignage des bénéficiaires des apparitions, *ôphthè* souligne l'initiative du Ressuscité qui s'est donné à connaître: le Ressuscité se fit voir dans une action dont il eut lui-même l'initiative et qui indique son indépendance vis-à-vis du voyant. Il ne s'agit pas d'une vision « imaginative » (une vision qui s'accomplit dans l'esprit du prophète ou d'un visionnaire)<sup>21</sup>. Le témoignage des manifestations du Christ ressuscité suggère donc que, depuis sa condition glorieuse du haut des cieux, le Seigneur Jésus a fait irruption dans notre monde. Cela favorise clairement une interprétation objective de l'expérience pascalle, sans que les textes en précisent davantage les modalités. Les apparitions du Christ ressuscité sont des expériences visuelles « exogènes »: elles ont leur source hors du voyant lui-même.

Deuxièmement, et pour les mêmes raisons, les apparitions du Christ ressuscité sont des visions d'un autre ordre qu'une vision habituelle ordinaire. De par sa condition transcendante de Ressuscité, le Christ qui se fait voir échappe à la simple vue ordinaire: s'il est vu, c'est *parce qu'il se donne à voir* par une action spécifique dont il est l'auteur. Il s'agit d'une initiative de Jésus qui, pour ainsi dire, « impose » sa présence de Ressuscité. C'est sans doute cette action qui a transformé les dispositions des disciples et qui a fait que Jésus fût vu. Il y a certes une activité de celui qui voit, mais dans les apparitions pascalles l'action revient d'abord au Christ ressuscité qui se fait voir. Dans tous les cas, son apparition n'est ni une vision imaginative ni le fruit d'une quête humaine, mais elle est un événement objectif d'origine divine qui fait que Jésus ressuscité est vu. La conversion des disciples (la foi pascalle) n'est en aucun cas

la cause de l'affirmation de la résurrection de Jésus, mais, à l'inverse, elle est la conséquence de la reconnaissance du Ressuscité qui s'est objectivement manifesté.

### 5. Voir, entendre et croire

À ces explications, il faut ajouter le rapport que l'*écoute* entretient avec la *vue*. En effet, avant de recevoir la manifestation du Christ ressuscité, les disciples ont d'abord reçu la proclamation du message pascal (la proclamation de l'ange, ou du jeune homme en robe blanche, ou des deux hommes en habit éblouissant, disant): « Il est ressuscité »<sup>22</sup>. Ces agents du monde céleste nous indiquent qu'ici, c'est Dieu lui-même qui parle. À l'origine de la foi pascalle, il y a donc et l'*écoute d'un message divin*, et la *vue du Christ qui se donne à être vu*. Saint Thomas d'Aquin expliquait à ce sujet:

Les apôtres ont pu témoigner même comme témoins oculaires (*etiam de visu*) de la résurrection du Christ, car c'est par une foi avec une constatation des yeux (*oculata fide*) qu'après la résurrection ils ont vu vivant le Christ dont ils savaient qu'il avait été mort. Mais, de même que c'est par l'écoute de la foi (*auditus fidei*) que l'on parvient à la vision bienheureuse (*visio beata*), c'est d'abord par ce qu'ils ont entendu de la part des anges que les hommes sont parvenus à la vision du Christ ressuscité<sup>23</sup>.

De plus, précise saint Thomas, les disciples ont vu Jésus ressuscité mais ils n'ont pas vu la résurrection elle-même (la sortie triomphale du tombeau), car:

Le Christ ressuscitant (*Christus resurgens*) n'est pas revenu à la vie commune connue de tous (*vita communiter omnibus nota*), mais à une vie immortelle conforme à Dieu (*vita quaedam immortalis et Deo conformis*)... Voilà pourquoi la résurrection même du Christ (*ipsa Christi resurrectio*) ne devait pas être directement vue par les hommes, mais leur être annoncée par les anges<sup>24</sup>.

Saint Thomas y discerne la sagesse du plan de Dieu. Premièrement, l'acte de Jésus ressuscitant est un événement qui transcende les lois ordinaires de

22. Dans l'évangile selon saint Jean, les deux anges demandent: « Femme, pourquoi pleures-tu? » (Jn 20,13).

23. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 55, a. 2, ad 1. Sur ce texte, voir Jean-Pierre TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*, p. 198-200. Pour un bref aperçu de l'enseignement de Thomas d'Aquin, on peut voir Gilles EMERY, « La manifestation du Ressuscité chez Thomas d'Aquin », dans Jean-Noël Guinot, Jean-Michel Poffet et Danièle Sion (éd.), *Les rencontres pascalles avec le Ressuscité*, « Cahiers Évangile Supplément 108 », Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 75-83.

24. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 55, a. 2, resp.

20. Jacques SCHLOSSER, « Vision, extase et apparition du Ressuscité », p. 151.

21. Pour les apparitions du Christ ressuscité, à part quelques exceptions (Mc 16,9), les auteurs du Nouveau Testament ont évité le vocabulaire des « visions » (verbe *phainomai*, que l'on trouve en particulier pour signifier les apparitions en songe, par exemple les apparitions de l'ange à Joseph en Mt 1,20; Mt 2,13; Mt 2,19).

notre monde: il constitue un mystère, une réalité « cachée » qui, à ce titre, fait l'objet d'une annonce<sup>25</sup>. On pourrait ajouter: la résurrection de Jésus est annoncée par un messager divin de manière analogue à sa conception virginale dans le sein de la Vierge Marie. En effet, la naissance de Jésus et son départ vers le Père sont, d'un côté, marqués par les lois de notre nature: Jésus est né d'une femme, il est mort et il a été mis au tombeau comme on le fait pour les défunts. Mais, d'autre part, la venue de Jésus et son départ s'effectuent sur un mode qui manifeste la transcendance de l'événement: sa chair est conçue virginalement et, sans avoir connu la corruption, elle ressuscite dans une vie déiforme. Deuxièmement, dans l'ordre du salut, l'écoute précède la vue. Bien que la « vision du Christ ressuscité » par les témoins des apparitions diffère de la « vision bienheureuse de Dieu » par les saints du ciel, les événements de Pâques suivent cet ordonnancement: l'annonce angélique (écoute) a précédé les apparitions du Christ (vue). Il faut en particulier remarquer l'expression employée par saint Thomas pour désigner la foi qui fait des apôtres les témoins du Ressuscité: c'est une foi dotée d'une constatation par les yeux (*oculata fides*). Saint Thomas signifie qu'il s'agit d'un témoignage oculaire authentique, mais il souligne que la vue du Christ ressuscité n'élimine pas la foi: les bénéficiaires des apparitions croient et voient tout ensemble, il croient « par une foi qui a des yeux ». Il ne s'agit ni d'un simple acte ordinaire de voir, ni d'une vision créée par la foi de façon subjective, mais d'une foi dotée de la garantie que donne une expérience visuelle authentique.

De plus, le Christ qui apparaît délivre lui-même un message. Le Christ ressuscité n'est pas seulement un « apparaissant » mais aussi un « parlant », il se donne à être vu et à être entendu. Ce dernier point est important: le Christ n'a pas cessé son enseignement par les paroles qui ont précédé sa passion ni par celles qu'il a prononcées sur la Croix. *Ressuscité, il continue d'enseigner* ses apôtres.

En effet, pendant les quarante jours où il leur apparut, il leur a enseigné de nombreux mystères et il leur a révélé beaucoup de choses sur lui et son Père; et puisque désormais ils avaient été élevés à des réalités plus hautes, croyant fermement, par la foi en la résurrection, qu'il est le Dieu véritable, il est ajouté: « Se faisant voir d'eux pendant quarante jours et leur parlant du

25. Saint Thomas parle de miracles « cachés » (*occultiora*) pour caractériser les miracles qui ne sont pas destinés à confirmer la foi, mais qui sont eux-mêmes objets de foi; il mentionne en particulier l'enfantement virginal du Christ dans l'incarnation, la résurrection du Christ et l'Eucharistie (*Somme de théologie* III, q. 29, a. 1, ad 2; cf. q. 31, a. 1, ad 2).

royaume de Dieu » (Ac 1,3), « il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures » (Lc 24,45)<sup>26</sup>.

Dans ses manifestations pascales, le Christ ressuscité approfondit l'enseignement déjà donné et il étend le contenu de son enseignement. La révélation des mystères divins par l'enseignement du Christ, qui se trouve au principe de sa mission visible, se retrouve également dans l'achèvement de cette mission, afin d'amener les hommes, par la foi, jusqu'à la vision bienheureuse dans la Patrie.

## 6. L'intention réaliste des récits

Les éléments que nous avons parcourus jusqu'ici montrent clairement l'intention réaliste des récits bibliques<sup>27</sup>. Saint Matthieu, par exemple, montre les femmes qui étreignent les pieds de Jésus ressuscité et se prosternent devant lui (Mt 28,9). Chez saint Jean, cette reconnaissance familière est exprimée par les paroles « Marie! – Rabbouni! » (Jn 20,16) qui signifient la rencontre dans les termes les plus réalistes. Il en va de même pour l'apparition de Jésus ressuscité à l'apôtre Thomas (Jn 20,26-29) qui veut « voir » et « toucher »<sup>28</sup>. Considérons brièvement deux exemples.

Dans l'apparition aux apôtres en Lc 24,36-43, l'évangéliste rapporte des paroles qui insistent sur l'identité personnelle corporelle de Jésus: « Voyez mes mains et mes pieds; c'est bien moi (*egô eimi autos*) », et sur la réalité de sa corporéité: il n'est pas un fantôme mais bien un homme: « Palpez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai ». Pour le signifier, Jésus mange un morceau de poisson grillé devant les apôtres. On perçoit bien, dans ce récit, l'accent placé sur l'identité personnelle et sur la réalité corporelle de Jésus ressuscité, contre tout soupçon d'illusion. Le même accent s'observe dans le discours de saint Pierre chez Corneille: saint Pierre insiste sur le fait que Jésus ressuscité a mangé et bu avec ses témoins

26. Saint THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur Jean* 16, lectio 7 (Édition Marietti, n° 2151).

27. Jean-Pierre TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*, p. 74-75.

28. Jésus ne repousse pas cette requête de Thomas mais il y répond en venant à sa rencontre. Thomas demande ce dont les autres apôtres ont bénéficié, et comme les autres Thomas parvient à la foi parce qu'il a pu voir Jésus et le reconnaître comme celui que l'on avait crucifié. Voir THOMAS SÖDING, « "Mein Herr und mein Gott" (Joh 20,28). Das Thomas-Bekenntnis im Duktus der johanneischen Christologie », dans George Augustin, Klaus Krämer et Markus Schulze (éd.), *Mein Herr und mein Gott*, Christus bekennen und verkünden, Festschrift für Walter Kardinal Kasper zum 80. Geburtstag, Freiburg i.B., Herder, 2013, p. 17-31, spécialement p. 23-31.



(Ac 10,41 : « Nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts »), exprimant ainsi la vérité de la résurrection ainsi que la familiarité des rapports du Ressuscité avec les siens.

Comparés au kérygme (« Jésus est ressuscité »), ces textes bibliques montrent une insistance sur la vérité de la résurrection de Jésus. Les premiers chrétiens y trouvent un appui pour répondre à ceux qui déniaient la réalité de la résurrection de Jésus, pour écarter le spiritualisme de certains courants hellénistiques, et pour récuser le dualisme de la gnose naissante. Cet accent placé sur la réalité corporelle de Jésus ressuscité sera également prononcé chez les premiers Pères de l'Église confrontés au docétisme, spécialement chez saint Ignace d'Antioche dès le début du I<sup>er</sup> siècle :

Je rends grâce à Jésus Christ qui vous a rendus si sages... Il a été véritablement (*alèthôs*) cloué pour nous dans sa chair sous Ponce Pilate et Hérode le Tétrarque... Tout cela, il l'a souffert pour nous, pour que nous soyons sauvés. Et il a véritablement (*alèthôs*) souffert, comme aussi il s'est véritablement (*alèthôs*) ressuscité, non pas comme le disent certains incrédules qu'il n'ait souffert qu'en apparence (*to dokein*)<sup>29</sup>.

Soyez donc sourds quand on vous parle d'autre chose que de Jésus Christ, de la race de David, [né] de Marie, qui est véritablement (*alèthôs*) né, qui a mangé et qui a bu, qui a été véritablement (*alèthôs*) persécuté sous Ponce Pilate, qui a été véritablement (*alèthôs*) crucifié, et est mort, aux regards du ciel, de la terre et des enfers, qui est aussi véritablement (*alèthôs*) ressuscité d'entre les morts. C'est son Père qui l'a ressuscité, et c'est lui aussi qui à sa ressemblance nous ressuscitera en Jésus Christ, nous qui croyons en lui, en dehors de qui nous n'avons pas la vie véritable<sup>30</sup>.

29. SAINT IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Smyrniotes* I-II (*Sources Chrétiennes* 10 bis, p. 132-135).

30. SAINT IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Tralliens* IX-X (*Sources Chrétiennes* 10 bis, p. 100-103). Dans ce texte, la résurrection de Jésus est attribuée à Dieu le Père (« c'est son Père qui l'a ressuscité »), tandis que dans le précédent saint Ignace l'attribuait à Jésus lui-même (« comme aussi il s'est véritablement ressuscité »). La reconnaissance de Jésus comme auteur de sa propre résurrection se fonde en particulier sur Jn 10,18 (« J'ai le pouvoir de déposer ma vie et j'ai le pouvoir de la reprendre ») et Jn 2,19-21 (« Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai... Lui parlait du temple de son corps »). Si l'on considère l'humanité de Jésus sous l'aspect de sa nature créée, elle a bénéficié de la résurrection accomplie par Dieu; mais en sa divinité, Jésus est l'agent de sa résurrection par une action commune à toute la Trinité. Pour une réflexion plus approfondie, voir saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 53, a. 4 (dans la mort, la divinité du Christ n'a été séparée ni de son âme ni de son corps; et à la résurrection, *par la puissance de la divinité qui leur était unie*, l'âme a repris son corps et le corps a repris son âme).

Saint Ignace insiste inlassablement sur la réalité concrète de l'incarnation, sur la vérité de la chair du Christ et la vérité de ce que le Christ a vécu dans cette chair. Jésus est aussi véritablement ressuscité qu'il est véritablement né et qu'il a véritablement souffert. La répétition de l'adverbe *alèthôs* (« véritablement », « réellement ») montre une opposition résolue à toute forme de docétisme qui, dans la chair humaine du Christ mort et ressuscité, ne reconnaîtrait qu'une apparence (*dokein*). Mais, dans le Christ ressuscité, de quelle corporéité s'agit-il et que pouvons-nous en dire?

### 7. Le corps glorifié du Ressuscité

Par nature, la résurrection concerne directement le *corps* de Jésus et sa réunion à l'âme. Le tombeau vide en est le signe. C'est aussi par le corps qu'est assurée la reconnaissance du Ressuscité comme étant « ce Jésus » (Ac 2,32; Ac 2,36) qui avait été crucifié, comme le montrent les stigmates et les attitudes caractéristiques de Jésus: ses gestes (par exemple le repas) et ses paroles. La vérité de l'homme implique le corps, sans concession<sup>31</sup>.

De quelle sorte est le corps avec lequel Jésus apparaît aux siens? Avouons d'emblée que cette question est un peu prétentieuse: il n'est guère possible d'y répondre avec beaucoup de détails. On peut cependant esquisser certains éléments de réponse en considérant la théologie biblique, l'enseignement de l'Église sur les corps ressuscités et l'apport de la tradition théologique à ce sujet.

Du côté de la théologie biblique, en premier lieu, les principaux éléments de réponse se trouvent certainement chez saint Paul, en 1 Co 15<sup>32</sup>. Le contexte concerne les corps lors de la résurrection des chrétiens défunts<sup>33</sup>. Puisque saint Paul rattache lui-même la résurrection des fidèles à celle de Jésus<sup>34</sup>, on peut appliquer ses explications à Jésus ressuscité: « Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts: on est semé dans la corruption, on ressuscite dans l'incorruptibilité; on est semé dans l'ignominie, on ressuscite dans la gloire; on est semé dans la faiblesse, on ressuscite dans la force; on est semé corps

31. Voir Gilles EMERY, « L'unité de l'homme, âme et corps, chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75/2 (2000), p. 53-76.

32. Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*, p. 76-79.

33. 1 Co 15,35: « Mais, dira-t-on, comment les morts ressuscitent-ils? Avec quel corps reviennent-ils? ».

34. 1 Co 15,12-23.

psychique, on ressuscite corps spirituel (“pneumatique”). S’il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel (“pneumatique”)... Le premier homme, issu du sol, est terrestre, le second, lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels seront aussi les terrestres; tel le céleste, tels seront aussi les célestes. Et de même que nous avons porté l’image du terrestre, nous porterons aussi l’image du céleste »<sup>35</sup>. La résurrection ne signifie pas le retour à l’état terrestre de l’existence humaine mais elle consiste en une nouvelle condition. Entre le corps terrestre et le corps ressuscité, il y a une continuité mais aussi une différence impliquant une nouveauté, nettement soulignée par saint Paul dans cinq parallèles antithétiques :

corruption // incorruptibilité (*aphtarsia*);  
 ignominie // gloire (*doxa*);  
 faiblesse // force (*dunamis*);  
 corps psychique // corps spirituel (*sôma pneumatikon*);  
 terrestre // céleste (*epouranios*).

Le corps ressuscité se trouve dans une condition radicalement nouvelle. La plus significative de ces antithèses est sans doute celle entre « corps psychique » et « corps pneumatique ». De même que notre corps terrestre est animé par notre *psychè* (notre âme, principe de la vie naturelle), le corps glorieux est animé par l’âme glorieuse qui est elle-même vivifiée par le *pneuma*, l’Esprit qui est principe de vie surnaturelle. L’Esprit divin ne remplace pas l’âme humaine (ce serait une forme de panthéisme et, dans le cas du Christ, une sorte d’apollinarisme<sup>36</sup>), mais l’action de l’Esprit est la source d’une vie nouvelle du corps par l’âme glorifiée. On peut parler d’un corps *transfiguré par l’Esprit* parce que *vivifié par l’Esprit de gloire*<sup>37</sup>. En résumé : le corps ressuscité

dans la gloire est le corps de la même personne (identité et continuité) mais dans une autre condition (nouveauté) en vertu d’un nouveau principe de vie conféré par l’Esprit divin.

Du côté de l’enseignement de l’Église, en deuxième lieu, on peut observer une insistance, particulièrement soulignée durant l’Antiquité et le Moyen Âge, sur l’identité du corps des ressuscités avec le corps que ces personnes ont eu durant leur vie mortelle. Cette identité s’applique premièrement au Christ Jésus lui-même. En voici deux exemples :

Après avoir vaincu l’empire de la mort, il [Le Fils mort comme un homme] est ressuscité le troisième jour avec la chair avec laquelle il était né, avait souffert et était mort (*cum ea carne qua natus et passus et mortuus fuerat*)... Nous croyons que nous avons été purifiés dans sa mort et dans son sang pour être ressuscités par lui au dernier jour dans cette chair dans laquelle nous vivons maintenant (*in hac carne qua nunc vivimus*)<sup>38</sup>.

[Le Christ] viendra à la fin des temps juger les vivants et les morts et rendre à chacun selon ses œuvres, aussi bien aux réprouvés qu’aux élus. Tous ressusciteront avec leur propre corps qu’ils ont maintenant (*cum suis propriis corporibus resurgent, quae nunc gestant*), pour recevoir, selon ce qu’ils auront mérité en faisant le bien ou en faisant le mal, les uns un châtement sans fin avec le diable, les autres une gloire éternelle avec le Christ<sup>39</sup>.

Ce qui est vrai des hommes ressuscités vaut *a fortiori* pour le Christ lui-même qui est la source de la résurrection des autres hommes. L’Église

35. 1 Co 15,42-44 et 47-49.

36. Pour Apollinaire de Laodicée, au IV<sup>e</sup> siècle, c’est le Logos, le Verbe divin, qui tient la place de l’âme intellectuelle dans le Christ. Cette doctrine erronée prive l’humanité de Jésus de son intériorité.

37. Saint THOMAS D’AQUIN, *In Ad Rom.* 8, lectio 2 (Édition Marietti, n° 630) : « L’Apôtre montre ce que nous obtenons dans l’Esprit Saint en tant qu’il procède du Père, lorsqu’il dit : *Si habite en vous l’Esprit de Celui, c’est-à-dire Dieu le Père, qui a ressuscité Jésus Christ d’entre les morts, Celui qui a ressuscité Jésus Christ d’entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous* (Rm 8,11)... Cependant le Christ lui-même est ressuscité par sa propre puissance, car la puissance du Père et la puissance du Fils sont la même. Il en résulte que ce que Dieu le Père a fait dans le Christ, il le fait aussi en nous... Après la résurrection, nos corps seront entièrement immortels... Et cela, à cause de son Esprit qui habite en nous, c’est-à-dire par la puissance de l’Esprit Saint qui habite en nous : *Voici ce que dit le Seigneur à ces ossements : Voilà que moi*

*j’enverrai en vous l’Esprit, et vous vivrez* (Ez 37,5). Et cela à cause de son *Esprit qui habite*, c’est-à-dire à cause de la dignité que nos corps ont revêtue en devenant des réceptacles de l’Esprit Saint : *Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l’Esprit Saint, qui est en vous, et qu’ainsi vous n’êtes plus à vous-mêmes ?* (1 Co 6,19) ». Sur l’habitation de l’Esprit Saint, voir notre exposé : « L’habitation de Dieu Trinité dans les justes », *Nova et Vetera* 88/2 (2013), p. 155-184.

38. Formule de foi appelée *Fides Damasi*, au V<sup>e</sup> siècle (Denzinger, n° 72).

39. Concile de Latran IV (en 1215), Constitution *Firmiter* sur la foi catholique (*Les conciles œcuméniques*, tome II-1 : *Les décrets*, éd. Giuseppe Alberigo, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 494-495). Voir aussi le Symbole *Quicumque*, au V<sup>e</sup> siècle (Denzinger, n° 76); Concile de Lyon II (en 1274), *Profession de foi pour l’empereur Michel Paléologue* (Denzinger, n° 854). En termes un peu plus simples, on peut dire que la résurrection est la restauration de notre propre corps, mais non pas tel qu’il est ici-bas : « Ce corps ressuscite, non plus l’être chétif que nous connaissons, et pourtant il ressuscite identiquement le même : il aura revêtu l’incorruptibilité et il en sera transformé comme du fer pénétré de feu devient feu, ou plutôt comme le Seigneur qui le ressuscite sait qu’il sera. Ce corps donc ressuscite, mais il ne reste pas tel qu’ici-bas » (CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse baptismale* XVIII, 18, dans Cyrille de Jérusalem, *Les catéchèses*, trad. Jean Bouvet, Paris, Migne, 1993, p. 308).

enseigne une nouvelle condition du corps mais dans la continuité de l'identité de ce corps, une « identité numérique ». L'expression « identité numérique » signifie ici que, malgré la nouvelle condition des ressuscités, il s'agit du même corps, identiquement un : *le propre corps de la même personne*.

Enfin, du côté de la théologie spéculative, on peut faire trois observations qui permettent de rendre compte de la continuité et, en même temps, de la nouvelle condition du corps glorifié du Christ ressuscité.

Premièrement, le principe qui fait qu'une matière donnée constitue un corps humain (et qui fait que ce corps est *mon corps*) ne réside pas simplement dans la matière comme telle. La matière ne suffit pas pour expliquer la nature et l'identité d'un corps humain. Ce qui fait qu'un corps est un corps *humain* et qu'il est le corps *propre de tel homme singulier*, c'est l'union substantielle de ce corps avec cette âme dans l'humanité concrète individuelle ainsi constituée. Autrement dit, le principe de la « corporéité » réside dans l'âme en tant que cette âme est ordonnée par nature au corps qu'elle vivifie et auquel elle donne d'être le corps de tel homme. L'âme, qui est la « forme du corps », assure ainsi l'identité « numérique » du corps ressuscité avec le corps qui a vécu sur la terre<sup>40</sup>. L'application de cette donnée anthropologique à la réflexion théologique sur le Christ requiert cependant deux importantes précisions. (1) Par la mort, l'âme du Christ fut séparée de son corps. C'est la définition de la mort : la mort est la séparation de l'âme et du corps. Mais le Verbe n'a abandonné ni son âme ni son corps pourtant séparés par la mort. L'âme du Christ, dans la mort, est restée unie au Verbe ; et le corps, bien que séparé de l'âme dans la mort, est aussi resté uni au Verbe<sup>41</sup>. Ainsi, quoique le corps mort du Christ

40. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre IV, ch. 81 (Édition Marietti, n° 4152) : « La corporéité (*corporeitas*) peut s'entendre de deux manières. Premièrement, la corporéité s'entend en tant qu'elle est la forme substantielle du corps et, comme telle, située dans le genre "substance". Et ainsi, la corporéité de chaque corps n'est rien d'autre que sa forme substantielle qui le situe dans son genre et son espèce et qui lui donne de posséder trois dimensions... La corporéité étant, dans l'homme, la forme substantielle, elle doit donc ne rien être d'autre que l'âme rationnelle, qui requiert que sa matière possède trois dimensions, puisqu'elle est l'acte d'un corps donné. Deuxièmement, la corporéité désigne une forme accidentelle qui fait dire du corps qu'il est dans le genre de la quantité. Sous cet aspect, la corporéité n'est rien d'autre que les trois dimensions qui constituent alors la notion de corps. Ainsi donc, quand bien même cette corporéité-là [au second sens] tombe dans le néant, une fois que le corps humain est corrompu, cela ne peut pas empêcher le corps de ressusciter dans une unité numérique, puisque la corporéité prise dans sa première acception ne tombe pas dans le néant, mais elle demeure la même ».

41. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 50, a. 2 et a. 3.

ne soit pas absolument identique à son corps vivant (car la mort l'a séparé de son âme), ce corps mort demeure le corps de la *personne* du Christ<sup>42</sup>, car ce corps reste uni au Verbe : l'union hypostatique (l'union personnelle du Verbe avec l'âme et avec le corps qu'il a assumés dans l'incarnation) assure la permanence de l'*identité personnelle* du corps du Christ : cela est absolument propre au Christ, de manière unique. À la résurrection, l'âme glorieuse de Jésus réunie substantiellement à son corps redonne au corps ressuscité de Jésus son identité *complète* de corps *pleinement humain* : il est, dans une nouvelle condition, ce corps vivant qui était celui de Jésus durant son existence terrestre. (2) De plus, dans le Christ, l'« identité numérique » du corps avant et après Pâques est d'autant plus profonde que Jésus « n'a pas été abandonné à l'Hadès et sa chair n'a pas connu la corruption » (Ac 2,31). Selon saint Thomas, la préservation de l'intégrité du corps de Jésus au tombeau montre que Jésus n'est pas mort « passivement » en raison de l'« infirmité de la nature », mais qu'il est mort *volontairement* (il a librement enduré la mort pour notre salut) : « Pour que sa mort ne soit pas attribuée à une infirmité naturelle, le Christ n'a pas voulu que son corps se corrompe ou se dissolve de quelque façon que ce soit : pour manifester la puissance de sa divinité, il a voulu que son corps demeure intact »<sup>43</sup>. La *même puissance divine* qui a ressuscité le corps du Christ a aussi préservé ce corps de la putréfaction<sup>44</sup>.

Deuxièmement, suivant saint Thomas, la glorification du corps (la condition « pneumatique » du corps ressuscité dans la gloire) provient du rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps. Le corps glorifié est établi dans une condition qui correspond à celle de l'âme remplie de la vision bienheureuse de Dieu : ce corps est, pour ainsi dire, mis « à l'unisson » de l'âme pleinement unie à Dieu. Ainsi, ce qui rend compte du corps non seulement ressuscité mais aussi *glorifié*, c'est la vision et la jouissance (« fruition ») de Dieu remplissant l'âme du Christ et qui rejaillit sur le corps :

L'âme du Christ fut glorieuse par la fruition parfaite de la divinité, dès le premier instant de sa conception. Cependant, en vertu d'une économie, comme

42. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 50, a. 5.

43. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 51, a. 3, resp. Le Christ n'était pas soumis au péché et il n'était donc pas non plus tenu à la mort ni au retour à la poussière : « Il a pourtant enduré volontairement la mort pour notre salut (*voluntarie tamen mortem sustinuit propter nostram salutem*)... Mais si son corps s'était corrompu ou dissous, cela aurait plutôt tourné au détriment du salut de l'humanité, car on aurait pu ne pas croire (*dum non crederetur*) que la puissance divine était en lui » (*ibid.*, ad 1).

44. *Ibid.*, ad 2.

on l'a dit (q. 14, a. 1, ad 2; q. 45, a. 2), il fut disposé [par Dieu] (*dispensative factum*) que la gloire de cette âme ne rejaillisse pas sur le corps, afin que [le Christ] puisse accomplir le mystère de notre rédemption par sa passion. C'est pourquoi, lorsque ce mystère de la passion et de la mort du Christ fut accompli, l'âme du Christ fit aussitôt rejaillir sa gloire sur le corps qu'elle avait repris dans la résurrection (*anima Christi statim in corpus, in resurrectione resumptum, suam gloriam derivavit*). Et, ainsi, ce corps fut rendu glorieux<sup>45</sup>.

Troisièmement, nous ne connaissons pas le mode exact suivant lequel, durant le temps entre Pâques et l'Ascension, le Christ ressuscité apparaissait à ses disciples puis disparaissait. Cependant, nous pouvons être sûrs que son corps ressuscité possédait les « dots » (les qualités) des corps glorieux, notamment « l'agilité » par laquelle il a pu se rendre présent là où il voulait, et la « subtilité » par laquelle il a pu entrer partout où il l'a voulu<sup>46</sup>. Chercher à préciser davantage et de manière détaillée les modalités corporelles de ses apparitions constituerait une tentative quelque peu hasardeuse. Mais on doit au moins rappeler ceci : d'une part, Jésus s'est fait voir avec un corps que les disciples ont pu reconnaître comme *le propre corps humain de Jésus* (identité et continuité); d'autre part, Jésus s'est manifesté en son corps par une activité qui dépasse les lois et les modalités naturelles des corps mortels (nouvelle condition du corps de Jésus ressuscité). Enfin, les *gestes* accomplis et les *paroles* prononcées par Jésus *en son corps ressuscité*, lors de ses manifestations pascales, font partie intégrante de l'acte révélateur du Christ en faveur des apôtres et des autres disciples.

\* \* \*

La résurrection du Christ est un objet de foi, un *mystère* au sens le plus strict. Les manifestations de Jésus ressuscité, précédées par le signe du tombeau vide et surtout par l'annonce du message pascal, doivent être saisies avec l'acte de foi qu'elles ont suscité chez ceux qui en ont été les témoins oculaires (*oculata fides*). Ces manifestations pascales de Jésus ressuscité sont l'effet de sa puissance divine et de son propre vouloir : ce vouloir nous est

perceptible dans le fait que c'est Jésus ressuscité qui a pris l'initiative de se manifester. La forme corporelle sous laquelle Jésus apparut est en continuité avec celle que les disciples ont connue avant sa mort (c'est le propre corps du même homme) mais dans une nouvelle condition. Jésus ressuscité n'est pas un pur esprit mais il se manifeste avec un *véritable* corps humain. Il ne s'agit pas d'une vision par images intérieures ni d'une création de la foi des disciples ; les documents du Nouveau Testament résistent à de telles interprétations : les témoins ont signifié une auto-manifestation objective et exogène de Jésus vivant (*ôphthē*). Jésus est apparu pour révéler sa résurrection salvifique et en attester la vérité, pour constituer les apôtres en témoins de sa vie ressuscitée afin qu'ils plantent l'Église par la prédication de la foi et par la dispensation des sacrements (christophanies apostoliques de mission), et pour éclairer le sens même de sa passion et de sa résurrection (christophanies de reconnaissance). Le collège des apôtres occupe ici une place décisive. Notre propre foi repose sur celle des bénéficiaires des manifestations du Christ ressuscité, et principalement sur celle des apôtres que Jésus a choisis et envoyés « par l'Esprit Saint » (Ac 1,2) pour établir l'Église dans la foi et la charité par la prédication et les sacrements. Jésus ressuscité est le « prince de la vie » (*archēgos tēs zōēs*: Ac 3,15), les « prémices » (*aparchē*: 1 Co 15,20) de ceux qu'il entraîne à sa suite dans la vie impérissable, le « principe » (*archē*) et le « premier-né » (*prōtotokos*) d'entre les morts (Col 1,18). Comme son incarnation et sa vie dans notre chair, comme sa passion, sa résurrection et son ascension, ses manifestations pascales ont été faites *propter nos et propter nostram salutem*.

Fr. Gilles EMERY, OP

45. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 54, a. 2, resp.

46. Sur les dots des corps glorieux, voir saint THOMAS D'AQUIN, *Traité des raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introduction, traduction et notes par Gilles Emery, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 265 (fin de l'opuscule *Les articles de la foi*) et p. 295 (pour les textes parallèles). Voir en particulier saint THOMAS D'AQUIN, *In I Ad Cor.* 15, lectio 6 (Édition Marietti, n° 979-988), qui mentionne expressément l'apparition du Christ à ses disciples « toutes portes closes » à propos de la dot de « subtilité » (n° 983).

Alors qu'il est devenu pape émérite, je voudrais m'essayer à une approche de quelques thèmes de la théologie de Joseph Ratzinger – Benoît XVI. Cela pose d'emblée une question de méthode : dans quelle mesure peut-on aborder la théologie du pape émérite à la lumière de ses abondantes et riches publications antérieures ? L'œuvre théologique du cardinal Ratzinger est considérable, et son statut est différent de celui de l'enseignement officiel du pape Benoît XVI (quant au statut des ouvrages écrits à titre personnel par le pape Benoît XVI durant son pontificat, il se rapproche davantage de ses œuvres antérieures). D'un côté un théologien exprime sa propre pensée, de l'autre le pape s'adresse à l'Église et au monde avec une assistance particulière du Saint-Esprit et dans la pleine conscience du poids qui pourra être donné à ses paroles. Quant aux textes publiés par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sous la présidence du cardinal bavarois, j'ai préféré ne pas les prendre en considération, car il est particulièrement malaisé de déterminer la pensée propre du préfet dans un texte collectif.

Une certaine familiarité avec les publications antérieures à l'élection du cardinal Ratzinger au siège apostolique de Rome permet de discerner une continuité sur certains points, et je voudrais en présenter quelques-uns sans prétendre à l'exclusivité.

### *Une approche existentielle*

L'abbé Ratzinger a été professeur de théologie. Le cardinal Ratzinger a dirigé durant plus de vingt ans un dicastère doctrinal du Vatican. On l'a dès lors soupçonné d'être un théoricien du christianisme.

En fait, sa théologie est éminemment existentielle (ce qui ne signifie pas existentialiste) : « La connaissance de Dieu n'est finalement pas une question de pure théorie, mais en premier lieu une question de pratique et de vie ; elle dépend du rapport que l'homme établit entre soi et le monde, entre soi et sa propre vie<sup>1</sup>. » Le croyant se demande ce que la foi implique pour

---

1. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus Christ*, Méditations sur Dieu-Trinité, Paris, Fayard, 1977, p. 9.

lui<sup>2</sup>. C'est donc de l'attitude de l'homme face à sa propre existence, plus que de facteurs proprement théoriques<sup>3</sup> dont la seule force ne convainc personne<sup>4</sup>, que dépend la réponse de chacun à la question de Dieu: « C'est ici que se décide la réponse à la question de l'existence de Dieu. Elle dépend de la manière dont l'homme conçoit dès l'origine sa vie: veut-il ne pas être vu, veut-il exclusivement rester seul<sup>5</sup>. »

Si le jeune Ratzinger a écrit sa thèse de doctorat sur S. Bonaventure et se situe en général dans une ligne augustinienne et platonicienne, il trouve chez S. Thomas d'Aquin le fondement le plus radical de sa vision existentielle: « Partons d'un axiome aristotélicien que Thomas d'Aquin a formulé ainsi: *“nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu”* (rien ne peut être dans l'intelligence, qui n'y soit entré par l'intermédiaire des sens) – la perception sensible est la porte nécessaire de toute connaissance en général. (...) Toute connaissance humaine doit nécessairement comporter une structure sensorielle; elle a donc besoin de trouver son commencement dans l'expérience, dans la perception par les sens. Thomas a étendu cette conception (ce qui était scandaleux du point de vue de la tradition augustinienne-platonicienne qui régnait jusqu'alors) à notre connaissance de Dieu, et il fallait le faire. (...) Ce qui résulte ainsi d'une vue philosophique de l'homme se confirme encore si nous

2. Cf. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection, Parole et Silence, Paris – Les Plans-sur-Bex, 2012, p. 277: « À partir de toutes les réflexions précédentes, il apparaît déjà évident qu'a été élaborée ainsi non seulement une interprétation théologique de la Croix, tout comme – à partir de la Croix – une interprétation des sacrements chrétiens fondamentaux et du culte chrétien, mais que la dimension existentielle est, elle aussi, toujours en cause: qu'est-ce que cela comporte pour moi? Qu'est-ce que cela signifie pour mon cheminement de personne humaine? Car l'obéissance 'corporelle' du Christ est, justement, présentée comme un espace ouvert dans lequel nous sommes accueillis et grâce auquel notre vie personnelle trouve un nouveau contexte. »

3. Cf. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus Christ*, p. 12-13: « La question de savoir si Dieu existe, et celle de savoir qui il est et ce qu'il est ne peuvent être séparées l'une de l'autre. On ne peut pas commencer par prouver ou par récuser l'existence de Dieu pour se mettre ensuite à se demander qui il est et ce qu'il est. Le contenu de l'image divine détermine d'une manière décisive si la connaissance pourra ou non s'y épanouir. Mais cette connaissance et ces contenus, en limitant ou en ouvrant le champ de connaissance de l'homme, sont si profondément impliqués dans les prises de positions fondamentales de la vie humaine qu'ici la théorie seule est impuissante. »

4. Cf. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, Le christianisme et la rencontre des religions, Parole et Silence, Paris – Les Plans-sur-Bex, 2005, p. 142: « À mon avis, le rationalisme néoscolastique a échoué, qui voulait avec une conscience purement rationnelle reconstruire les *Preambula Fidei* à partir d'une raison strictement indépendante de la foi: toutes les tentatives qui voudraient aller dans le même sens ne parviendraient pas à un autre résultat. » On peut supposer ici une influence de Pascal.

5. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus Christ*, p. 12.

considérons la manière d'enseigner de la Sainte-Écriture, et spécialement celle de Jésus<sup>6</sup>. » Or Jésus ne veut pas nous communiquer un contenu intellectuel, mais la vie véritable (celle de Dieu): « Revenons encore au fait que Jésus prie afin que, par l'unité des disciples, le monde puisse le reconnaître comme l'envoyé du Père. Cette reconnaissance et cette foi ne sont pas quelque chose de simplement intellectuel: c'est d'être touché par l'amour de Dieu, donc quelque chose qui transforme, le don de la vie véritable<sup>7</sup>. »

De cette approche générale dépend sa vision de la théologie: « La théologie en chambre, quelque utile que soit sa poursuite, ne suffit évidemment pas. La doctrine chrétienne s'est développée à l'origine dans le contexte du catéchuménat; c'est de là aussi qu'elle peut se renouveler<sup>8</sup>. » De même, l'Église ne saurait réduire à des bureaux une nécessaire organisation au service de l'amour<sup>9</sup>: « J'ai dit très souvent qu'à mon avis nous avons trop de bureaucratie. Dans cette mesure, des simplifications seront en tout cas nécessaires. Tout ne

6. Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, Esquisse et matériaux, Traduction de Dom J. Maltier, Téqui, Paris, 1982, p. 385. En général, notre Auteur aurait plutôt de la sympathie pour la ligne augustinienne-platonicienne. Il est toutefois aussi disposé à admettre que parfois S. Thomas d'Aquin peut même être plus augustinien que S. Bonaventure, cf. Joseph RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Traduit par Robert Givord, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, p. 134 (traitant de Joachim de Flore): « Thomas est donc dans ce cas (et pas seulement dans celui-ci) plus augustinien que Bonaventure »; la note 39 de la même page précise: « On sait que, par exemple dans la doctrine de la Trinité, Thomas professe un 'augustinisme' plus pur que Bonaventure. »

7. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection, p. 123.

8. Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, p. 26. Cf. aussi *ibid.*, p. 25: « On fait fausse route en cherchant à construire le christianisme à partir de formules, résultat d'un travail en chambre. C'est une des maladies de l'Église d'aujourd'hui, de chercher son renouvellement pour une grande part dans ces moyens ou dans des moyens semblables. Jamais rien de vivant n'a pris naissance de cette façon, et surtout pas l'Église elle-même. Elle est née parce que quelqu'un a vécu et souffert sa parole, et que par sa mort sa parole a été reconnue comme la Parole par excellence, comme le Sens de tout être: comme le Logos. (...) Ce dont nous avons besoin, d'abord et avant tout, c'est de la reconstitution du contexte de vie de l'initiation catéchuménale à la foi, comme lieu d'une expérience commune de l'Esprit, qui pourra ainsi devenir la base d'une réflexion toute pleine de réalité. »

9. Cf. BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est* (25 décembre 2005), § 20: « L'amour a aussi besoin d'organisation comme présupposé pour un service communautaire ordonné » (les textes de Benoît XVI sont pris du site internet du Vatican, [www.vatican.va](http://www.vatican.va)). Cf. aussi *ibid.*, § 33: « En ce qui concerne les collaborateurs qui accomplissent concrètement le travail de la charité dans l'Église, l'essentiel a déjà été dit: ils ne doivent pas s'inspirer des idéologies de l'amélioration du monde, mais se laisser guider par la foi qui, dans l'amour, devient agissante (cf. Ga 5, 6). Ils doivent donc être des personnes touchées avant tout par l'amour du Christ, des personnes dont le Christ a conquis le cœur par son amour, en y réveillant l'amour pour le prochain. Le critère qui inspire leur action devrait être l'affirmation présente dans la Deuxième Lettre aux Corinthiens: *“L'amour du Christ nous pousse”* (5, 14). »

doit pas passer par des comités, il faut aussi que se produisent de nouveau des rencontres personnelles<sup>10</sup>. » C'est en raison de la dimension existentielle que l'unité de l'Église est assurée non pas seulement par une doctrine, mais par la confession de foi d'une personne : « Le fondement de l'Église est-il Pierre en tant que personne, ou bien la profession de foi ? La réponse est la suivante : la profession de foi ne peut exister que si elle engage la responsabilité personnelle, elle est donc liée à la personne<sup>11</sup>. »

L'expérience chrétienne est d'abord une expérience de Dieu, qui ne tombe pas directement sous notre regard. Il s'agit donc d'une expérience de foi : « L'homme veut voir Dieu, alors seulement il pourrait vivre ; mais une telle vision est hors de son pouvoir. (...) Ainsi, la situation de l'homme est pareille à celle de Pierre essayant de marcher sur le lac : il veut aller vers le Seigneur, mais il ne le peut. Le philosophe est, pourrait-on dire, pareil à Pierre sur le lac ; par ses spéculations, il veut faire fi de sa mortalité et voir la vie. Mais il n'y parvient pas. Il se noie dans l'instant même. Toute la vigueur de ses spéculations sur l'immortalité ne suffit pas en fin de compte pour le maintenir debout ; les eaux de l'éphémère sont plus fortes que sa volonté de contempler. Seule la main tendue du Seigneur peut sauver Pierre – l'homme – du naufrage. Cette main tendue nous saisit par cette parole : “Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu !” La connaissance philosophique reste une marche sur les eaux, elle ne peut offrir un terrain solide. Seul celui qui, Dieu fait homme, nous tire et nous tient par sa puissance peut nous faire tenir debout sur l'océan de l'éphémère. Voici sa promesse : la vision de Dieu qui est vie et ne s'obtient pas par la spéculation de la pensée, mais par la pureté d'un cœur simple, par la foi, par l'amour qui se confie à la main du Seigneur<sup>12</sup>. » Il ne s'agit pas du tout là d'une charge contre la philosophie : Benoît XVI a suffisamment insisté – notamment dans son fameux discours de Ratisbonne – sur la convergence entre foi et raison. Le refus convaincu d'une approche irrationnelle de la religion ne signifie pas devoir se soumettre à des préjugés philosophiques non fondés – comme l'impossibilité pour Dieu d'agir sur la matière – qui aboutiraient au rejet d'éléments centraux de la foi chrétienne – comme la naissance virginale et la résurrection – à cause d'une réduction de Dieu

lui-même<sup>13</sup>. Ce n'est donc pas une vision étriquée de la raison qui vient restreindre la foi, mais l'expérience de foi qui élargit la raison et l'oriente vers la Vision.

Nous touchons au cœur de l'expérience chrétienne. En continuité avec son expérience de la création, grâce à son expérience dans la communauté de l'Église, le croyant noue une relation personnelle avec le Christ et devient lumière pour les autres<sup>14</sup>. Cette expérience est ce dont l'Église vit.

### *La rencontre avec le Christ dans l'Église*

L'Encyclique *Deus caritas est* parle de notre relation avec Dieu comme d'une expérience d'amour au centre de laquelle se trouve le Christ : « Nous avons cru à l'amour de Dieu : c'est ainsi que le chrétien peut exprimer le choix fondamental de sa vie. À l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive. Dans son Évangile, Jean avait exprimé cet événement par ces mots : “Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique : ainsi tout homme qui croit en lui [...] obtiendra la vie éternelle” (3, 16)<sup>15</sup>. » Le fait que le

13. Cf. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *L'enfance de Jésus*, Flammarion, Paris, 2012, p. 83-84 : « Ce que nous disons dans le Credo est-il donc vrai : “Je crois [...] en Jésus Christ, son Fils unique [de Dieu], notre Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie” ? La réponse sans réserve est : oui. Karl Barth a fait remarquer que dans l'histoire de Jésus il y a deux moments dans lesquels l'action de Dieu intervient immédiatement dans le monde matériel : la naissance par la Vierge et la résurrection du tombeau, dans lequel Jésus n'est pas resté et n'a pas subi la corruption. Ces deux faits représentent un scandale pour l'esprit moderne. On concède à Dieu d'opérer sur les idées et les pensées, dans la sphère spirituelle – mais non dans la sphère matérielle. Cela dérange. Là n'est pas sa place. Mais il s'agit justement de cela : c'est-à-dire que Dieu est Dieu, et qu'il n'évolue pas seulement dans le monde des idées. En ce sens, dans les deux points, il s'agit du même être-Dieu de Dieu. La question en jeu est : la matière lui appartient-elle aussi ? Naturellement on ne peut attribuer à Dieu des choses insensées, irraisonnables ou en opposition avec sa création. Cependant il ne s'agit pas ici de quelque chose d'irraisonnable ni de contradictoire, mais de quelque chose de positif – du pouvoir créateur de Dieu qui embrasse tout l'être. C'est pourquoi ces deux points – l'enfantement virginal et la résurrection réelle du tombeau – sont des pierres de touche pour la foi. Si Dieu n'a pas aussi pouvoir sur la matière, alors il n'est pas Dieu. Mais il possède ce pouvoir et, par la conception et la résurrection de Jésus Christ, il a inauguré une nouvelle création. Ainsi, en tant que Créateur, il est aussi notre Rédempteur. Pour cette raison, la conception et la naissance de Jésus de la Vierge Marie sont un élément fondamental de notre foi et un signal lumineux d'espérance. »

14. Cf. Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, p. 394-395.

15. BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est*, § 1. Le cardinal Ratzinger suit l'insistance mise par le Concile Vatican II sur l'unité entre parole et événement dans la révélation (cf. VATICAN II, Constitution sur la révélation divine, *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, § 2), cf. Joseph RATZINGER, « Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der

10. Joseph RATZINGER, *Le sel de la terre*, Le christianisme et l'Église catholique au seuil du III<sup>e</sup> millénaire, Entretiens avec Peter Seewald, Traduit de l'allemand par Nicole Casanova, Flammarion-Cerf, Paris, 1997, p. 257.

11. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, Traduit de l'allemand par Philippe Jordan, Philipp-Ernst Gudenus et Beat Müller, Fayard, Paris, 1987, p. 54.

12. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, Court traité d'espérance chrétienne, Fayard, Paris, 1994, p. 158-159.

cardinal Ratzinger ait exprimé la même conviction lors de l'enterrement de Mgr Luigi Giussani, fondateur du mouvement de Communion et Libération<sup>16</sup>, illustre sur ce point central une grande parenté spirituelle avec ce mouvement.

Dans cette histoire d'amour, Dieu s'est rendu présent et demeure présent aujourd'hui: « Dieu s'est rendu visible: en Jésus nous pouvons voir le Père (cf. Jn 14, 9). C'est ça, le royaume de Dieu: « Cette nouvelle forme de proximité du royaume dont parle Jésus et dont la proclamation constitue le trait distinctif de son message, cette proximité nouvelle, c'est Jésus lui-même<sup>17</sup>. » « En fait, Dieu se rend visible de multiples manières. Dans l'histoire d'amour que la Bible nous raconte, Il vient à notre rencontre, Il cherche à nous conquérir – jusqu'à la dernière Cène, jusqu'au Cœur transpercé sur la croix, jusqu'aux apparitions du Ressuscité et aux grandes œuvres par lesquelles, à travers l'action des Apôtres, Il a guidé le chemin de l'Église naissante. Et de même, par la suite, dans l'histoire de l'Église, le Seigneur n'a jamais été absent: il vient toujours de nouveau à notre rencontre – par des hommes à travers lesquels il transparaît, ainsi que par sa Parole, dans les Sacrements, spécialement dans l'Eucharistie<sup>18</sup>. »

Exegese heute », in: *Schriftauslegung im Widerstreit*, Herausgegeben von Joseph Ratzinger, « Quaestiones Disputatae » 117, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1989, p. 39-40.

16. Cf. Cardinal Joseph RATZINGER, Homélie lors des funérailles de Mgr Luigi Giussani, fondateur de Communion et Libération, au Dôme de Milan, le 24 février 2005: « Dom Giussani a conservé le caractère central du Christ et c'est précisément ainsi qu'il a apporté son aide à l'humanité à travers les œuvres sociales, à travers le service nécessaire dans ce monde difficile, où la responsabilité des chrétiens à l'égard des pauvres du monde est très grande et urgente. » (*Osservatore Romano*, édition hebdomadaire en langue française, 8 mars 2005, p. 4) On peut voir la parenté avec des textes typiques de Mgr Giussani, comme: L'événement chrétien « s'est présenté comme la nouvelle, l'annonce du Dieu, du Mystère qui s'est fait 'chair', présence intégralement humaine. (...) Une présence intégralement humaine implique la méthode de la *rencontre*, de la confrontation avec une réalité extérieure à soi (...) Il y a deux mille ans aussi, l'événement chrétien consistait à rencontrer une réalité objective – un homme qu'on pouvait écouter, regarder, toucher de la main, un homme qui investissait le sujet en le provoquant profondément à une expérience nouvelle, à une nouveauté de vie » (Luigi GIUSSANI, *Pourquoi l'Église?*, Fayard, Paris, 1994, p. 32-33.36).

17. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, Champs Essais, Flammarion, Paris, 2007, p. 81.

18. BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est*, § 17.

Dans cette expérience le Christ est central. C'est lui la révélation<sup>19</sup>. C'est en lui que l'Ancien et le Nouveau Testament trouvent leur unité<sup>20</sup>. C'est en lui que l'histoire est reconstituée: « Le Christ devient le nouvel Adam par lequel la vie humaine prend un nouveau départ<sup>21</sup>. » Ici la théologie en chambre est radicalement dépassée par « la figure même du Christ, qui donne chair et sang aux concepts – un réalisme inouï »<sup>22</sup>.

S'il est central, le Christ n'est pas isolé et on ne le rejoint pas par un cheminement purement individuel. « Jésus n'est jamais seul. N'est-Il pas venu réunir ce qui était dispersé (cf. Jn 11, 52; Mt 12, 30)? Toute son activité tend à la réunion du nouveau Peuple<sup>23</sup>. » On ne s'unit pas à lui seul, car « l'union avec le Christ est en même temps union avec tous ceux auxquels il se donne »<sup>24</sup>. Sur la base de l'Ancienne Alliance, Jésus fonde véritablement un peuple nouveau<sup>25</sup>. On le voit notamment à partir de ce fait fondamental qu'il

19. Cf. Joseph RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de tradition: Leçon inaugurale donnée par l'auteur lors de sa nomination à la chaire de Dogmatique et d'Histoire des dogmes à l'Université de Münster », in: Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, *Révélation et Tradition*, Traduit de l'allemand par Henri Rochais et Jean Evrard, Desclée De Brouwer, Paris, 1972, p. 60: « La réalité qui survient dans la révélation chrétienne n'est rien ni personne d'autre que le Christ lui-même. Il est, au sens propre, la révélation. » Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, Parole et Silence, Paris – Les Plans-sur-Bex, 2004, p. 84: « La Révélation ne consiste pas en un certain nombre de maximes – la Révélation, c'est le Christ lui-même. »

20. Cf. Joseph RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le Ciel et la Terre*, Quatre sermons de Carême à Munich sur la Création et la Chute, Traduction sous la direction de S.E. le Cardinal Édouard Gagnon, Président du Conseil pontifical pour la Famille, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1986, p. 19-20: « L'Ancien Testament apparaît aux chrétiens, dans son ensemble, comme une progression vers le Christ. C'est seulement quand il arrive à Lui que devient évident son sens véritable, ce qu'il avait fait peu à peu comprendre. Ainsi le fait particulier reçoit son sens du tout, et le tout reçoit sa signification de son but: le Christ. » Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 26: « Quelle est donc la nouveauté du Nouveau Testament? La nouveauté n'est pas essentiellement une idée, elle est un fait, ou mieux une personne, Jésus Christ. À partir de lui, les motifs multiples de la piété vétérotestamentaire trouvent un nouvel ordre et aussi, après la fin du Temple, une nouvelle concrétisation »; Joseph RATZINGER, « *L'unique Alliance* » de *Dieu et le pluralisme des religions*, Parole et Silence, Paris, 1999, p. 10: « Si l'Ancien Testament ne parle pas du Christ, il n'est plus une Bible pour le chrétien »; Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 99: « Le Nouveau Testament n'a à formuler aucune idée totalement neuve. Ce qu'il apporte de nouveau consiste dans le fait inédit qui assume, rassemble tout ce qui précède et lui donne toute sa dimension: le martyre de Jésus, témoin fidèle, et sa résurrection. »

21. Joseph RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le Ciel et la Terre*, p. 85.

22. BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est*, § 12.

23. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, Comprendre l'Église aujourd'hui, Traduit de l'allemand par Bruno Guillaume, Fayard, Paris, 1993, p. 19.

24. BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est*, § 14.

25. Cf. Joseph RATZINGER, *Le Ressuscité*, Retraite au Vatican, Desclée de Brouwer, Paris, 1986, p. 141: « Jésus a procédé par rénovation. En insérant dans sa communauté (son « corps ») ceux qui croient en lui, il a fait du peuple ancien un peuple nouveau. »



donne à ses disciples une prière nouvelle<sup>26</sup> : « Durant sa vie sur terre, Jésus avait participé au culte du Temple d'Israël avec les Douze. Le Notre-Père était la première ébauche d'une communauté indépendante de prière, avec Jésus et à partir de lui. Dans la nuit précédant la Passion, Jésus franchit un autre pas décisif : Il transforma la Pâque d'Israël en un culte tout à fait nouveau, ce qui impliquait en bonne logique de rompre avec la communauté du Temple, pour fonder définitivement le Peuple de la 'nouvelle Alliance'<sup>27</sup>. » Par l'eucharistie, il apparaît en toute lumière que l'institution des Douze établit les prémices de l'Église et que le choix entre Jésus et l'Église provient d'une vision fautive de Jésus, comme le résume Benoît XVI en mars 2006<sup>28</sup>.

26. Cf. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 20. Cette observation nous conduit déjà au thème suivant : « Les disciples demandent à Jésus une prière qui leur soit commune. "L'ordonnance particulière de la prière est en effet, dans les groupes religieux de l'époque, un caractère essentiel de leur communauté" [citation de J. Jeremias]. La demande d'une prière traduit la conscience que les disciples ont d'être devenus une nouvelle communauté grâce à Jésus. » Il faut ajouter que sans don divin, la liturgie ne serait pas vraiment possible, bien que le culte corresponde à une nécessité humaine ; cf. Joseph RATZINGER, *L'Esprit de la liturgie*, Ad Solem, Genève, 2001, p. 19 : « Remarquons que l'on ne trouve pas de société dépourvue de toute forme de culte. Même les systèmes résolument athées et matérialistes créent leurs propres formes cultuelles, dont l'étalage emphatique ne parvient d'ailleurs pas à cacher l'inanité. En effet, l'homme ne peut simplement 'fabriquer' un culte. Rappelons-nous ce que Moïse dit à Pharaon : "Nous ne saurons quel culte lui rendre" (Ex 10, 26), qui exprime la loi fondamentale de toute liturgie. Si Dieu ne se révèle pas, l'homme n'étreint qu'un espace vide. Il peut, il est vrai, suivre l'intuition du divin inscrite en son for intérieur et construire des autels 'au dieu inconnu' (cf. Ac 17, 23) ; il peut tendre vers Dieu mentalement, s'en approcher à tâtons. Toutefois la véritable liturgie demande que Dieu réponde et montre de quelle façon nous pouvons l'adorer ; elle présuppose la présence concrète de l'Autre qui, en se révélant à nous, nous montre l'orientation de notre propre existence – en un mot, la liturgie implique une forme d'institution. »

27. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 22. Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Traduit par Robert Givord et Hélène Bourboulon, Montaigne, Paris, 1971, p. 11 : « Jésus a institué une 'Église', c'est-à-dire une nouvelle communauté visible de salut. Il la considère comme un nouvel Israël, un nouveau peuple de Dieu, dont le centre vital et permanent est la célébration de la Cène dont il est issu. En d'autres termes, le nouveau peuple de Dieu, c'est le péché né du Corps du Christ. »

28. Cf. BENOÎT XVI, Audience générale du 15 mars 2006 : « Un signe évident de l'intention du Nazaréen de réunir la communauté de l'alliance, pour manifester en elle la réalisation des promesses faites aux Pères, qui parlent toujours de convocation, d'unification, d'unité, est l'Institution des Douze. (...) Par leur existence même, les Douze – appelés de provenances diverses – deviennent un appel adressé à tout Israël afin qu'il se convertisse et se laisse rassembler dans l'alliance nouvelle, plein et parfait accomplissement de l'ancienne alliance. En leur confiant, au cours de la Cène, avant sa Passion, le devoir de célébrer son mémorial, Jésus indique qu'il voulait transférer à toute la communauté, en la personne de ses chefs, la mission d'être, dans l'histoire, le signe et l'instrument du rassemblement eschatologique, commencé en lui. En un certain sens, nous pouvons dire que précisément la Dernière Cène est l'acte de fondation de l'Église, car Il se donne lui-même et crée ainsi une nouvelle communauté, une communauté unie dans la communion avec Lui-même. Sous cette lumière, on comprend la façon dont

De la relation entre le Christ et l'Église découle le fait que le disciple du Christ doit aimer l'Église : « Nous ne cherchons pas un Christ inventé par nous ; ce n'est que dans la communauté réelle de l'Église que nous rencontrons le Christ réel. Et notre disposition à aimer l'Église, à vivre avec elle, à servir le Christ en elle, apporte la preuve de la profondeur et du sérieux de la relation au Seigneur lui-même<sup>29</sup>. » L'autre face de la même affirmation est que les membres de l'Église doivent avant tout aimer le Christ. Cela vaut des évêques : « La prémisse du service épiscopal est la communion interne avec Jésus, le fait d'être avec Lui<sup>30</sup>. » Le prêtre ne peut concevoir sa mission autrement que comme centrée sur le Christ, à l'encontre de la pesanteur de l'égoïsme, sur un chemin divin ouvert par la grâce<sup>31</sup>.

On voit déjà ici que la suite du Christ, et donc l'Église, ne concerne pas seulement la vie présente. Le cœur du chrétien rencontre le cœur du Christ

le Ressuscité leur confère – à travers l'effusion de l'Esprit – le pouvoir de remettre les péchés (cf. Jn 20, 23). Les douze Apôtres représentent ainsi le signe le plus évident de la volonté de Jésus concernant l'existence et la mission de son Église, la garantie qu'il n'existe aucune opposition entre le Christ et l'Église : ils sont inséparables, en dépit des péchés des hommes qui composent l'Église. Le slogan qui était à la mode il y a quelques années : "Jésus oui, l'Église non" est donc totalement inconciliable avec l'intention du Christ. Ce Jésus individualiste est un Jésus de pure fantaisie. Nous ne pouvons pas avoir Jésus sans la réalité qu'il a créée et dans laquelle il se transmet. Entre le Fils de Dieu fait chair et son Église, il existe une continuité profonde, inséparable et mystérieuse, en vertu de laquelle le Christ est présent aujourd'hui dans son peuple. Il est toujours notre contemporain, il est toujours contemporain de l'Église construite sur le fondement des Apôtres, il est vivant dans la succession des Apôtres. Et sa présence dans la communauté, dans laquelle Lui-même se donne toujours à nous, est le motif de notre joie. Oui, le Christ est avec nous, le Royaume de Dieu vient. » Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Le Ressuscité*, p. 90 : « Commençons par l'appel des Douze. Ce nombre symbolique traduit la référence au nouveau peuple de Dieu dont ils étaient destinés à devenir les colonnes. Avec eux, donc, par un geste à la fois symbolique et bien réel, Jésus inaugure le 'Peuple de Dieu'. Autrement dit, il faut théologiquement considérer leur appel comme le début de l'Église. »

29. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 113.

30. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, 82-83.

31. Cf. Joseph RATZINGER, *Serviteurs de votre joie*, Méditations sur la spiritualité sacerdotale, Traduit de l'allemand par Bruno Guillaume, Fayard, Paris, 1990, p. 71-72 : « Suivre Jésus Christ veut dire : nous devons et pouvons prendre un chemin qui suit une direction opposée à la pesanteur naturelle, à la pesanteur de l'égoïsme, à la recherche de ce qui n'est que matériel et du maximum de plaisir, souvent confondu avec le bonheur. L'école du Christ, c'est un cheminement à travers des eaux agitées et houleuses, impossible à mener à bien si nous ne sommes pas dans le champ de gravité de l'amour de Jésus Christ, le regard tourné vers lui, portés par une nouvelle pesanteur de la grâce qui nous ouvre vers la Vérité et vers Dieu le chemin que nous ne pouvons pas parcourir par nos propres forces. C'est pourquoi l'école du Christ est plus que l'adhésion à un programme déterminé, plus que la sympathie et la solidarité à l'égard d'un homme que nous prenons pour modèle. Nous ne suivons pas seulement un homme, Jésus ; nous suivons le Christ, le Fils du Dieu vivant. Nous empruntons un chemin divin. »

et s'unit à son destin pascal<sup>32</sup>. Nous recevons « une invitation à nous mettre en chemin, à la recherche du visage du Seigneur – une invitation qui nous amène au-delà de tout ce qui est matériel et qui nous garde sur le chemin de la suite du Christ, qui ne trouvera pas sa fin en cette vie »<sup>33</sup>. Une théologie politique qui voudrait limiter à ce monde-ci la signification de l'engagement que les chrétiens doivent avoir pour les pauvres tronquerait la vie chrétienne et ne pourrait que décevoir<sup>34</sup>. Les vraies sources de la transformation du monde ne sont pas limitées à ce monde. L'histoire le montre : « Les grands saints sociaux étaient toujours aussi de grands saints eucharistiques<sup>35</sup>. » Ici comme

32. Cf. Joseph RATZINGER, « Das Ostergeheimnis als tiefster Gehalt und Grund der Herz-Jesu-Verehrung », in: *Entwicklung und Aktualität der Herz Jesu Verehrung*, Herausgegeben vom Internationalen Institut vom Herzen Jesu, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg, p. 142 : « Das durchbohrte Herz Jesu hat auch diese Definition wahrhaft 'umgestürzt' (vgl. Hos 11, 8). Dieses Herz ist nicht Selbsterhaltung, sondern Selbstpreisgabe. Es rettet die Welt, indem es sich öffnet. Der Umsturz des geöffneten Herzens ist der Inhalt des Ostergeheimnisses. Das Herz rettet, ja, aber es rettet, indem es sich verschenkt. So ist im Herzen Jesu die Mitte des Christentums vor uns hingestellt. In ihm ist alles gesagt, das wahrhaft umstürzend Neue, das im Neuen Bund geschieht. Dieses Herz ruft unser Herz an. Es lädt uns ein, aus dem vergeblichen Versuch der Selbsterhaltung herauszutreten und im Mitlieben, im Verschenken unserer selbst an ihn und mit ihm die Fülle der Liebe zu finden, die allein Ewigkeit ist und die allein die Welt erhält. »

33. Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 26.

34. Cf. Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 28-29 : « En nous tournant vers le prochain, dans l'engagement social, nous dépassons aussi l'instant présent. L'amour, certes, commence par faire ce qui est nécessaire à l'instant où il le faut, il donne à ceux qui souffrent et aux nécessiteux l'aide requise au moment présent. La théologie politique voulait mettre cette aide à donner dans le moment présent après la mission fondamentale de l'établissement d'un monde meilleur. C'était et c'est toujours une présomption dans laquelle l'individu devient un instrument des rêves politiques futuristes qui demeureront toujours irréels. La fameuse parcelle de vérité ne manque cependant pas ici non plus : le secours donné à chaque personne fait partie du combat de l'amour, de la lutte de la foi en vue de l'avènement du Royaume de Dieu. » Cf. aussi Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 23 : « Le regard, ici, reste carrément fixé sur le Christ ; c'est de la force de cette tension que dépendent le sens et la vigueur de l'eschatologie, et non de l'intensité des attentes temporelles de la fin du monde ou de son bouleversement. »

35. Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 122. Cf. aussi BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est*, § 18 : « Les saints – pensons par exemple à la bienheureuse Teresa de Calcutta – ont puisé dans la rencontre avec le Seigneur dans l'Eucharistie leur capacité à aimer le prochain de manière toujours nouvelle, et réciproquement cette rencontre a acquis son réalisme et sa profondeur précisément grâce à leur service des autres. » Cf. aussi Joseph RATZINGER, Homélie lors des funérailles de Mgr Luigi Giussani, fondateur de Communion et Libération, au Dôme de Milan, le 24 février 2005 : « Monseigneur Giussani, avec sa foi inébranlable et inaltérable, a su que dans cette situation aussi, le Christ et la rencontre avec Lui doit demeurer, car celui qui ne donne pas Dieu, donne trop peu et celui qui ne donne pas Dieu, qui ne permet pas de trouver Dieu dans le visage du Christ, ne construit pas mais détruit, car il laisse l'action humaine se perdre dans des dogmatismes idéologiques et erronés. Dom Giussani a conservé le caractère central du Christ et c'est précisément ainsi qu'il a apporté son aide à l'humanité à travers les œuvres sociales, à travers le service nécessaire dans ce monde difficile, où la responsabilité des chrétiens à l'égard des pauvres du monde est très grande et urgente. »

toujours, c'est l'eucharistie qui nous permet de vérifier la vie chrétienne ou, comme disait S. Irénée de Lyon : « Notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser<sup>36</sup>. »

Ce rôle central de l'eucharistie n'est évidemment pas seulement théorique, car « L'Eucharistie est vraiment 'guérison de l'amour' »<sup>37</sup>. Le corps eucharistique du Christ nous fait vraiment participer à notre Salut qui consiste à devenir le Corps du Christ, l'Église<sup>38</sup>. L'ensemble de la prière réalise ce mouvement qui nous unit à Dieu et à notre prochain : « L'acte fondamental de la religion, c'est la prière. Dans la religion chrétienne, celle-ci prend un caractère spécifique : elle est un transfert de soi-même dans le corps du Christ, et donc un acte d'amour qui, en tant qu'amour pour et avec le corps du Christ, reconnaît aussi et complète l'amour de Dieu, toujours et nécessairement, comme étant amour du prochain, amour des membres de ce corps<sup>39</sup>. »

Dans la prière que nous recevons du Christ, nous pouvons avec lui nous adresser au Père, et de cet acte découle tout le mouvement joyeux de la vie chrétienne : « Être chrétien signifie alors : participer à la prière de Jésus, entrer dans son modèle de vie, c'est-à-dire dans son modèle de prière. Être chrétien signifie : dire avec lui 'Père' et devenir ainsi enfant, fils de Dieu, – Dieu – dans l'unité de l'Esprit qui nous fait être nous-mêmes et par là nous agrège à l'unité de Dieu. Être chrétien signifie : regarder le monde à partir de ce noyau, et par là devenir libre, plein d'espoir, décidé et confiant<sup>40</sup>. » Le contenu de la prière est vraiment la joie<sup>41</sup>, et un christianisme vécu de l'intérieur<sup>42</sup> n'est pas « ce christianisme

36. S. IRÉNÉE, *Adversus haereses*, IV.18.5, traduction française : *Contre les hérésies*, "Sources chrétiennes" 100\*\*, Cerf, Paris, 1965, p. 611.

37. Joseph RATZINGER, *Le Ressuscité*, p. 154.

38. Cf. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus Christ*, p. 68 : « Notre salut, c'est de devenir 'Corps du Christ' comme le Christ lui-même : en acceptant chaque jour de nous recevoir de lui ; en nous remettant chaque jour à lui ; en offrant chaque jour notre corps comme lieu de la Parole. Nous devenons Dieu en marchant à sa suite : en un mouvement descendant et ascendant. C'est tout cela que contient cette simple phrase 'il descendit du ciel'. Il y est question du Christ et en cela il y est justement question de nous. »

39. Joseph RATZINGER, *Le Ressuscité*, p. 137.

40. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus Christ*, p. 31.

41. Cf. Joseph RATZINGER, *Le Ressuscité*, p. 47 : « Pour désigner le contenu de la prière, la réalité que Dieu nous a promise et qu'il nous accordera en nous exauçant, saint Jean se sert du mot 'joie' : "Demandez et vous obtiendrez, afin que votre joie soit totale" (16, 24). Nous pouvons donc utiliser son texte pour faire le lien entre la tradition de saint Matthieu et celle de saint Luc. Le but de toutes nos demandes, de tous nos désirs, c'est la joie, le bonheur. »

42. Cf. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 14 : « L'Église croît de l'intérieur vers l'extérieur, non l'inverse. Elle signifie avant tout une plus intime communion avec le Christ, elle se forme dans la vie de la prière. »

maussade et ennuyeux que nous observons à notre époque et connaissons d'expérience »<sup>43</sup>. Il est au contraire le germe de joie dont le monde a besoin : « C'est la foi qui donne la joie. Quand Dieu n'est pas là, alors le monde se désertifie, et tout devient ennuyeux, et tout est complètement insatisfaisant<sup>44</sup>. »

Nous avons vu que la rencontre avec Dieu se fait par la rencontre avec le Christ, et que celle-ci se fait dans l'Église. Cela nous mène à un autre thème considérablement développé par le théologien Ratzinger, à savoir la tradition.

### La Tradition

Dans le cas qui nous occupe, le terme de « tradition » désigne la transmission du don de Dieu à partir de Jésus Christ. Cette transmission doit être possible pour la suite des temps, car « cette communion, que nous appelons Église, ne s'étend pas seulement à tous les croyants d'un moment historique déterminé, mais comprend également tous les temps et toutes les générations »<sup>45</sup>.

Bien que le terme de tradition puisse conforter le soupçon que le christianisme soit une religion du passé<sup>46</sup>, il signifie en fait que ce qui était déjà présent dans le passé est encore vivant : « Dans l'Église, le Seigneur demeure toujours notre contemporain. L'Écriture n'est pas une chose du passé. Le Seigneur ne parle pas dans le passé, mais parle dans le présent<sup>47</sup>. » Cette tradition est vivifiée par l'Esprit Saint et inclut le ministère des successeurs des Apôtres, les évêques, pour que, grâce à la présence du Christ, nous marchions vers l'éternité : « La Tradition est la présence permanente du Sauveur qui vient nous rencontrer, nous racheter et nous sanctifier dans l'Esprit à travers le ministère de son Église, à la gloire du Père. (...) La Tradition n'est pas une transmission de choses ou de paroles, une collection de choses mortes. La Tradition est le fleuve vivant qui nous relie aux origines, le fleuve vivant dans lequel les origines sont toujours présentes. Le grand fleuve qui nous conduit

aux portes de l'éternité<sup>48</sup>. » Trois éléments sont constitutifs du maintien de la transmission de « La Parole » : « L'unité de ces trois éléments constitutifs de l'Église – le sacrement de la succession, l'Écriture, le Symbole de la foi (*Credo*) – est la vraie garantie pour que 'la Parole' puisse 'résonner de façon authentique' et que 'la tradition soit maintenue' (cf. Bultmann)<sup>49</sup>. » Que la tradition soit vivante aujourd'hui implique aussi que l'on ne limite pas sa portée à un moment quelconque du passé, comme le premier millénaire ; car alors elle serait morte<sup>50</sup>.

La tradition vivante relie le passé, le présent et l'avenir : « C'est cela précisément qui nous est apparu comme élément décisif de la tradition : la faculté de reconnaître mon 'à présent' comme significatif aussi pour le 'demain' de ceux qui viendront après, et de leur transmettre, pour demain, ce qui a été trouvé aujourd'hui. Inversement, la faculté de tradition signifie : conserver aujourd'hui ce qui a été trouvé hier et instituer ainsi le lien d'un chemin à travers le temps, c'est-à-dire justement construire l'histoire. D'où il résulte que la tradition bien comprise signifie le dépassement de l'instant présent dans les deux directions ; le passé ne peut être découvert comme valeur à conserver que là où le futur est considéré comme mission<sup>51</sup>. »

48. BENOÎT XVI, Audience générale du 26 avril 2006.

49. JOSEPH RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection, p. 123. Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum* (18 novembre 1965), § 10 : « Il est donc clair que la sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, selon le très sage dessein de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa manière, sous l'action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes. »

50. Cf. JOSEPH RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 112-113 : « On a l'impression qu'une sorte de dogme œcuménique est ainsi en train de se constituer, et cela mérite que nous nous y attardions quelque peu. Au point de départ de ce raisonnement, on estime probablement que l'Église catholique, si elle veut parvenir à une union de communion avec les orthodoxes, ne devrait pas exiger de manière aussi catégorique l'acceptation des dogmes du second millénaire, alors que les Églises orientales ont maintenu la forme de Tradition du premier millénaire, légitime comme telle et qui, bien comprise, ne recèlerait pas de contradictions avec les développements ultérieurs. Ceux-ci, en fait, ne feraient que développer ce qui était déjà en germe à l'époque où l'Église n'était pas divisée. De tels essais spéculatifs, auxquels j'ai d'ailleurs pris part moi aussi, ont abouti entre-temps à la conclusion que les conciles et les décisions dogmatiques du second millénaire ne doivent pas être considérés comme œcuméniques, mais comme des développements particuliers de l'Église latine, qui constitueraient son patrimoine particulier au sens de *our two traditions*. Or, l'essai de raisonnement initial s'est ainsi transformé en une thèse toute nouvelle et de grande portée. En effet, il revient à nier de fait l'existence d'une Église universelle au cours du second millénaire, et on fige ainsi au tournant de ce second millénaire la Tradition en tant qu'entité vivante qui transmet la vérité. Les notions d'Église et de Tradition sont altérées dans leur substance même, car, en fin de compte, le critère de l'antiquité remplace le pouvoir apostolique de l'Église qui n'a plus alors de voix dans l'actualité. »

51. JOSEPH RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, p. 94.

43. JOSEPH RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 19.

44. JOSEPH RATZINGER, *Le sel de la terre*, p. 27.

45. BENOÎT XVI, Audience générale du 26 avril 2006. Le même texte précise que le mandat du Christ aux Apôtres est possible grâce à l'action du Saint-Esprit : « Grâce à l'action du Paraclet, les Apôtres et leurs successeurs peuvent réaliser dans le temps la mission reçue par le Ressuscité : "C'est vous qui en êtes les témoins. Et moi, je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis..." (Lc 24, 48sq). »

46. Cf. JOSEPH RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 83 : « Cette impression que si le Christianisme est essentiellement une religion du passé... »

47. BENOÎT XVI, Audience générale du 29 mars 2006 ; cf. aussi l'Audience générale du 3 mai 2006 : « Dans le fleuve vivant de la Tradition, le Christ n'est pas à deux mille ans de nous, mais il est réellement présent parmi nous et il nous donne la Vérité, il nous donne la lumière qui nous fait vivre et trouver la route vers l'avenir. »

La place centrale accordée à la tradition en théologie rejoint l'intérêt marqué pour l'histoire, qui pousse déjà le jeune Ratzinger à étudier la théologie de l'histoire de S. Bonaventure. Conscient du préjugé ancien selon lequel « l'histoire se trouve située en dehors du domaine de l'intelligibilité proprement dite, donc en dessous du domaine proprement dit de la théologie »<sup>52</sup>, notre Auteur se réjouit du progrès des sciences historiques survenu dans les derniers siècles et le considère comme un facteur important pour la théologie<sup>53</sup>. Il aborde l'histoire avec une sympathie radicale, parce que « le salut vient par l'histoire » en raison de l'initiative prise par Dieu<sup>54</sup>. Toutefois, il met sans cesse en garde contre la tentation de vouloir déterminer la vérité et notamment le contenu de la foi par une méthode purement historique. Non seulement le sens du texte biblique peut aller au-delà de ce que pensait l'auteur humain<sup>55</sup>, mais une exégèse biblique fondée sur l'histoire ne peut pas ne pas dépendre aussi de facteurs philosophiques<sup>56</sup> qui entrent en jeu dans l'inévitable interprétation hypothétique de données du passé<sup>57</sup>, en particulier

52. Joseph RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, p. 88.

53. Il le considère par exemple important pour l'évaluation des enseignements du magistère de l'Église, cf. Joseph RATZINGER, « Hinweise zum Motu proprio 'Ad tuendam fidem' und zum 'Lehrmäßigen Kommentar' der Glaubenskongregation », in: *Gott – Ratlos vor dem Bösen ?*, Mit einer Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum Motu proprio « Ad tuendam fidem », Herausgegeben von Wolfgang Beinert, « Quaestiones Disputatae » 177, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1999, p. 226 : « Das Wachsen des historischen Bewußtseins in der Neuzeit hat langsam zur Scheidung zwischen *fides divina* und *fides catholica* oder *ecclesiastica* geführt. »

54. Cf. Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, p. 169 : « Le salut vient par l'histoire, qui par là représente la forme immédiate du fait religieux. L'histoire est par là-même salvatrice, et assure à l'existence sa véritable essence (et non point son aliénation), parce que cette histoire est fondée divinement, et que c'est justement dans la réception du fait historique, que ce qui est supra-historique et éternel est rendu présent. »

55. Cf. Joseph RATZINGER, « Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute », p. 41 : « Offenbarung ist ein dynamischer Vorgang zwischen Gott und Mensch, der immer wieder nur in der Begegnung Wirklichkeit wird. Das biblische Wort bezeugt die Offenbarung, faßt sie aber nicht so, daß sie darin aufginge und nun wie ein Ding in die Tasche gesteckt werden könnte. Die Bibel bezeugt die Offenbarung, aber der Begriff Offenbarung als solcher reicht weiter. Praktisch bedeutet dies: Ein Text kann mehr besagen, als sein Autor selbst sich dabei zu denken vermochte. Das gilt schon für große dichterische Texte und gilt erst recht für das biblische Wort. »

56. Cf. Joseph RATZINGER, « Le relativisme est aujourd'hui le problème central de la foi et de la théologie », *Documentation Catholique* 2151, 5 janvier 1997, p. 31 : « Ce n'est pas l'exégèse qui prouve la philosophie, mais c'est la philosophie qui produit l'exégèse. Si je sais a priori (en parlant comme Kant) que Jésus ne peut pas être Dieu, que les miracles, les mystères et les moyens de grâce sont trois formes d'illusion, alors je ne peux pas non plus tirer des textes une donnée de fait qui ne peut pas y être en tant que telle. »

57. Cf. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 102 (réagissant à une prétendue vérité historique manifeste) : « Ce qui est 'manifeste' pour l'homme, en dehors de ce qui est

quand l'enjeu est existentiellement crucial : « L'application idéale de la méthode historique, l'interrogation absolument impartiale des documents anciens, n'est pas réalisable quand elle porte sur des textes qui touchent l'homme dans les profondeurs de son être, là où se posent les questions essentielles<sup>58</sup>. » Rien d'étonnant dès lors à ce que les résultats des études exégétiques reflètent étroitement les intérêts d'une époque<sup>59</sup> et soient insuffisants par rapport à tous les thèmes brûlants qui divisent les chrétiens<sup>60</sup>, parce que « l'histoire comme telle ne peut fournir une certitude apodictique de la vérité de foi »<sup>61</sup>. Une pure approche historique de la Bible ne peut suffire si elle n'est pas accompagnée d'une clef herméneutique<sup>62</sup>, sans laquelle le texte

purement objectif, ce sont seulement les réalités qu'il vit. C'est pourquoi l'interprétation est toujours aussi un problème de contexte de vie. Transmettre ainsi l'autorité à ce qui est 'manifeste', comme c'est le cas dans la phrase citée plus haut, cela revient à faire dépendre la foi de l'autorité des historiens : c'est la livrer à la querelle des hypothèses. »

58. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 30.

59. Cf. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 33 : « Qui parcourt un siècle d'exégèse constatera que toute l'histoire intellectuelle de cette période s'y reflète ; que l'observateur ne peut parler de son sujet qu'en parlant de lui-même et que le sujet n'est traité que dans cette réfraction. Ce qui ne veut pas dire, en revanche, qu'il n'y ait ici en réalité aucune connaissance ; il s'agit plutôt d'un type de connaissance semblable – non pas identique, mais comparable – à celui de la philosophie. Son acquis historique n'est pas une somme enregistrable de formules, mais une série de plongées dans les profondeurs de l'être selon les possibilités d'une époque. »

60. Cf. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 267, note 20 : « On retrouve le même problème méthodologique dans la discussion sur le thème du sacerdoce. Une méthode de reconstitution archéologique est obligée de nier l'existence d'un sacerdoce dans l'Église, si elle se limite au donné lexical du Nouveau Testament. Elle ne peut y voir qu'une restauration du sacerdoce de l'Ancien Testament ou du sacerdoce païen, car le développement vivant du sacerdoce chrétien, nouveauté du christianisme, grâce à la synthèse des différents éléments du Nouveau Testament, lui échappe. Il se passe quelque chose de semblable avec le concept de sacrement. » Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 117 : « Si nous étions contraints de prouver, à partir de l'Écriture, la doctrine sur la Trinité et la foi christologique d'une manière aussi controversée que cela fut le cas pour le caractère de sacrifice de l'Eucharistie, la lutte pour l'obtention de résultats communs ne serait certainement pas moins difficile. Si, au contraire, la forme fondamentale de la liturgie de l'Église primitive était reconnue comme un bien de Tradition de la même solidité que les symboles conciliaires, on obtiendrait une herméneutique de l'unité qui rendrait ces querelles superflues. »

61. « Indubbiamente è vero che la storia come tale non può fornire una certezza apodittica della verità di fede » (Joseph RATZINGER, « Discorso in apertura del Simposio », in : *Il primato del successore di Pietro*, Atti del Simposio teologico, Roma, dicembre 1996, « Atti e Documenti » 7, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1998, p. 17).

62. Cf. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 113-114 : « On s'est donc très vite rendu compte que le pur biblicisme ne mène ici à rien. Sans 'herméneutique', c'est-à-dire sans une réflexion rationnelle sur le donné biblique, qui du seul point de vue de la linguistique et de l'enchaînement des idées peut aller au-delà du donné biblique, on ne peut parvenir à aucun résultat en cette matière. »

reste fixé dans le passé et sa compréhension ne peut être qu'hypothétique<sup>63</sup>. Certains rebondissement dans l'exégèse du XX<sup>e</sup> siècle sont une sérieuse mise en garde contre les égarements possibles d'une recherche qui se croit scientifiquement établie<sup>64</sup>. La tradition en revanche permet de rendre vivant ce qui est passé; c'est ainsi qu'une formulation dogmatique de 451 a aidé Joseph Ratzinger à lire les textes du Nouveau Testament sur le Christ: « C'est l'herméneutique (l'interprétation de l'Écriture) de Chalcédoine qui m'a appris à connaître et à regarder Jésus<sup>65</sup>. » La foi de l'Église « ne rend pas à son tour la raison historique superflue, mais donne un centre d'intégration à ses connaissances »<sup>66</sup>. Le respect de la nature des textes et des faits liés à la révélation chrétienne demande non pas que l'on refuse le concours des connaissances

63. Cf. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, p. 139: « La méthode historico-critique est un excellent instrument qui permet de lire les sources historiques et d'interpréter les textes. Mais elle recèle en elle-même sa propre philosophie qui, dans l'ensemble – par exemple si je cherche à connaître l'histoire des empereurs du Moyen Âge – ne saurait être mise en question. Mais il y a des limites à la méthode. (...) Si on applique ce principe à la Bible, cela signifie qu'un texte, un événement, une personne sont étroitement fixés dans leur passé. On cherche ce que l'auteur d'autrefois a dit, et ce qu'il a pu avoir pensé. Cela tient à l'historique, au passé. C'est pourquoi l'exégèse historique-critique ne me permet pas de faire entrer la Bible dans mon aujourd'hui, dans ma vie actuelle. »

64. Cf. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, p. 246-247: « Pour l'exégèse de l'Évangile de Jean, le commentaire de Rudolf Bultmann, paru pour la première fois en 1941, a eu une grande influence tout au long de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Pour lui, il est évident que les tendances marquantes de l'Évangile de Jean ne proviennent ni de l'Ancien Testament, ni du judaïsme de l'époque de Jésus, mais de la gnose. (...) Le lecteur se demande d'où il tient tout cela. La réponse de Bultmann est étonnante: "Même s'il faut pour l'essentiel reconstituer l'ensemble de cette conception à partir de sources postérieures à Jean, il est indiscutable qu'elles remontent à une époque antérieure." C'est là que Bultmann se trompe. Dans sa conférence inaugurale à Tübingen, intitulée "Le Fils de Dieu", publiée dans une édition augmentée en 1975, Martin Hengel a qualifié "le prétendu mythe de l'envoi du Fils de Dieu dans le monde" comme un "mythe pseudo-scientifique", disant: "En réalité, les sources ne fournissent aucune preuve d'un mythe gnostique sur le Rédempteur qui serait chronologiquement antérieur et donc préchrétien." (...) Si, à partir de l'état actuel de la recherche, nous jetons un regard en arrière sur l'interprétation de Jean faite par Bultmann, nous découvrons une fois de plus à quel point une haute scientificité est un faible rempart contre des erreurs profondes. » On peut dire que le problème n'est pas la scientificité comme telle, mais une erreur intérieure à une méthode scientifique (le fait d'avoir présupposé des sources dont on ne dispose pas, et d'avoir bâti un système sur cette base inexistante). C'est un fait, mais une autre erreur scientifique – en théologie – est celle d'une exégèse qui se voudrait indépendante de toute référence à une tradition, et qui de ce fait dépend d'une tradition insoupçonnée (les préjugés contemporains).

65. Joseph RATZINGER, *Vivre sa foi*, Méditations pour chaque jour de l'année sur des thèmes spirituels et théologiques, Traduit de l'allemand par François Vial, Mame, Paris, 1981, p. 150-151.

66. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 267.

historiques, mais que « l'évaluation doctrinale des données historiques soit faite à la lumière de la Tradition, comme lieu et critère de la conscience de vérité de la foi ecclésiale »<sup>67</sup>.

En tant que théologien allemand, Joseph Ratzinger ne peut pas ne pas tenir compte de la critique de la tradition par Martin Luther. Cette critique lui donne l'occasion de développer une théorie de la tradition. En particulier, Jésus ayant envoyé ses disciples prêcher, « la tradition a besoin d'un sujet de la tradition, d'un porteur de la tradition »<sup>68</sup>. Un témoin est nécessaire, mais il doit veiller à être lui-même un disciple de ce qu'il transmet<sup>69</sup>. Non seulement la Bible n'est pas identique à la révélation<sup>70</sup>, mais elle n'est un vecteur de révélation que si elle est crue, si elle est reçue dans la foi, ce qui implique dans tous les cas une certaine interprétation: « Il n'y a de parole de Jésus qu'entendue et reçue en Église. Cette parole ne peut pénétrer dans l'histoire que si, entendue, elle est écoutée. Toute audition active et donc toute transmission est aussi interprétation qui met en lumière un aspect, tandis que l'autre est obscurci<sup>71</sup>. » L'idée d'une Bible sans tradition est irréaliste parce que tout texte, quel qu'il soit, appelle un lecteur, et que tout lecteur est un interprète qui engage toute sa vision du monde, toute sa culture<sup>72</sup>. Et ce lecteur ne réagit pas simplement à un texte, mais à un texte qui lui a été confié par des

67. « ... che la questione della valutazione dottrinale dei dati storici sia fatta alla luce della Tradizione, come luogo e criterio della coscienza veritativa della fede ecclesiale » (Joseph RATZINGER, « Discorso in apertura del Simposio », in: *Il primato del successore di Pietro*, p. 18).

68. Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, p. 95.

69. Cf. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, p. 39: « Non seulement la Parole est liée au témoin, mais le témoin n'est tel que dans la mesure où, de son côté, il se sait lié à la Parole. La protestation de Luther n'aurait probablement pas pris naissance si le deuxième aspect de ce rapport avait été réalisé d'une manière aussi claire et distincte que le premier. »

70. Cf. Joseph RATZINGER, *Révélation et Tradition*, p. 55: « Qu'il y ait 'tradition', c'est là un fait résultant tout d'abord de la disproportion qui existe entre les deux données: 'Révélation' et 'Écriture'. Révélation, en effet, signifie l'ensemble du parler et de l'agir de Dieu vis-à-vis des hommes; révélation dit RÉALITÉ dont l'Écriture donne CONNAISSANCE, mais qui n'EST pas elle-même simplement l'Écriture. »

71. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 50. Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Révélation et Tradition*, p. 65.

72. Cf. Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 42-43: « On n'apporte pas l'Évangile à des personnes dont l'esprit est une *tabula rasa* ('tableau vierge') comme – d'après Aristote et Thomas d'Aquin – c'est le cas de l'esprit humain quand il s'éveille à la vie. Non, notre annonce arrive sur un tableau de l'esprit où il y a des écritures multiples et qui est continuellement touché par d'innombrables communications. (...) C'est dans cette structure vitale, cette 'culture' que la parole de l'Évangile fait son entrée. Elle doit s'y rendre compréhensible, elle doit y devenir active, marquer toute cette forme vitale, être en son milieu un ferment qui pénètre tout. Jusqu'à un certain degré, l'Évangile présuppose une culture, il ne la remplace pas, mais la marque. »

témoins<sup>73</sup>. Ces témoins sont la Tradition, sans laquelle l'Écriture ne serait pas reconnue et ne serait jamais devenue Écriture sainte, parce qu'elle appartient elle-même à la Tradition : « L'Écriture est devenue Écriture par la Tradition dont fait partie comme élément constitutif, précisément de ce processus, la *'potentior principalitas'* – l'autorité originaire soulignée – de la chaire de Rome<sup>74</sup>. » D'ailleurs, à l'intérieur de la Tradition, « la primauté romaine, c'est-à-dire la reconnaissance de Rome comme critère de la foi authentiquement apostolique, est plus ancienne que le canon du Nouveau Testament en tant qu'« Écriture sainte »<sup>75</sup>.

### Vérité et liberté

Joseph Ratzinger est conscient de la crainte que suscite aujourd'hui la vérité, perçue comme ennemie de la liberté : « Dans l'échelle des valeurs déterminantes pour l'homme et la dignité de son existence, la liberté apparaît comme la valeur fondamentale et le droit de l'homme par excellence. En revanche, la notion de vérité est appréhendée avec une certaine défiance : on se souvient en effet qu'elle a été revendiquée par de nombreux systèmes et souvent instrumentalisée pour écraser la liberté<sup>76</sup>. » Le christianisme ne peut pas ne pas poser une question capitale dans un tel contexte : « Croire que la vérité existe réellement – vérité valide, qui oblige – dans l'histoire même, en la personne de Jésus Christ et de la foi de l'Église, est qualifié de fondamentalisme et apparaît comme l'atteinte caractéristique à l'esprit du temps, comme une menace fondamentale et multiforme contre son plus grand bien, la tolérance et la liberté<sup>77</sup>. »

À plusieurs reprises le cardinal Ratzinger a reconnu que, certes, la raison humaine n'était pas sans faiblesse, bien que cette faiblesse ne signifiât point une impossibilité radicale à connaître le vrai<sup>78</sup>. Il ne nie pas non plus que la

religion doit subir un certain contrôle, mais justement à l'aide de la raison (ce qui n'a de sens que si la raison peut connaître la vérité) : « Il existe dans la religion des pathologies hautement dangereuses ; il est par conséquent nécessaire de considérer la lumière divine de la raison comme une sorte d'organe de contrôle, par lequel la religion doit chaque fois se laisser purifier et réguler<sup>79</sup>. » Il reste que « la raison doit, elle aussi, être renvoyée à ses limites, et apprendre à se rendre disponible pour écouter les grandes traditions religieuses de l'humanité »<sup>80</sup>. En fait religion et raison doivent s'entraider<sup>81</sup> et une bonne relation entre elles est nécessaire à la paix dans le monde<sup>82</sup>.

Quant à la prétention de connaître la vérité, le cardinal Ratzinger retourne la question, remettant Dieu au centre : « Il faut inverser la question de la prétention : n'est-ce pas une prétention de dire que Dieu ne peut nous faire le don de la vérité ? De dire qu'il ne peut nous ouvrir les yeux ? N'est-ce pas mépriser Dieu que de dire que nous sommes nés aveugles et que la vérité n'est pas notre affaire ?<sup>83</sup> » Face aux non-chrétiens, l'acte d'humilité du chrétien sera

79. Joseph RATZINGER, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, Traduit de l'italien par Gabriel Ispérian, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2005, p. 92.

80. *Ibid.*

81. Cf. Joseph RATZINGER, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, p. 93 : « Je parlais volontiers d'une nécessaire interdépendance de la raison et de la foi, de la raison et de la religion, appelés [sic] à se purifier mutuellement, à se guérir réciproquement ; elles ont besoin l'une de l'autre, et toutes deux doivent le reconnaître. » Cf. aussi Joseph RATZINGER, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, p. 113 : « Seule une raison ouverte à Dieu, seule une raison qui ne relègue pas la morale dans le domaine du subjectif, ou la réduit à un pur calcul, peut s'opposer à l'instrumentalisation de l'idée de Dieu, aux pathologies de la religion, et leur apporter une guérison. »

82. Cf. Joseph RATZINGER, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, p. 109 : « Transformant une phrase, désormais célèbre, de Hans Küng – *«Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden»* : « Pas de paix dans le monde sans la paix des religions » –, je dirai que sans la paix entre foi et raison, la paix est impossible dans le monde lui-même, car sans des liens pacifiques entre la raison et la religion, les sources de la morale et du droit se tarissent. » Ratzinger sait qu'il parle ici contre un préjugé répandu, cf. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, p. 225 : « Pour beaucoup, l'abandon de la prétention à la vérité de la foi chrétienne est la condition fondamentale d'une nouvelle paix mondiale, d'une réconciliation du christianisme avec la modernité. »

83. Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 70. La même question se pose dans l'exégèse de la Bible, qui ne doit pas se fonder sur des principes philosophiques excluant a priori la possibilité de la révélation ou d'une intervention de Dieu dans le monde, cf. Joseph RATZINGER, « Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute », p. 36 : « Demgemäß darf der Exeget auch nicht mit einer fertigen Philosophie an die Auslegung des Textes herantreten, nicht mit dem Diktat eines sogenannten modernen oder 'naturwissenschaftlichen' Weltbildes, welches festlegt, was es geben und was es nicht geben darf. Er darf nicht a priori ausschließen, daß Gott in Menschenworten als er selbst in der Welt sprechen könne ; er darf nicht ausschließen, daß Gott als er selbst in der Geschichte wirken und in sie eintreten könne, so unwahrscheinlich ihm dies auch erscheinen mag. »

73. Cf. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, p. 35 : « La Parole n'existe pas sans le ministère ; elle est liée aux témoins, aux pleins pouvoirs, à la mission. Il n'y a pas de Parole hypostasiée, existant en elle-même. »

74. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 60.

75. *Ibid.*

76. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, p. 248.

77. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, p. 124-125.

78. Cf. Joseph RATZINGER, « La verità cattolica », *MicroMega* 2/2000, p. 54 : « Senza dubbio c'è qualcosa di vero nella nozione di razionalità debole dei pensatori postmoderni... Sarebbe davvero irrazionale negare questa effettiva debolezza della ragione. Tuttavia, una cosa è affermare che le costellazioni storiche impediscono alla ragione di guardare alla verità stessa, a Dio ; tutt'altra cosa è sostenere, invece, che nell'uomo non esista alcuna facoltà capace di conoscere il vero. »

précisément la reconnaissance du don immérité de Jésus Christ<sup>84</sup>. Le dialogue entre les religions est possible seulement sur la base de la vérité<sup>85</sup>, ce qui implique de reconnaître chez l'autre à la fois le positif et les limites<sup>86</sup>. Renoncer à ce que quelqu'un puisse être amené à changer de religion fixerait le monde dans un conservatisme radical<sup>87</sup> et reviendrait à ne prendre personne au sérieux sous prétexte de respecter tout le monde<sup>88</sup>. Proposer la vérité à une culture est un signe de respect, car c'est en raison même de sa valeur que cette culture pourra accueillir une vérité jusque là inconnue<sup>89</sup>.

La foi chrétienne, dans son affirmation de vérité, ne menace pas la liberté. Les erreurs survenues à cet égard sont un signe non pas de la foi chrétienne comme telle, mais d'une foi insuffisante: « Le supplice du bûcher pour les sorcières est le retour d'une coutume germanique, la première évangélisation médiévale en avait imposé l'abandon, non sans peine, et ensuite, avec l'affaiblissement de la foi, on y est revenu à la fin du Moyen Âge<sup>90</sup>. » Le christianisme en lui-même, dans sa vérité fondamentale, est un remède à l'intolérance: « Dieu est amour (1 Jean 4, 8). La vérité fait un avec l'amour. Cette phrase – si elle est comprise dans toute son ambition – est la plus haute garantie de

tolérance; elle est la garantie d'un rapport à la vérité dont la seule arme est elle-même, et donc l'amour<sup>91</sup>. » La foi en Dieu est la plus sûre garantie par rapport aux puissances qui menacent la liberté<sup>92</sup>. Le chrétien doit nécessairement respecter la conscience s'il ne veut pas rendre absurde l'acte de foi<sup>93</sup> et la prière elle-même<sup>94</sup>, comme l'ont montré les martyrs<sup>95</sup>. La fermeture à la vérité – par exemple à la vérité d'une religion – est en revanche un obstacle direct à la liberté<sup>96</sup>. D'autre part « le relativisme recèle son propre dogmatisme: il est tellement sûr de lui qu'il doit être imposé à ceux qui ne le partagent pas »<sup>97</sup>.

La liberté doit être celle de l'homme. Pour en parler il faut donc savoir ce qu'est l'homme et quelles normes correspondent à sa nature<sup>98</sup>. Et l'augustinien

91. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, p. 247.

92. Cf. Joseph RATZINGER, *Église et théologie*, Mame, Paris, 1992, p. 54: « La liberté par rapport à l'utilité, la libération par rapport aux fins du pouvoir trouve sa garantie la plus sûre seulement dans l'attitude de celui qui n'est subordonné à aucun pouvoir humain: dans la liberté que Dieu a à l'égard du monde et qu'il donne. »

93. Cf. Joseph RATZINGER, *Dieu nous est proche*, L'Eucharistie au cœur de l'Église, Parole et Silence, Paris – Les Plans-sur-Bex, 2003, p. 15: « Dieu demande le oui de l'être humain. Il ne dispose pas de l'homme avec son pouvoir. Dans la créature humaine, il a créé un vis-à-vis libre et il a besoin de la liberté de cette créature pour instaurer sa royauté qui n'est pas fondée sur son pouvoir extérieur, mais sur une liberté humaine. »

94. Cf. Joseph RATZINGER, *Le Ressuscité*, p. 101.

95. Cf. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 138, 153-161 (qui envisage aussi la nécessité de former sa conscience). Cf. aussi BENOÎT XVI, Discours à la curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël, 22 décembre 2005: « Les martyrs de l'Église primitive sont morts pour leur foi dans le Dieu qui s'était révélé en Jésus Christ, et précisément ainsi, sont morts également pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer sa foi, – une profession qui ne peut être imposée par aucun État, mais qui ne peut en revanche être adoptée que par la grâce de Dieu, dans la liberté de la conscience. Une Église missionnaire, qui sait qu'elle doit annoncer son message à tous les peuples, doit nécessairement s'engager au service de la liberté de la foi. »

96. Cf. Joseph RATZINGER, *Église et théologie*, p. 35-36: « La foi ne menace pas la philosophie, mais la défend contre la prétention omnisciente de la gnose. Elle défend la philosophie parce qu'elle en a besoin – parce qu'elle a besoin de l'homme interrogeant et cherchant. Ce qui l'arrête, ce n'est pas la question mais la fermeture: celle qui refuse de questionner, qui considère la vérité comme inaccessible ou comme dénuée de valeur. La foi ne détruit pas la philosophie; elle la défend. C'est ainsi qu'elle reste fidèle à elle-même. »

97. Joseph RATZINGER, *Valeurs pour un temps de crise*, Relever les défis de l'avenir, Traduit de l'allemand par Christian Muguet, Parole et Silence, Paris – Les Plans sur Bex, 2005, p. 37.

98. Cf. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, p. 273: « La liberté doit s'orienter sur la vérité, c'est-à-dire sur ce que nous sommes vraiment et sur tout ce qui correspond à notre nature. Car l'homme est un être de, un être avec, un être pour, et la liberté ne peut exister que dans la coexistence ordonnée des libertés. Le droit n'est donc pas le contraire de la liberté, mais sa condition, ce qui la constitue en elle-même. La libération ne consiste pas dans le rejet du droit et des normes, mais dans la purification de soi et dans celle des normes. »

84. Cf. Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 71: « Face aux non-chrétiens, notre conviction que Jésus n'est pas seulement un illuminé, mais le Fils, la Parole même vers laquelle se dirigent toutes les autres illuminations et toutes les autres paroles, peut paraître prétentieuse. Il est d'autant plus nécessaire de ne pas considérer une telle connaissance comme le résultat de nos propres efforts, mais de demeurer fidèles à la vérité, à savoir que, pour nous aussi, la rencontre avec la Parole n'est qu'un don qui nous a été fait pour que nous le transmettions gratuitement aux autres, tout comme nous l'avons reçu. »

85. Cf. Joseph RATZINGER, *“L'unique Alliance” de Dieu et le pluralisme des religions*, p. 92: « Ce n'est pas en renonçant à la vérité que la rencontre des religions sera possible, mais en s'engageant plus profondément en elle. »

86. Cf. Joseph RATZINGER, *“L'unique Alliance” de Dieu et le pluralisme des religions*, p. 93.

87. Cf. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, p. 166: « Ce n'est qu'apparemment que des thèses comme celles dont nous avons parlé (qu'un musulman reste musulman, qu'un hindou reste hindou) sont ‘progressistes’; en vérité, elles élèvent le conservatisme en vision du monde: chacun parviendrait au salut par son système. »

88. Cf. Joseph RATZINGER, *“L'unique Alliance” de Dieu et le pluralisme des religions*, p. 94: « Est-ce que cela veut dire que la mission doit cesser et être remplacée par un dialogue où il ne s'agisse pas de la vérité, mais plutôt de s'aider mutuellement à devenir de meilleurs chrétiens, juifs, musulmans, hindous ou bouddhistes? Je réponds par un non. Car ce ne serait là, de nouveau, que le manque total de convictions dans lequel – sous prétexte de nous confirmer dans ce que nous avons de meilleur – nous ne prendrions au sérieux ni nous-mêmes ni les autres et nous renoncerions définitivement à la vérité. »

89. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, p. 67: « Plus une culture est humaine, plus elle est élevée, plus alors elle se laissera interpeller par la vérité qui lui était restée cachée jusque-là, plus elle sera capable d'assimiler une telle vérité et de se laisser assimiler par elle. »

90. Joseph RATZINGER, *Le sel de la terre*, 24.

Ratzinger voit bien que l'homme est un être qui a besoin d'aide : « L'Église ne peut naître que là où l'homme rejoint sa vérité, et cette vérité consiste précisément dans le fait qu'il a besoin de la grâce. Là où l'orgueil l'empêche d'accéder à cette connaissance, il ne trouve pas le chemin qui mène à Jésus. Les clefs du Royaume des cieux sont les paroles du pardon, que bien sûr aucun homme ne peut prononcer de lui-même, mais que seule la puissance de Dieu rend effectives<sup>99</sup>. » Le péché est aujourd'hui refoulé<sup>100</sup>. Pourtant la libération de l'homme correspond à la vérité de ce qu'il est : il a besoin du pardon de Dieu sans lequel il n'est en paix ni avec lui-même, ni avec ses semblables, ni avec le monde, ni avec Dieu<sup>101</sup>.

Dans son enseignement pontifical, Benoît XVI montrera l'impact social de la vérité, en posant un principe radical : « Défendre la vérité, la proposer avec humilité et conviction et en témoigner dans la vie sont par conséquent des formes exigeantes et irremplaçables de la charité<sup>102</sup>. » En fait l'amour n'est possible que dans la vérité : « La vérité est une lumière qui donne sens et valeur à l'amour. Cette lumière est, en même temps, celle de la raison et de la foi, par laquelle l'intelligence parvient à la vérité naturelle et surnaturelle de l'amour : l'intelligence en reçoit le sens de don, d'accueil et de communion. Dépourvu de vérité, l'amour bascule dans le sentimentalisme. L'amour devient une coque vide susceptible d'être arbitrairement remplie. C'est le risque mortifère

99. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 55.

100. Cf. Joseph RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le Ciel et la Terre*, p. 71-72 : « Ainsi, le thème du péché a été refoulé. (...) Il ne s'agit pas ici de gâcher la vie de l'homme, ni de l'enserrer dans des interdits et des *ne pas*. Il s'agit seulement de le conduire à la vérité, et ainsi le guérir. L'homme ne peut guérir que s'il devient vrai, que s'il cesse de refouler et de détruire la vérité. »

101. Cf. Joseph RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le Ciel et la Terre*, p. 78 : « Nous pouvons en conclure que la signification la plus profonde du péché, c'est que l'homme veut nier par là sa condition de créature, car il se refuse à accepter la règle et les limites qu'elle implique. Il ne veut pas être créature, il ne veut pas être réglementé, il ne veut pas être dépendant. Il interprète sa dépendance de l'amour créateur de Dieu comme une domination extérieure. Or, la domination extérieure, c'est l'esclavage, et de l'esclavage il faut se libérer. Ainsi, l'homme veut devenir lui-même Dieu. Quand il s'y essaie, tout est bouleversé. La relation de l'homme avec lui-même se modifie, tout comme la relation avec l'autre : pour celui qui veut être Dieu, l'autre devient à son tour limitation, rival, menace. La relation avec l'autre devient mutuelle accusation, lutte, ainsi que l'illustre magistralement l'histoire du paradis terrestre dans le dialogue de Dieu avec Adam et Eve (Gn 3, 8-13). La relation avec le monde se modifie également, elle devient dès lors une relation de pillage à pillé, de piéteur à piétiné. L'homme qui considère la dépendance vis-à-vis de l'amour suprême comme un esclavage, et qui entend nier sa vérité, sa condition de créature, ne devient pas libre, mais détruit et la vérité et l'amour. Il ne se transforme pas en Dieu – il ne le peut pas – mais en une caricature, en un pseudo-Dieu, en un esclave de son pouvoir, qui le détruit. »

102. BENOÎT XVI, Encyclique *Caritas in veritate* (29 juin 2009), § 1.

qu'affronte l'amour dans une culture sans vérité. Il est la proie des émotions et de l'opinion contingente des êtres humains ; il devient un terme galvaudé et déformé, jusqu'à signifier son contraire<sup>103</sup>. » C'est pourquoi « sans vérité, sans confiance et sans amour du vrai, il n'y a pas de conscience ni de responsabilité sociale, et l'agir social devient la proie d'intérêts privés et de logiques de pouvoir, qui ont pour effets d'entraîner la désagrégation de la société »<sup>104</sup>.

### *L'Église et l'État*

Depuis la Révolution française, nombre d'États se sont constitués sans le fondement religieux qui avait été le leur et avait donné son identité à l'Europe<sup>105</sup>. Les États sont désormais fondés sur des identités par exemple linguistiques<sup>106</sup>, comme on a pu l'observer au terme de la Première Guerre mondiale. L'identité européenne rejette en partie son fondement chrétien, à tel point que des grandes religions seul le christianisme puisse être publiquement ridiculisé dans une Europe qui semble se haïr elle-même<sup>107</sup>.

103. BENOÎT XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, § 3.

104. BENOÎT XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, § 5.

105. Cf. Joseph RATZINGER, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, p. 21 : « Il nous faut maintenant nous placer devant un troisième tournant, dont le fanal bien visible est la Révolution française. Certes, dès la fin du Moyen Âge déjà, le *Sacrum Imperium*, comme réalité politique, était considéré en voie de disparition, et devenait toujours plus fragile même comme interprétation adéquate et indiscutable de l'Histoire ; toutefois, avec la Révolution française, se désagrège, même formellement, cette dimension spirituelle sans laquelle l'Europe n'aurait pu se former. Il y a là un processus de portée considérable, aussi bien sur le plan politique que sur celui des idées. Dans le domaine des idées, cela signifie qu'est rejeté le fondement sacré de l'Histoire et de l'existence de l'État : l'Histoire n'est plus considérée à partir d'une idée de Dieu qui la précède et lui donne consistance ; l'État est désormais compris en termes purement séculiers, reposant sur la rationalité et la volonté des citoyens. »

106. Cf. Joseph RATZINGER, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, p. 22.

107. Cf. Joseph RATZINGER, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, p. 35-36 : « Grâce à Dieu, dans notre société actuelle, on punit celui qui déshonore la foi d'Israël, son image de Dieu, ses grandes figures. On punit également quiconque offense le Coran et les convictions profondes de l'Islam. En revanche, lorsqu'il s'agit du Christ et de ce qui, pour les chrétiens, est sacré, une totale liberté d'opinion apparaît alors comme le bien suprême ; y mettre une limite serait considéré comme une menace ou même comme l'abolition de la tolérance et de la liberté en général. Et pourtant, la liberté d'opinion rencontre une limite en ce qu'elle ne peut porter atteinte à l'honneur et à la dignité de l'autre ; elle n'est pas liberté de mentir et de détruire les droits humains. Il y a là quelque chose d'étrange et que l'on ne peut considérer que comme une attitude pathologique : l'Occident semble se haïr lui-même ; certes, il s'efforce de s'ouvrir – et c'est louable – avec beaucoup de compréhension aux valeurs étrangères, mais il ne s'aime plus lui-même ; de sa propre histoire, il ne retient plus désormais que ce qui est déplorable et causa des ruines, n'étant plus en mesure de percevoir ce qui est grand et beau. Si elle veut survivre, l'Europe a besoin de s'accepter à nouveau elle-même, non sans humilité ni critique. »



Pourtant la foi chrétienne a annoncé de bonnes nouvelles aux sociétés européennes. La foi en un Dieu unique et créateur de tous est un rempart contre le racisme<sup>108</sup> et elle nous dit que « l'homme n'est pas une erreur, il est voulu, il est le fruit d'un amour »<sup>109</sup>. La foi nous dit encore que, en référence à Dieu lui-même, « la vérité et l'amour sont donc le véritable pouvoir, le pouvoir dernier, dans le monde »<sup>110</sup>. La foi chrétienne dans l'amour de Dieu est le meilleur rempart contre la haine religieuse<sup>111</sup>. Les vérités de la foi chrétienne sont, entre autres, à la racine même de l'État issu des Lumières, qui avait gardé certains fondements chrétiens : si ceux-ci disparaissent parce qu'on en a perdu la racine, la démocratie des Lumières sera menacée<sup>112</sup>.

L'opposition que certains veulent poser entre Église et démocratie se situe sur deux plans : la constitution de l'Église elle-même, et son rapport à l'État.

À ceux qui estiment que l'Église n'est pas démocratique, le cardinal répond d'une part que le gouvernement de l'Église n'est pas despotique car il n'est pas tout-puissant : il est soumis à ce qu'il a reçu de Dieu, bien qu'il ne soit pas

108. Cf. Joseph RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le Ciel et la Terre*, p. 52 : « Il n'y a pas de castes ni de races différentes, dans lesquelles les hommes n'auraient pas tous la même dignité. Nous formons tous une seule humanité, formée d'une même terre de Dieu. Cette pensée se trouve au cœur de tout le récit de la Création et de toute la Bible. À l'encontre de toutes les divisions et prétentions humaines, où l'un domine l'autre et s'oppose à lui, l'humanité est décrite comme une seule Création de Dieu à partir d'une même terre. Ce qui est dit au Commencement est répété après le déluge. Dans le grand tableau généalogique du chapitre X de la Genèse revient cette idée que la multitude des hommes forme un seul homme. La Bible oppose un non décidé à tout racisme, à toute division de l'humanité. »

109. Joseph RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le Ciel et la Terre*, p. 64. Cf. aussi Joseph RATZINGER, *La célébration de la foi*, Essai sur la théologie du culte divin, Téqui, Paris, 1985, p. 20 : « Quant à la liberté, ou bien on trouve sa possibilité dans les fondements de la réalité, ou bien elle n'est pas. C'est pourquoi la question de la prière et celle de la liberté, comme celle de la personne, sont liées de la manière la plus étroite : c'est une réflexion sur le problème de la prière qui permettra de savoir si l'univers doit être pensé uniquement à partir du 'hasard et de la nécessité' ou si la liberté et l'amour sont en lui des moments déterminants. »

110. Joseph RATZINGER, *Un chant nouveau pour le Seigneur*, La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui, Traduit de l'allemand par Joseph Feisthauer, Desclée, Paris, 1995, p. 68.

111. Cf. BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est*, § 1 : « Dans un monde où l'on associe parfois la vengeance au nom de Dieu, ou même le devoir de la haine et de la violence, c'est un message qui a une grande actualité et une signification très concrète. C'est pourquoi, dans ma première Encyclique, je désire parler de l'amour dont Dieu nous comble et que nous devons communiquer aux autres. »

112. Cf. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 286 : « Même la morale de l'époque des Lumières, celle qui donne encore leur cohérence à nos États, vit des effets tardifs du christianisme, qui lui a donné les bases de sa rationalité et de sa cohérence interne. Quand on élimine totalement le fondement chrétien, plus rien ne demeure cohérent. »

non plus démocratique<sup>113</sup>. Une autorité soumise à la vérité, comme l'autorité ecclésiastique, est plus tolérante qu'une autorité fondée sur le scepticisme<sup>114</sup>. Si l'Église n'est pas démocratique, c'est qu'elle dépend de Dieu, ce qu'exprime sa structure sacramentelle : nous ne pouvons nous donner grâce et révélation, réduisant ainsi l'Église à une institution humaine<sup>115</sup>, d'autant que d'une manière générale la vérité d'une doctrine n'est pas déterminée par une majorité<sup>116</sup>. Mais la liberté qu'offre l'Église est la plus haute qui puisse être : « Dans l'Église, on parle de liberté dans le sens le plus profond du terme ; il s'agit d'une initiation à la participation à l'être divin<sup>117</sup>. »

Le jeune Ratzinger avait déjà constaté chez S. Augustin que « l'être-peuple du Peuple de Dieu [l'Église] se situe sur un tout autre plan que toute identité de peuple de type empirique »<sup>118</sup>. Quant à ses relations avec l'État, l'Église n'a pas davantage que l'État intérêt à une confusion des rôles. Au contraire, la distinction leur est indispensable : « Quand l'Église elle-même devient État, la liberté se perd. Mais il est également vrai que la liberté se perd quand l'Église est supprimée comme entité publique et jouissant d'une influence publique. Dans ce cas, en effet, c'est l'État seul qui revendique l'élaboration des fondements de la morale. Dans le monde profane postchrétien, il ne le fait plus sous

113. Cf. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 175 : « La notion de hiérarchie, rappelons-le, fait référence non pas à une domination sacrée, mais à une origine sacrée. Le service hiérarchique est donc la préservation d'une origine sacrée, et non une faculté de décréter et de décider de manière arbitraire. Le Magistère de l'Église, et le ministère dans l'Église en général, n'est donc pas un 'gouvernement' au sens d'un despotisme éclairé qui se sait en possession de toute la raison, la traduit en décrets et compte sur l'obéissance de ses sujets, censés accepter sa raison et les préceptes de celle-ci comme une norme voulue pour eux par Dieu. Le ministère hiérarchique ne correspond pas non plus à une instance démocratique, dans laquelle les individus délèguent leur volonté à des représentants et se déclarent en accord avec le principe selon lequel la volonté de la majorité fait loi. »

114. Cf. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 179 : « Une autorité qui sert la vérité, comme devrait le faire l'autorité ecclésiastique, fondée sur le sacrement, est une autorité qui obéit. Une autorité fondée sur le scepticisme devient autocratique. »

115. Cf. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 121 : « Une Église qui repose sur les décisions d'une majorité devient une Église purement humaine. Elle se voit réduite au niveau du faisable, des évidences et des opinions personnelles. L'opinion vient se substituer à la foi. »

116. Cf. Joseph RATZINGER, *Le sel de la terre*, p. 141 : « Deux circonstances ont fait naître une situation nouvelle – l'extension du principe de majorité aux questions de doctrine, et le transfert aux Églises nationales du pouvoir de décision sur les questions de doctrine. Les deux sont en soi absurdes, car une doctrine est vraie ou ne l'est pas, et il n'y a rien là que des majorités ou des Églises nationales puissent définir. »

117. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 264.

118. « Das Volk-Sein des Volkes Gottes liegt auf einer gänzlich anderen Ebene als alle empirische Volkhaftigkeit » (Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, « Münchener Theologische Studien », Karl Zink Verlag, München, 1954, p. 318).

la forme d'une autorité sacrée, mais d'une autorité idéologique. En d'autres termes, l'État devient parti. Puisqu'il ne peut plus y avoir en face de lui d'instance à un niveau indépendant, il redevient une instance totalisante. L'État idéologique est totalitaire. Il doit obligatoirement devenir idéologique, s'il n'existe plus en face de lui une autorité de la conscience, libre et publiquement reconnue. La totalité, le système totalitaire sont inévitables quand ce dualisme n'existe pas<sup>119</sup>. » Si l'Église n'est pas laïciste, il reste que « la foi chrétienne – suivant la voie ouverte par Jésus – a repoussé l'idée de la théocratie politique. En termes modernes, disons qu'elle a promu la laïcité de l'État, où les chrétiens vivent librement avec ceux qui partagent d'autres convictions »<sup>120</sup>. Les missions et les martyrs témoignent du droit radical à ne pas absolutiser l'État<sup>121</sup>.

Le fait que l'Église soit distincte de l'État ne signifie pas qu'elle ne puisse pas lui rappeler que l'homme ne se comprend pas vraiment sans Dieu. Cette question se pose en particulier au niveau moral, lorsque l'on veut invoquer le droit naturel, qui n'est pas une propriété exclusive des chrétiens. Comme le remarquait bien le cardinal Ratzinger, le droit naturel est tourné en ridicule, mais c'est sur lui que s'était fondé le droit des peuples, restreignant au nom de la nature le pouvoir absolu des législateurs<sup>122</sup>. C'est une référence commune à la nature humaine qui rend possible l'existence d'une société

119. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 217-218. Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Valeurs pour un temps de crise*, p. 46 : « Ce qui incombe à l'État, comme nous l'avons dit, ce qui le sous-tend pour l'essentiel, lui vient de l'extérieur, non pas d'une simple raison insuffisante sur le plan moral, mais d'une raison mûrie dans une forme religieuse historique. Il est très important de ne pas effacer cette différence : l'Église ne doit pas s'élever elle-même au rang d'État ou d'organe de pouvoir agissant en son sein ou au-dessus de lui. Sinon, elle devient elle-même État et forme ainsi un État absolu alors qu'elle devrait précisément l'exclure. Sa fusion avec l'État aurait pour effet de détruire à la fois l'essence de l'État et la sienne propre. »

120. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 115-116.

121. Cf. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, p. 186 : « L'idée de mission a détruit la coïncidence jusqu'ici toute naturelle entre religion et société, et c'est ainsi que l'idée de la liberté de la confession religieuse est née dans le sang des martyrs. »

122. Cf. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus Christ*, p. 43-44 : « La création n'est pas seulement l'affaire de la raison théorique, de la contemplation et de l'étonnement ; elle est une 'boussole'. Les Anciens parlaient de droit naturel. Aujourd'hui celui-ci est tourné en ridicule, et il est certain que, de ce côté, il y a eu beaucoup d'abus. Mais l'essentiel demeure cependant ceci : il y a le droit 'par nature', qui se guide sur la création et qui rend possible en même temps le droit des peuples, au-delà des frontières des différents États. Il y a ce qui est droit par nature et qui précède notre législation de telle sorte que, parmi tout ce que les hommes inventent, tout ne peut pas, et de loin, être 'juste' : il peut y avoir des lois qui, bien que lois, ne sont pourtant pas 'justes', mais injustes. La nature elle-même, parce qu'elle est créée, est une source du droit. Elle indique les limites à ne pas franchir. L'actualité immédiate de cette question est manifeste : là où on fait du meurtre d'une vie innocente un droit, on transforme l'injuste en juste. Là où le droit ne protège plus la vie humaine, on peut le mettre en doute en tant que droit. Affirmer

multiculturelle<sup>123</sup>. Sans référence à Dieu, l'État devient référence suprême et dégénère en groupe de brigands : « En se référant aux expériences de l'Empire romain, saint Augustin a fait observer que lorsque l'État descend au-dessous d'un minimum éthique, la frontière avec une bande de brigands s'estompe. L'État n'est pas à lui seul faiseur de droit. Aucune loi ne peut donner valeur de droit à ce qui, de soi, constitue une injustice, par exemple l'assassinat d'êtres innocents. C'est pourquoi il revient aux chrétiens de maintenir éveillée la faculté de percevoir la voix de la Création<sup>124</sup>. »

### *Le pape Ratzinger*<sup>125</sup>

Sur la base de la théologie exposée depuis quarante ans par Joseph Ratzinger, quelle peut être sa vision personnelle du rôle du pape dans l'Église ?

cela, ce n'est pas vouloir imposer aux autres la morale spécifiquement chrétienne au sein d'une société pluraliste ; il y va de l'humanité, de ce qu'il y a d'humain en l'homme, qui ne peut pas faire de l'écrasement de la création une libération sans se leurrer lui-même profondément. Le caractère passionné de la querelle menée ici tient à la profondeur du problème : l'homme n'est-il libre que lorsqu'il a retiré les chaînes qui le liaient à la création et a laissé celle-ci derrière lui comme une chose qui l'asservirait ? Ne s'est-il pas plutôt, du coup, nié lui-même ? C'est à ce niveau que, en dernier ressort, se joue le combat pour que l'homme soit vraiment homme, et le chrétien ne peut se dispenser de l'assumer en disant que sa morale n'est de toute façon pas partagée par les autres. »

123. Cf. BENOÎT XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, § 59 : « De multiples et singulières convergences éthiques se trouvent dans toutes les cultures ; elles sont l'expression de la même nature humaine, voulue par le Créateur et que la sagesse éthique de l'humanité appelle la loi naturelle. Cette loi morale universelle est le fondement solide de tout dialogue culturel, religieux et politique et elle permet au pluralisme multiforme des diverses cultures de ne pas se détacher de la recherche commune du vrai, du bien et de Dieu. L'adhésion à cette loi inscrite dans les cœurs, est donc le présupposé de toute collaboration sociale constructive. »

124. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 88. Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Un tournant pour l'Europe ?*, Diagnostics et pronostics sur la situation de l'Église et du monde, Flammarion - Saint-Augustin, Paris - Saint-Maurice, 1996, p. 122 : « On peut répondre maintenant de façon assez précise à la question de savoir ce qui fait la différence entre un immense groupe de brigands et un État véritable : les critères constitutifs des communautés de brigands sont par essence purement pragmatiques et donc nécessairement partiels, ce sont des critères de groupe. Une communauté qui ne soit pas une communauté de brigands, c'est-à-dire un groupe qui règle sa conduite selon ses fins, n'existe que si une justice entre en jeu, laquelle ne se mesure pas à l'intérêt du groupe mais à un critère universel. C'est ce que nous appelons 'justice', et elle constitue l'État. Elle inclut le Créateur et la création comme points d'orientation. Cela signifie qu'un État qui se veut agnostique, qui édifie uniquement le droit sur les opinions de la majorité, se désagrège et se réduit à un groupe de brigands » ; BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est*, § 28 : « L'ordre juste de la société et de l'État est le devoir essentiel du politique. Un État qui ne serait pas dirigé selon la justice se réduirait à une grande bande de vauriens, comme l'a dit un jour saint Augustin. »

125. Désigné ainsi selon la coutume italienne d'appeler affectueusement le pape avec son nom de famille (Papa Montini, Papa Wojtyła, Papa Ratzinger...).

Le théologien Ratzinger, devenu pape Benoît XVI, a insisté à plusieurs reprises sur le rôle particulier de Pierre parmi les Apôtres, personnage le plus cité après Jésus dans le Nouveau Testament<sup>126</sup>. Pierre lie le pape au Christ, de par son appel direct<sup>127</sup>, et la relation personnelle au Christ est centrale pour le pape. C'est aussi pourquoi l'abbé Ratzinger insistait sur le ministère du pape en lien avec l'unité de la célébration eucharistique : « Ce qui fonde en premier lieu l'unité de l'Église, ce n'est pas qu'elle a un gouvernement central unitaire, c'est qu'elle vit de l'unique Cène du Seigneur, de l'unique Cène du Christ. Mais cette unité de la Cène du Christ est ordonnée et a son point suprême d'unité dans l'évêque de Rome qui concrétise cette unité, la garantit et maintient sa pureté. Celui qui n'est pas en accord avec lui se sépare lui-même de la pleine *communio* de l'unique Église indivisible. Le lieu théologique du primat, c'est donc une fois de plus l'Eucharistie<sup>128</sup>. » Qui voudra vraiment être pêcheur d'homme à la suite du Christ devra le faire en montant sur la barque de Pierre : « J'ai toujours su que dans cette barque il y a le Seigneur et j'ai toujours su que la barque de l'Église n'était pas à moi, n'était pas à nous, mais était à lui. Et le Seigneur ne la laisse pas couler ; c'est lui qui la conduit, sans doute aussi à travers les hommes qu'il a choisis, parce que c'est ainsi qu'il l'a voulu<sup>129</sup>. »

126. Cf. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, p. 29 : « Que les trois grands groupes de textes du Nouveau Testament : les Synoptiques, Paul, et l'évangile de Jean, malgré toutes les divergences de leur orientation théologique et de leur tendance ecclésiale, se rencontrent pour attester la position particulière de Simon Pierre, fait naître la certitude sans équivoque qu'il s'agit ici, non d'une légende inventée par une communauté, non de la tendance d'un groupe déterminé, mais d'une tradition reposant sur une charge donnée par le Seigneur lui-même. On ne peut pas expliquer autrement cette unanimité, qui avait tant de choses contre elle. » Cf. aussi BENOÎT XVI, Audience générale du 17 mai 2006 : « Après Jésus, Pierre est le personnage le plus célèbre et le plus cité dans les écrits du Nouveau Testament : il est mentionné 154 fois avec le surnom de Pétros, 'pierre', 'roc', qui est la traduction en grec du nom araméen qui lui a été directement donné par Jésus, Kefa, attesté neuf fois, en particulier dans les lettres de Paul ; on doit ensuite ajouter le nom fréquemment utilisé Simôn (75 fois), qui est la forme grécisée de son nom juif 'original Simeon (2 fois : Actes 15, 14 ; 2 P 1, 1). »

127. Bien que la référence au pape comme successeur de Pierre n'ait peut-être pas été la première invoquée historiquement pour fonder son primat, alors que l'on mettait en avant l'orthodoxie unique de l'Église de Rome et la fondation par Pierre et Paul, cf. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, p. 48-49.

128. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, p. 20.

129. « Ho sempre saputo che in quella barca c'è il Signore e ho sempre saputo che la barca della Chiesa non è mia, non è nostra, ma è sua. E il Signore non la lascia affondare ; è Lui che la conduce, certamente anche attraverso gli uomini che ha scelto, perché così ha voluto. » (BENOÎT XVI, Audience Générale du 27 février 2013). Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Le Ressuscité*, p. 170 : « On ne peut devenir pêcheurs d'hommes qu'à la condition de se donner totalement comme lui. Mais on ne peut le faire qu'à la condition de nous confier à la barque de Pierre et d'entrer personnellement dans la Communion de Pierre. La vocation n'est pas un fait privé ;

Il n'est pas facile pour un prophète de l'être sous le poids du pouvoir<sup>130</sup>, et pour celui qui l'exerce, le ministère est une charge. « Le ministère épiscopal suppose que l'on soit disposé à souffrir. Quiconque y verrait avant tout un honneur ou une position influente passerait à côté de l'essentiel. Sans la disposition à la souffrance, on ne peut remplir cette charge convenablement. C'est ainsi que l'évêque est en communion avec son Seigneur ; c'est ainsi qu'il se sait être "serviteur de votre joie" (2 Co 1, 24)<sup>131</sup>. » L'équilibre de l'honneur et de la souffrance est de plus en plus clair, étant donné que « celui qui aujourd'hui exerce l'autorité dans l'Église n'a pas de pouvoir. Au contraire, il se trouve être contre le pouvoir dominant, contre la force d'une opinion pour laquelle la foi dans la vérité est un trouble insupportable pour la bonne conscience avec laquelle on se consacre aux abus »<sup>132</sup>.

La souffrance la plus grande n'est peut-être pas due aux oppositions, mais à la conscience d'une infirmité due à la condition de l'homme pêcheur. Celui qui était alors lui-même cardinal disait que le commandement le plus difficile à vivre pour un cardinal était celui de l'amour<sup>133</sup>. La voie face à cette difficulté est de se laisser conformer à l'amour de Dieu : c'est la voie de la sainteté<sup>134</sup>.

ce n'est pas une continuation pour son propre compte de l'œuvre de Jésus. Son lieu, c'est toute l'Église qui ne peut subsister que dans la communion avec Pierre et, de cette manière, avec les Apôtres de Jésus Christ. »

130. Cf. Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, p. 238 : « Cette réflexion trouve toute son acuité au moment de l'attribution à Las Casas d'un diocèse mexicain : le prophète doit se charger du pouvoir et se soumet ainsi à l'épreuve la plus difficile pour lui : rester fidèle à sa parole prophétique, même sous le poids du pouvoir. Le pouvoir comme souffrance, et donc comme pouvoir qui a été guéri. »

131. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 89.

132. Joseph RATZINGER, *Église et théologie*, p. 137.

133. Cf. Joseph RATZINGER, *Le sel de la terre*, p. 12 : « Un cardinal est tout aussi faible que les autres, et la position qu'il occupe, avec ses multiples responsabilités, lui pose peut-être même de plus grandes difficultés. Je dirais que parmi les dix commandements, résumés dans le premier de tous, le commandement de l'amour, il en est certains que lui non plus n'exécute jamais totalement. C'est si difficile d'aimer, d'aimer Dieu et les hommes, et de le faire de la manière qui correspond à la parole de Dieu. Il n'y a là aucun doute, et l'Histoire a abondamment prouvé à quel point des cardinaux peuvent être faibles à cet égard. »

134. Cf. BENOÎT XVI, Audience générale du 6 juillet 2005 : « Je suis ému en méditant cette vérité : de toute éternité, nous sommes devant les yeux de Dieu et il a choisi de nous sauver. Cet appel a comme contenu notre 'sainteté', un grand mot. La sainteté est la participation à la pureté de l'Être divin. Mais nous savons que Dieu est charité. Et participer à la pureté divine signifie donc participer à la 'charité' de Dieu, nous conformer à Dieu qui est 'charité' : "Dieu est amour" (1 Jn 4, 16) : telle est la vérité réconfortante qui nous fait également comprendre que la 'sainteté' n'est pas une réalité éloignée de notre vie, mais dans la mesure où nous pouvons devenir des personnes qui aiment avec Dieu, nous entrons dans le mystère de la 'sainteté'. L'*agapè* devient ainsi notre réalité quotidienne. Nous sommes donc transportés sur l'horizon sacré et vital de Dieu lui-même. »

Cette voie est en fait celle de la vraie normalité, car « les vrais saints sont aussi des hommes très naturels, chez qui l'humain réapparaît dans toute son originalité et dans toute sa beauté après être passé par la purification et la transformation pascalle »<sup>135</sup>. Le vrai combat du pape est sans doute de vivre lui-même cette vocation à la sainteté et d'y entraîner ses frères, pour que l'humanité soit sans cesse plus vraie et plus joyeuse.

### Conclusion

Le message du pape Ratzinger est intérieur, avant d'être « structurel ». Les structures seules ne peuvent suffire car elles seraient inadaptées à la nature de l'homme, qui est libre<sup>136</sup>. Et les structures, prises en elles-mêmes, tendent à être une réalité de type moral. Or le christianisme n'est pas simplement une morale, surtout pas une morale dans laquelle Dieu finirait par être inutile parce que l'homme seul changerait le monde<sup>137</sup>. Le pape écrivant en tant que théologien met le doigt sur une ambiguïté fréquente : « En Marc, nous voyons le retournement radical que Jésus a imprimé au concept de pureté devant Dieu : ce ne sont pas les gestes rituels qui purifient. Pureté et impureté naissent dans le cœur de l'homme et dépendent de la condition de son cœur (cf. Mc 7, 14–23). Mais alors surgit cette question : comment le cœur devient-il pur ? Qui sont les hommes au cœur pur, qui peuvent voir Dieu (cf. Mt 5, 8) ? L'exégèse libérale a dit que Jésus aurait substitué à la conception rituelle de la pureté celle de la pureté morale : au lieu du culte et de son monde, se serait

introduite la morale. Alors le christianisme serait essentiellement une morale, une espèce de 'réarmement' éthique. Mais ainsi on ne rend pas justice à la nouveauté du Nouveau Testament. (...) La foi purifie le cœur. Elle vient de Dieu qui se tourne vers l'homme. Ce n'est pas une simple décision autonome des hommes. La foi naît parce que les personnes sont touchées intérieurement par l'Esprit de Dieu, qui ouvre leur cœur et le purifie. (...) La pureté rituelle n'a pas été simplement remplacée par la morale, mais par le don de la rencontre avec Dieu en Jésus Christ<sup>138</sup>. »

Cela a des conséquences pour l'Église, comme Benoît XVI le rappelle dans son pays natal : « En Allemagne, l'Église est organisée de manière excellente. Mais, derrière les structures, se trouve-t-il aussi la force spirituelle qui leur est relative, la force de la foi au Dieu vivant ? Sincèrement nous devons cependant dire qu'il y a excédent de structures par rapport à l'Esprit. J'ajoute : la vraie crise de l'Église dans le monde occidental est une crise de la foi. Si nous n'arrivons pas à un véritable renouvellement de la foi, toute la réforme structurelle demeurera inefficace<sup>139</sup>. » Cela ne vaut pas que de l'Église : une aide humanitaire à un niveau purement matériel serait aussi inadaptée<sup>140</sup>. Cela explique aussi la différence entre la foi chrétienne et la simple observation de pratiques extérieures de quelque religion que ce soit<sup>141</sup>.

C'est aussi en raison de cette insistance sur l'intériorité que le pape a choisi son nom. Joseph Ratzinger a en effet choisi de s'appeler Benoît XVI en référence à l'œuvre pacifique du pape Benoît XV durant la Première Guerre mondiale, et en référence à S. Benoît, moine patron de l'Europe<sup>142</sup>. Cette double

135. Joseph RATZINGER, *Regarder le Christ*, Exercices de foi, d'espérance et d'amour, Traduit de l'allemand par Bruno Guillaume, Fayard, Paris, 1992, p. 121.

136. Cf. BENOÎT XVI, Encyclique *Spe Salvi* (30 novembre 2007), § 24 : « La condition droite des choses humaines, le bien-être moral du monde, ne peuvent jamais être garantis simplement par des structures, quelle que soit leur valeur. De telles structures sont non seulement importantes, mais nécessaires ; néanmoins, elles ne peuvent pas et ne doivent pas mettre hors jeu la liberté de l'homme. Même les structures les meilleures fonctionnent seulement si, dans une communauté, sont vivantes les convictions capables de motiver les hommes en vue d'une libre adhésion à l'ordonnement communautaire. La liberté nécessite une conviction ; une conviction n'existe pas en soi, mais elle doit toujours être de nouveau reconquise de manière communautaire. Puisque l'homme demeure toujours libre et que sa liberté est également toujours fragile, le règne du bien définitivement consolidé n'existera jamais en ce monde. Celui qui promet le monde meilleur qui durerait irrévocablement pour toujours fait une fausse promesse ; il ignore la liberté humaine. La liberté doit toujours de nouveau être conquise pour le bien. La libre adhésion au bien n'existe jamais simplement en soi. S'il y avait des structures qui fixeraient de manière irrévocable une condition déterminée – bonne – du monde, la liberté de l'homme serait niée, et, pour cette raison, ce ne serait en définitive nullement des structures bonnes. »

137. Cf. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, p. 75.

138. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection, p. 78–80.

139. BENOÎT XVI, Rencontre avec le laïcat catholique allemand (ZDK), Séminaire de Freiburg im Breisgau, samedi 24 septembre 2011.

140. Cf. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, p. 53.

141. Cf. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, p. 113–114.

142. Cf. BENOÎT XVI, Audience générale du 27 avril 2005 : « *J'ai voulu m'appeler* Benoît XVI pour me rattacher en esprit au vénéré Pontife Benoît XV, qui a guidé l'Église au cours d'une période difficile en raison du premier conflit mondial. Il fut un courageux et authentique prophète de paix et se prodigua avec un courage inlassable, tout d'abord pour éviter le drame de la guerre, puis pour en limiter les conséquences néfastes. C'est sur ses traces que je désire placer mon ministère au service de la réconciliation et de l'harmonie entre les hommes et les peuples, profondément convaincu que le grand bien de la paix est tout d'abord un don de Dieu, un don malheureusement fragile et précieux qu'il faut invoquer, protéger et édifier jour après jour avec la contribution de tous. Le nom de Benoît évoque, en outre, la figure extraordinaire du grand 'Patriarche du monachisme occidental', saint Benoît de Nursie, co-patron de l'Europe avec les saints Cyrille et Méthode et les saintes femmes Brigitte de Suède, Catherine de

référence indique d'emblée que la vie de prière peut être jointe à la politique. En fait, l'expérience de la rencontre avec Dieu dans la prière est la voie de la liberté et de la vraie transformation du monde : « Dans l'unité de la volonté dont nous venons de parler, on atteint la plus grande transformation de l'homme qu'on puisse penser, celle qui est en même temps l'unique chose définitivement désirable : sa divinisation. On peut ainsi définir comme 'laboratoire de la liberté' la prière qui entre dans la prière du Christ, et qui, dans le corps du Christ, devient prière de Jésus Christ. C'est ici, et en nul autre lieu, que survient ce profond changement de l'homme dont nous avons besoin pour que le monde devienne meilleur<sup>143</sup>. »

On aurait toutefois tort, à partir de ce primat de l'intériorité et de l'expérience de la rencontre avec le Christ, de déduire une relativisation du rôle de l'Église. Il s'agit seulement de la situer au juste niveau. En fait l'Église permet d'éviter que l'expérience intérieure nous renferme en nous-mêmes, ce qui au bout du compte ne serait pas plus adapté à notre nature humaine qu'un enfermement dans des structures superficielles. Sans la confession de foi de l'Église, même une relation religieuse avec Jésus Christ reste une hypothèse individuelle parmi d'autres, dont l'homme devient le critère isolé et vulnérable : « Il est courant aujourd'hui de considérer Jésus comme l'un des grands fondateurs de religion dans le monde, auxquels a été donnée une profonde expérience de Dieu. C'est la raison pour laquelle ces grandes figures peuvent parler de Dieu à d'autres hommes qui n'ont pas reçu cette 'disposition religieuse', et en quelque sorte les entraîner avec eux au cœur de leur expérience de Dieu. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une expérience humaine de Dieu, qui reflète la réalité infinie de Dieu dans la dimension finie et limitée d'un esprit humain. Il s'agit donc d'une traduction du divin qui n'est toujours que partielle et déterminée par le contexte spatial et temporel. Le terme d'« expérience » indique bien un contact réel avec le divin, mais il exprime aussi la limitation du sujet qui en est le réceptacle. Le sujet humain ne peut capter qu'un fragment déterminé de la réalité perceptible qui, de surcroît, doit être ensuite

interprété. Donc, quelqu'un qui a cette opinion peut tout à fait aimer Jésus, et même le choisir comme le guide de sa vie. Mais 'l'expérience de Dieu' vécue par Jésus, si l'on s'y rattache de cette manière, reste finalement relative et devra être complétée par les fragments de réalité que d'autres grands hommes auront perçus. En dernière analyse, c'est donc l'homme, l'individu sujet, qui reste lui-même la mesure : l'individu décide de ce qu'il va reprendre à son compte parmi les diverses 'expériences', de ce qui lui est utile ou étranger. Il n'existe alors plus d'engagement ultime. À l'opinion des gens s'oppose la connaissance des disciples, qui s'exprime dans la confession de foi<sup>144</sup>. » Sans l'Église, même la relation avec Jésus ne nous permet pas de sortir de nous-mêmes. Si tel devait être le cas, l'accès à la révélation se réduirait à une hypothèse de type philosophique. Mais Dieu tient compte de notre nature ; il veut que nous partagions sa vie, et la partagions selon ce que nous sommes : des êtres spirituels et matériels tout à la fois, et des êtres créés pour ne pas vivre seuls.

+ Charles MOREROD, OP

Sienne et Edith Stein. L'expansion progressive de l'Ordre bénédictin qu'il fonda a exercé une profonde influence dans la diffusion du christianisme sur tout le continent. Saint Benoît est donc particulièrement vénéré en Allemagne, également et spécialement en Bavière, ma terre d'origine ; il constitue un point de référence fondamental pour l'unité de l'Europe et un rappel puissant des incontournables racines chrétiennes de sa culture et de sa civilisation. » Cf. aussi Joseph RATZINGER, *Le Ressuscité*, p. 113 : « ... saint Benoît qui, en fondant des fraternités de moines, fut le véritable architecte de l'Europe chrétienne, parce qu'il propose les modèles de la nouvelle cité de frères dans la foi. »

143. Joseph RATZINGER, *Le Ressuscité*, p. 101

144. Joseph RATZINGER BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, p. 321.

## *La vie théologique*

1. Dans des articles sur la foi, nous nous sommes interrogés sur les incidences anthropologiques de l'élévation à la vie théologique<sup>1</sup>. La consommation et la perfection de cette élévation seront données avec la vision béatifique. Tant que nous sommes ici-bas nous sommes dans la condition « d'étrangers et voyageurs » en marche vers notre accomplissement dans la cité future. Non seulement la foi, mais également l'espérance est une vertu caractéristique de cette condition de *viatores*. Quant à l'amour de charité, dès ici-bas il transcende d'une certaine manière cette condition : « Car imparfaite est notre science, imparfaite aussi notre prophétie. Quand donc viendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait disparaîtra. (...) Aujourd'hui, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. Bref, la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité » (1 Co 13,9-10, 12-13).

Il nous faut considérer les conséquences anthropologiques de l'espérance et de la charité, nous efforçant de dégager des lignes maîtresses de réflexion, sans toutefois leur donner tout le développement qu'elles appellent.

2. L'homme est ordonné à sa fin dernière par des inclinations inscrites dans sa nature. Il existe ainsi une aspiration naturelle à la béatitude (ou félicité) qui donc est connaturelle à la nature. L'aspiration naturelle à la félicité est le présupposé et le point de comparaison d'où doit partir notre intelligence de la vocation théologique. Les vertus théologiques sont les principes qui ordonnent les facultés spirituelles, intelligence et volonté, à la béatitude surnaturelle.

Elles ont Dieu pour objet; elles donnent à l'homme sa juste orientation vers Dieu lui-même. Elles ne procèdent pas d'une opération, d'une exigence ou d'une nostalgie de la nature; elles sont infusées en nous directement par Dieu.

---

1. Voir : « Le surnaturel comme question philosophique », *Nova et Vetera* 2010/3, p. 299-316; « La théologie de la foi selon saint Thomas et les difficultés du cartésianisme », *Nova et Vetera* 2011/1, p. 59-90; « Foi et anthropologie. La contribution de l'anthropologie à l'analyse de la foi », *Nova et Vetera* 2011/4, p. 393-411.

Et nous les connaissons uniquement grâce à la révélation divine qui nous est transmise par l'Écriture Sainte (cf. *Sum. theol.*, I-II, q. 62, a.1).

L'économie dans laquelle nous vivons est l'économie théologale: la fin vers laquelle nous sommes concrètement, existentiellement, orientés est la participation à la béatitude divine elle-même.

La fin naturelle n'est pas pour autant rendue vaine. Sa perception et l'élan qui nous porte vers elle se trouvent purifiés, confortés dans leur consistance et leur ligne propre, et surélevés.

## I

### *L'espérance*

#### *L'histoire*

3. La foi perfectionne l'intelligence; l'espérance et la charité perfectionnent la volonté, dont l'objet est le bien et la fin. L'espérance définit l'attente et l'élan vers cette fin, qui est la béatitude, elle possède la certitude qu'il est possible d'y parvenir, car elle s'appuie sur l'amour tout-puissant de Dieu. La charité désigne l'union spirituelle qui nous transforme en un certain sens en cette fin. La foi et l'espérance nous font adhérer à Dieu comme au principe d'où nous vient, par la première, la connaissance de la vérité, par la seconde la possession promise et attendue de la parfaite béatitude. La charité unit notre esprit (*mens*) affectivement à Dieu. Elle nous donne d'adhérer directement à Lui, aimé pour lui-même.

Ainsi l'espérance s'appuie sur le secours de Dieu tout-puissant et miséricordieux. De là vient la certitude avec laquelle elle tend vers la parfaite béatitude: c'est là un bien que la nature humaine ne pourrait pas atteindre par ses propres forces. De plus cette nature est affaiblie et blessée par le péché. C'est pourquoi il est précisé que le bien espéré est un bien « ardu »: par nous-mêmes nous ne pouvons ni conquérir un bien qui transcende la nature ni venir à bout du péché. Ajoutons que le bien espéré concerne la destinée de chaque personne comme celle de toute la famille humaine.

L'espérance théologale présuppose la foi. Mais, c'est en elle que s'enracine la connaissance existentielle de notre véritable situation dans le temps, vécue comme histoire.

Sur ce point encore, les lumières de la foi, avec leurs développements théologiques, donnent à la philosophie son horizon et sa mesure.

C'est ainsi que nous devons à la Bible la conscience de la dimension historique de l'existence. Une double certitude l'habite: celle d'être enracinée

dans la transcendance, celle qui en découle de l'exigence pour l'homme d'une réponse qui est de nature éthique.

La conscience historique d'Israël est contenue dans la conscience de son élection. Celle-ci a son origine dans une libre initiative de Dieu qui interpelle le peuple, l'investit de sa vocation. Au fondement de l'histoire, nous rencontrons l'Alliance et le don de la Loi, qui lui est corrélatif. Le peuple répond à sa vocation par la fidélité à la Loi. Là est le foyer d'intelligibilité de la destinée de ce peuple comme histoire. L'histoire est ainsi indissociable de l'affirmation de l'homme comme agent libre et responsable, comme sujet éthique.

Les protagonistes de l'Alliance ne peuvent être sur pied d'égalité. Alors que Dieu, toujours fidèle, révèle, notamment aux moments de crise, avec les exigences de sa justice, les profondeurs de son amour, le peuple, par son péché, ne cesse de tomber et retomber dans l'infidélité. La conscience éthique de l'histoire est accompagnée de l'expérience du péché, comme infidélité, ingratitude, reniement. C'est à titre d'exigence que, du côté du peuple, la fidélité structure une histoire inévitablement dramatique, mais que jamais, à travers les mouvements de repentir et de conversion, l'espérance n'abandonne. De plus, en se multipliant, les infidélités du peuple suscitent de la part de Dieu des initiatives sans cesse nouvelles qui attestent la profondeur de sa dilection pour Israël: Il est un Dieu patient, miséricordieux et qui pardonne.

Pour communiquer au peuple son dessein d'Alliance et pour le conduire, Dieu a choisi des médiateurs, Abraham, notre père dans la foi, Moïse, David, etc. Il lui parle par les prophètes. De ces médiateurs, de leur vie, de leurs actions et paroles, des épreuves auxquelles ils ont été soumis, la piété d'Israël cultive la mémoire. Ce peuple a une haute conscience de son identité, il est jaloux de sa filiation, il est tout l'opposé d'une masse amorphe et anonyme. Par ailleurs, la Loi fixe avec précision les règles qui gouvernent les rapports entre les individus. Grâce aux prophètes, la compréhension de la Loi sera intériorisée, l'accent étant mis toujours davantage sur la responsabilité de chacun, de sorte qu'à travers la conscience de l'appartenance au peuple se dégage simultanément le sens de la personne.

Le sens de la responsabilité éthique est la voie d'accès d'un approfondissement dans la connaissance de Dieu, dont la Providence guide l'histoire. Face aux infidélités du peuple, Dieu révèle sa justice et sa miséricorde. Il ne prend pas son parti des infidélités, mais celles-ci sont pour lui l'occasion de manifester des profondeurs nouvelles de son amour. Si le peuple se repent de son péché, non seulement il maintiendra son Alliance, mais il lui donnera une dimension nouvelle, l'inscrivant dans le fond des cœurs. Par là, la marche

d'Israël dans l'histoire est orientée vers l'avenir et soulevée par l'espérance. La promesse du Messie s'inscrit dans cette dynamique.

On peut de ce qui précède dégager ce que nous pouvons appeler une structure de l'histoire. À son fondement, il y a le rapport dialogal entre l'initiative de Dieu reconnu dans la pureté de sa transcendance et la réponse, de nature éthique, du peuple élu. L'attitude de ce dernier repose sur deux piliers (si on peut se permettre l'usage de ce terme pour une réalité essentiellement dynamique) qui sont la mémoire et l'espérance. Ils ont une valeur universelle. Grâce à eux, l'homme se situe dans le temps.

L'espérance eschatologique telle qu'elle est vécue sous le régime de la Loi ancienne comporte encore des imprécisions. Celles-ci seront levées grâce à la plénitude de la révélation donnée avec la Loi nouvelle. L'objet propre de l'espérance est transhistorique. Il porte sur le Royaume, auquel tous les hommes sont appelés, qui, étant *dans ce monde*, n'est pas *du monde*.

#### *Le sens théologique de l'événement*

4. Dans cette vision de l'histoire, qui est histoire du salut, la notion d'événement reçoit une signification particulière. Elle ne désigne plus uniquement ce qui survient à un moment repérable du temps et dont l'origine est dans l'immanence du devenir du monde. Dans la mentalité commune, du fait de l'extension de la notion d'histoire à l'univers et au monde matériel, c'est cette dernière signification qui tend à prédominer.

Au sens théologique, l'événement renvoie avant tout à une intervention de Dieu ; il porte la marque de sa source transcendante et nous éclaire sur le dessein de la Providence. Aussi bien, l'événement est porteur de sens, il contribue à donner à l'histoire sa configuration intelligible, reconnaissable par la foi.

Par là, la distinction entre l'avant et l'après reçoit une signification qualitative. L'histoire, dans son développement, connaît des seuils. Si elle ne connaît pas nécessairement de ruptures, la progression de l'humanité dans le temps en reçoit un caractère irréversible. C'est ainsi que l'économie de la Loi ancienne trouve son accomplissement dans celle de la Loi nouvelle qui lui succède : « Après avoir à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les Prophètes, Dieu en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles » (He 1, 1-2).

L'incarnation rédemptrice est le centre d'irradiation de l'histoire. Le mystère pascal récapitule et illumine le passé ; il inaugure « ces temps qui sont

les derniers » et qui nous portent à l'*eschaton*. Il est l'événement-clef de l'histoire.

Avec la Nouvelle Alliance, ce qui était demeuré implicite est clairement manifesté. Ainsi l'Église avec sa destinée transhistorique se connaît comme distincte de la société temporelle et de ses finalités. Certaines paroles fondamentales sont pour toujours présentes à sa mémoire. *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César*. La vie de l'Église et celle de la cité temporelle ne se confondent pas. L'Église transcende les cultures. Elle les vivifie, les purifie et les promeut. Ses armes sont spirituelles : sa règle de vie est le *Sermon sur la Montagne*, elle sait que la vérité se défend par le moyen de la vérité, le témoignage et le martyre. Elle sait toujours mieux que c'est à elle que revient de soutenir les choses humaines et que si elle a aussi besoin de leur concours, ce n'est pas là qu'est son principal appui.

Son pèlerinage terrestre est marqué par la lutte contre les forces du péché, dans le cœur de ses enfants et dans le monde. Elle connaît les persécutions auxquelles elle répond par le témoignage du martyre. Quant à la société temporelle et à son histoire, la part du péché y est grande, c'est pourquoi les choses humaines ont toujours besoin d'être guéries, soutenues et animées de l'intérieur, dans le respect de leur autonomie, par les énergies et les lumières de la grâce.

#### *La tentation du messianisme temporel*

5. Une tentation, à laquelle il cède d'une manière quasi récurrente, menace le pouvoir politique : se considérer comme l'instance suprême décrétant le bien et le mal, à laquelle serait due une soumission d'ordre religieux. Les premiers chrétiens ont été persécutés parce qu'ils refusaient de rendre un culte à l'Empereur. Dans le contexte du paganisme et de sa conception diffuse du divin, ils ont perçu aussitôt l'incompatibilité de ce culte avec la pureté de la foi monothéiste.

Avec l'apparition au siècle passé des grandes idéologies totalitaires, la revendication du pouvoir absolu a révélé son inspiration athée comme négation de toute transcendance.

Cet athéisme recouvrait en réalité une idolâtrie, – une auto-idolâtrie : « L'homme est l'être suprême pour l'homme ». Il ne s'agit pas de la personne humaine, mais de l'espèce humaine récapitulée dans la race supérieure ou dans la classe prolétarienne à qui appartient l'avenir. Ces qualifications, dans la logique des idéologies totalitaires, ne sont pas arbitraires. Elles sont le reflet



du trait qui les distingue de la conception de l'État antique et auquel elles doivent leur virulence et leur délire. En effet, ces idéologies se sont emparées, en le défigurant et le pervertissant, du messianisme judéo-chrétien pour l'enfermer dans l'immanence des forces telluriques et de l'histoire. En sécularisant ainsi le messianisme, et en le dénaturant, elles en ont fait un explosif dévastateur. Car le point d'équilibre de l'histoire n'est pas dans l'histoire elle-même, il est suprahistorique. Réfléchissant sur des événements de cet ordre, la philosophie de la religion mettra en évidence le rôle de l'espérance théologique comme mesure des aspirations et des projets qui travaillent l'histoire humaine, qu'elle prémunit contre de possibles dérapages.

Les totalitarismes ont laissé un lourd héritage de mort. Certains esprits sont tentés de nier tout sens à l'histoire, et d'en faire une lecture nihiliste : si l'histoire est le lieu des illusions, du mensonge et de la violence, l'avenir est absurde. Face à la tentation nihiliste également, l'espérance théologique suscite, stimule et soutient les projets qui sont au service de l'humanité de l'homme.

### *Le progrès*

6. L'exigence de croissance spirituelle est inhérente à la conception chrétienne de la vie. C'est pourquoi l'idée de progrès ne lui est pas étrangère.

Mais cette idée se présente sous diverses formes. L'une d'elles est le mythe du progrès nécessaire, né, dans le sillage des Lumières, d'une part de la conjonction de la confiance suscitée par les développements de la science et de la technique promettant la maîtrise de la nature, et d'autre part d'une conception du bonheur trouvant son accomplissement dans cette vie-ci. Dans la mesure où progresseront les conquêtes, s'affirmera la civilisation et s'effaceront pour autant les maux qui affligent encore l'humanité.

Les tragédies du <sup>xx</sup>e siècle ont fortement ébranlé ce mythe. La question du mal se pose avec une force nouvelle.

Cependant ce serait une erreur que d'éliminer l'idée de progrès sous prétexte de l'échec historique du mythe qui l'avait véhiculée. D'ailleurs ce mythe survit dans la mentalité scientifique qui tient que, grâce aux découvertes scientifiques, l'homme sera capable d'exercer une parfaite domination du monde et de soi-même.

C'est dans la raison humaine que l'authentique idée de progrès a son fondement. Au sens précis *raison* se réfère à une modalité d'exercice de l'intelligence propre à l'homme ; celle-ci en effet procède d'une manière discursive ; elle acquiert ses connaissances, que ce soit par induction ou par déduction, non par une vue directe englobante, mais en accumulant dans une

succession ordonnée des connaissances partielles. C'est pourquoi l'homme doit apprendre et l'éducation lui est nécessaire pour accéder à la maturité, devenir capable de juger par lui-même et acquérir la maîtrise de soi et la liberté. Par les diverses formes de raisonnement la raison progresse dans l'acquisition du savoir.

La vérité, objet de la raison, se présente à elle sous diverses formes. L'activité première de l'intelligence a pour fin la connaissance de la vérité recherchée pour elle-même. Son orientation est *spéculative*. Mais l'intelligence est aussi appelée à guider l'action. D'abord spéculative, elle est, par extension, *pratique*. Le champ de la raison pratique se divise à son tour en domaine de l'*agir* et en domaine du *faire*. On parlera ainsi de raison *éthique* et de raison *technicienne*.

La raison éthique détermine l'acte à poser en fonction de sa conformité à la fin dernière ; la raison technicienne guide la maîtrise et l'usage des ressources de ce monde.

C'est toujours la même raison qui est à l'œuvre, mais la différence des fins auxquelles elle doit répondre détermine une approche à chaque fois différente.

Entre les activités différenciées de la raison il existe un ordre hiérarchique, dont le respect est condition de leur harmonie.

Le primat de droit appartient à la contemplation de la vérité aimée pour elle-même ; celle-ci est conformité de l'intelligence au réel. Il existe, à l'intérieur de la contemplation entendue ici au sens large de regard émerveillé – le *thaumazein* – sur les êtres, une hiérarchie conforme à leur poids d'intelligibilité. Ainsi l'intelligence est-elle conduite de l'accueil des choses les plus humbles à la contemplation du suprême intelligible, qui est Dieu en son mystère.

L'ordre exige également qu'en fonction du bien de l'homme, l'activité technique soit soumise à la régulation éthique.

Le respect de cette hiérarchie interne à l'activité de la raison concerne l'équilibre spirituel de la personne. Il est au fondement de la sagesse.

La reconnaissance partagée de son exigence qualifie une culture. À ce niveau, cette exigence se présente comme une constellation de valeurs qui éclairent l'idéal d'humanité orientant cette culture. Elle est à la base de ses institutions éducatives. C'est ce que signifiait le beau terme d'*humanités*.

Ces valeurs expriment l'ordre des fins qui orientent l'activité de la raison. À les considérer ainsi comme des fins exerçant leur attraction sur son dynamisme, on comprend l'importance de l'espérance théologique pour l'équilibre de la civilisation et des dynamiques qui l'animent.

La constitution pastorale *Gaudium et spes* du Concile Vatican II, dans les paragraphes consacrés à l'athéisme, rapporte la critique adressée par le

communisme athée au christianisme: « dans la mesure où, érigeant l'espérance de l'homme sur le mirage d'une vie future, [la religion] le détournerait d'édifier la cité terrestre » (n. 20, § 2). L'Église tient au contraire que « l'espérance eschatologique ne diminue pas l'importance des tâches terrestres, mais en soutient plutôt l'accomplissement par de nouveaux motifs ». Sans le support divin et l'espérance de la vie éternelle, la dignité de l'homme est menacée, les grandes questions de l'existence demeurent sans réponse et « ainsi, trop souvent, les hommes s'abîment dans le désespoir » (n. 21, § 3). Pour une grande part, les attaques virulentes du marxisme appartiennent au passé, mais l'affirmation du rôle fondamental de l'espérance théologique par rapport à la culture conserve toute sa pertinence. S'il n'est pas porté par l'énergie et la régulation de l'espérance, l'ensemble des désirs, aspirations, espoirs, rêves, utopies et projets qui agitent le cœur des hommes, se développe d'une manière anarchique et, devant l'expérience des désillusions, débouche sur le désespoir et le cynisme.

Une des tentations majeures de la culture contemporaine réside dans un scientisme qui concentre toutes les forces de l'espoir humain dans le pouvoir de la raison technique. Celle-ci serait autorégulatrice, de sorte que tout ce qui paraît techniquement possible est considéré par là-même comme éthiquement licite. Et pourtant nous l'expérimentons: laissée à elle-même, la raison technique est aveugle. Elle peut progresser dans la voie du service de l'homme comme dans celle de sa destruction. La découverte de l'arme atomique est un premier coup de semonce. La perspective de manipulations possibles de la vie humaine dès son origine devrait en être un second. Pour la civilisation, l'espoir prioritaire et exclusif mis dans la raison technique est suicidaire. Situé à son propre rang, cet espoir est une source de bienfaits.

Selon les diverses finalités de l'exercice de la raison, le progrès se décline en une pluralité de sens; seule leur intégration permet de parler de véritable progrès humain.

Au niveau métaphysique, la connaissance spéculative progresse par voie d'approfondissement et d'explicitation. Dans notre connaissance du monde physique, nous avons un progrès par extension et par une précision toujours plus parfaite dans les moyens d'analyse et de formalisation.

Mais il faut toujours tenir compte des erreurs qui peuvent entraver ou faire dévier le processus. D'où la nécessité de l'instance critique qui contrôle, redresse ou réfute.

L'extension de la connaissance de la nature a stimulé considérablement l'exercice technique de la raison. Ses conquêtes impressionnantes dans les

siècles récents sont interprétées, sous l'emprise du positivisme et du scientisme qui imprègnent la mentalité contemporaine, comme les progrès de l'humanité en tant que telle et une marque de la supériorité humaine de notre époque sur les époques passées. Mais le phénomène est plus complexe. On doit lui attribuer des gains indéniables, mais en lui-même, il est aveugle; en proportion de sa puissance, il peut être utilisé pour le bien ou pour le mal.

C'est que la raison technique ne porte pas en elle-même sa justification. Elle requiert la régulation de la raison éthique.

La conscience morale, elle-même éclairée par la loi morale – loi naturelle et loi révélée – guide les choix du libre arbitre en vue des actes à poser. Elle discerne entre le bien et le mal. Un acte bon est conforme à cette loi, un acte mauvais ou péché s'en écarte en le sachant.

Cette conscience se développe en dégageant ses propres implications et en mettant en lumière ses conséquences nécessaires. À ce développement contribue, avec la réflexion théologique et philosophique, la propre expérience morale de l'humanité. Mais il arrive aussi que chez certains, individus ou groupes, la conscience morale soit offusquée ou déviée par l'adoption de théories erronées ou par des justifications d'actes mauvais qu'on refuse de reconnaître comme tels. Quand le péché se multiplie et devient chose habituelle, des comportements opposés à la loi morale finissent par être considérés comme normaux.

Un acte est moralement bon en vertu de sa conformité aux exigences de la fin, fin ultime transhistorique et fin temporelle qui est le bien commun de la société à laquelle la personne appartient.

Le cœur humain est le lieu d'un combat entre le bien et le mal – entre les exigences du bien notifiées par la conscience et les séductions de la tentation. Il faut de la force pour accueillir pleinement les jugements de la conscience et pour leur être fidèle.

Si le mal l'emportait sur le bien, Dieu ne permettrait pas que l'histoire continue – l'histoire, quelles que soient parfois les apparences, est fondamentalement une victoire du bien sur le mal. Mais plus le temps avance plus leur tension est forte. Maritain a discerné là un double progrès. L'histoire progresse dans la ligne du bien et dans celle du mal.

Le progrès humain est complexe en vertu de ses diverses composantes; il l'est encore parce qu'il s'affirme à travers une lutte et une tension croissantes entre le bien et le mal, où ce qui finalement est en cause, ce sont les libertés.

L'espérance théologique qui tend vers les biens supratemporels du Royaume donne de surcroît aux attentes inscrites dans la nature humaine, leur mesure,

la justesse de leur orientation. Elle communique aux activités d'ordre temporel tout ensemble le courage d'entreprendre, la liberté qui protège de toute idolâtrie et qui sait aimer les choses humaines sans s'aveugler sur leur fragilité.

## II

### *La charité*

« *Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître; je vous appelle amis. Car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître* » (Jn 15,15).

#### *Ordo amoris*

7. La charité est une amitié. Elle en possède tous les éléments constitutifs. Elle est un amour de bienveillance qui veut le bien de l'aimé. Elle comprend la réciprocité : celui dont je veux le bien m'aime en retour (*amicus est amico amicus*). Elle a pour fondement une *communicatio*, le partage en commun d'un bien. La charité nous rend « participants de la nature divine » (cf. 2 P 1, 4), Dieu nous faisant partager sa propre vie. « Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils Jésus Christ notre Seigneur » (1 Co 1, 9).

La charité est ainsi une certaine participation à l'Esprit Saint, Amour du Père et du Fils, elle nous unit à Dieu qu'elle atteint directement en Lui-même pour y demeurer; elle est la plus haute des vertus théologiques (cf. saint Thomas, *Sum. Theol.*, II-II, q.23).

Cette primauté est encore manifestée par la comparaison entre la structure de la connaissance et celle de l'appétition. Le mouvement de la connaissance trouve son achèvement quand le connu est dans le connaissant, dans lequel il existe intentionnellement selon le mode du connaissant. L'inclination de la puissance appétitive la porte vers la chose aimée en elle-même dans son existence concrète.

À notre connaissance et à notre amour de Dieu, s'applique la distinction entre la réalité telle qu'elle est en elle-même (*quoad se*) et la réalité par rapport à nous (*quoad nos*).

En Lui-même Dieu est le suprême intelligible et le suprême bien. Notre accès à Lui est différent selon qu'il s'agit de la voie de la connaissance ou de la voie affective. Nous connaissons d'abord les réalités qui nous sont les plus

proches, ce n'est qu'au terme d'un processus qui procède par voie de causalité que nous parvenons à la connaissance de Dieu, cause première. Quant aux vérités de foi, elles nous sont communiquées par la médiation de la Révélation et sont explicitées grâce à la méditation de l'Église.

Le mouvement de l'amour de dilection qu'est la charité dès ici-bas se porte d'abord et d'une manière directe et immédiate à Dieu.

La connaissance ne se satisfait pas des créatures ; à partir d'elles elle tend vers la connaissance de Dieu la plus parfaite possible. C'est de Dieu que la dilection s'étend par extension aux créatures. Saint Thomas parle à ce propos d'une sorte de mouvement circulaire : commençant par les créatures la connaissance tend vers Dieu ; commençant par Dieu, fin ultime, la dilection s'étend aux créatures (cf. *ibid.*, q. 27, a. 4 c. et ad 2).

Dieu est l'objet propre de l'amour de charité. À Lui porte d'abord et principalement cet amour. Il porte par mode de conséquence sur ce que Dieu aime, nous-même et le prochain, appelé à la même communication de la béatitude que nous. Dieu est la raison de l'amour du prochain comme Il l'est de l'amour que nous portons à nous-même (cf. *ibid.*, q. 25). L'amour de Dieu est premier. Je m'aime de charité en Dieu, principe de l'*ordo amoris*.

La rectitude de l'amour de soi est conformité à cet ordre. Le désordre intervient quand la volonté se détourne de la vraie fin dernière.

À considérer la nature en elle-même dans son intégrité, l'homme aime naturellement Dieu, bien suprême, plus que lui-même. Sa relation à Lui est analogue à celle de la partie au tout. Cette relation, conforme à la nature des choses, a subi la blessure du péché originel, qui a fait perdre sa rectitude à l'amour de soi.

#### *La forme des vertus*

8. Unissant immédiatement à Dieu, fin ultime de tout l'agir humain, la charité est la *forme des vertus*. En effet, la fin est l'objet et comme (*quasi*) la forme de la volonté, principe des actes moraux. La forme de l'acte moral découle de la forme de l'agent. C'est pourquoi dans l'ordre moral ce qui donne à un acte son ordonnance à la fin lui donne par là même sa forme. C'est par la charité que les actes de toutes les vertus sont ordonnés à la fin ultime et reçoivent ainsi leur forme (cf. *ibid.*, q. 23, a. 8). Toutes les vertus, pour être pleinement rectifiées, ont besoin de la charité.

Cette doctrine est de première importance. Elle éclaire le jugement que nous portons sur les choses humaines. Quand manque cette rectification, celles-ci sont inévitablement fragiles et claudicantes, même là où il s'agit de

la poursuite de biens proportionnés à la nature, comme les biens culturels ou politiques.

Pour illustrer sa spécificité comme une amitié qui unit l'homme à Dieu sur le fondement de la *communicatio* de la vie divine elle-même, saint Thomas compare la charité à divers types d'amitié, qui se distinguent par la diversité des fins, selon qu'il s'agit d'un bien honnête, utile ou délectable, ainsi que par la diversité des communications qui la fondent. La communication peut être d'ordre naturel comme la consanguinité, d'ordre politique comme l'amitié civique, elle peut reposer sur des circonstances comme le compagnonnage entre les pèlerins. Ces formes d'amitié peuvent être bonnes, elles ne sont pour autant des formes de charité, mais elles sont aptes à recevoir son information.

### *Shâlom*

9. Forme des vertus, la charité peut encore entraîner dans son propre dynamisme des formes d'amitié qui de soi appartiennent à l'ordre naturel.

Une illustration nous en est donnée par les analyses de saint Thomas sur la paix. Celle-ci est envisagée d'abord en tant que concourant à la perfection spirituelle de la personne. Elle est, en effet, une fructification intrinsèque de la charité et par conséquent de nature théologique (cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 29).

C'est pourquoi l'affirmation : *pax opus iustitiae*, la paix œuvre de justice, s'entend d'une causalité indirecte, la justice supprimant les obstacles qui obstruent la route de sa réalisation. Mais directement la paix est *opus caritatis*, œuvre de la charité, épiphanie de la charité, celle-ci étant par son essence cause de la paix. Cette dernière est, selon l'expression de Denys, « force unitive », elle unifie les inclinations affectives de la personne.

Ainsi considérée, la paix comprend deux composantes, selon le rapport à soi-même et celui à autrui. Ce dernier est désigné par le terme *concordia*. La paix inclut toujours la concorde, mais l'inverse ne se vérifie pas nécessairement. La paix référée au sujet implique l'union et l'harmonie entre les puissances de désir, dont l'origine est soit sensitive soit rationnelle. De plus, entre les désirs rationnels, ou ressortissant à la volonté, il peut y avoir incompatibilité ou conflit ; la satisfaction d'un désir peut laisser la personne insatisfaite à l'égard d'autres biens, qu'elle ne possède pas.

L'homme pacifié en lui-même est disposé à rechercher l'entente avec son prochain. La paix intérieure est ouverture à la concorde.

Celle-ci s'entend du consensus entre diverses volontés portant sur un objectif déterminé, sans que pour autant les différents protagonistes de l'accord soient des personnes intérieurement pacifiées.

Le cœur humain aspire à la paix ; il n'est apaisé que quand, tout obstacle étant ôté, il connaît, selon la belle définition d'Augustin, la *tranquillitas ordinis*.

Certes, on sera attentif à ne pas céder à la séduction d'un bien apparent qui est un mal déguisé en bien. Seul un vrai bien répond en vérité au désir. Un bien apparent peut contenir une part de bien, mais, étant en lui-même défectueux, il sera source d'insatisfaction et de trouble.

Le vrai bien lui-même peut être possédé d'une façon parfaite ou imparfaite. La possession parfaite est la fruition plénière du souverain bien en qui tous les désirs unifiés sont comblés. Telle est la fin dernière à laquelle est appelée la nature raisonnable.

La paix imparfaite est celle qu'il est possible d'atteindre sur cette terre. L'élan foncier de l'âme trouve son repos en Dieu, cependant il rencontre des obstacles, intérieurs et extérieurs, qui viennent le troubler.

La paix, fruit de la charité, répond à notre aspiration à la béatitude. « Heureux les artisans de paix, car ils sont appelés fils de Dieu » (Mt 5,9).

### *Remarques sur la guerre*

10. Le désir de paix est si profondément ancré dans le cœur humain, observe saint Thomas, qu'il est à l'origine de la volonté de guerre. Même ceux qui cherchent la guerre ou le désaccord ne désirent pas autre chose que la paix qu'ils estiment ne pas posséder. En effet, on ne peut parler de paix si l'accord qui nous lie à l'autre est contraire à un bien plus précieux que l'on voudrait avoir. De la sorte, celui qui entreprend de rompre cet accord par la guerre agit comme s'il s'en prenait à un manque de paix afin de parvenir à une paix dans laquelle plus rien ne s'opposera à sa volonté. Ainsi tous ceux qui font la guerre y recourent dans le but d'obtenir une paix supérieure à celle qu'ils possèdent (cf. *ibid.*, a. 3, ad 2)<sup>2</sup>.

L'observation de saint Thomas porte à nous demander quelle influence la paix théologique, qui concerne directement la vie éternelle anticipée ici-bas par le don de la grâce, exerce sur les réalités d'ordre temporel et la destinée des sociétés politiques.

Quand à leur sujet il est question de paix, on entend par là la concorde. Celle-ci peut-elle recevoir soutien et confortation de la paix au sens théologique ?

2. Il faudra la folie des idéologies du XX<sup>e</sup> siècle pour que la violence soit présentée comme désirable en elle-même. On aura entendu l'apologie de la guerre « fraîche et joyeuse » ou celle de la Révolution et de la « lutte finale » alliée au mépris de tout effort réaliste de réforme.

La réflexion de saint Thomas porte sur la relation entre guerre et paix telle qu'elle pouvait se présenter à son époque<sup>3</sup>. Certes des conditions analogues à celles qu'il envisage peuvent encore se présenter aujourd'hui, échappant aux changements considérables qui sont survenus et dont nous parlerons plus loin.

La guerre est un mal; il peut néanmoins être moralement licite d'y recourir si, étant par ailleurs certaine la justice du motif d'intervention armée, ce mal constitue un *moindre mal* en comparaison de celui que l'on subit et dont il est nécessaire de se libérer.

La dernière guerre mondiale de 1939-1945 et notamment l'usage de la bombe atomique ont provoqué un choc considérable dans la conscience collective: guerre totale, développement exponentiel d'armes de destruction massive, dimension planétaire du terrorisme, un ensemble de facteurs ont conduit à douter de l'applicabilité du critère du moindre mal.

Mais c'est là l'aspect négatif d'un phénomène d'une portée décisive pour l'avenir de la civilisation. La guerre ne peut pas constituer un moyen digne de l'homme de régler les différends. La construction et le maintien de la paix constituent la tâche prioritaire qui s'impose aux nations. « Plus jamais la guerre »: la parole de Paul VI dans son discours à l'ONU exprimait une certitude qui est dorénavant inscrite dans la conscience de l'humanité et qui est une conquête positive pour l'humanité.

Cette prise de conscience est à l'origine d'organismes internationaux qui ont pour mission d'édifier un ordre mondial conforme à la justice et de prévenir ou juguler les conflits armés, par la voie de la médiation et de sanctions efficaces. C'est là un travail de longue haleine, qui requiert un effort résolu. Car les guerres n'ont pas cessé pour autant par un coup de baguette magique. Il y faudra du temps. Mais l'impératif moral de la paix est dorénavant vivant dans la conscience de l'humanité, ce qui est essentiel. En conséquence, il est nécessaire que ce qui s'est présenté comme une conviction trouve son explicitation doctrinale. Sur ce point l'Église a déjà apporté une contribution de premier plan<sup>4</sup>.

De fait la situation du monde reste préoccupante. Une nouvelle guerre mondiale a été évitée, en partie grâce à l'équilibre thermonucléaire, qui est un équilibre de la terreur. Voulait-on vraiment la paix? On a plutôt jugé la guerre trop onéreuse. Et l'on n'a pas cessé pour autant de chercher à dominer

l'adversaire. On recourt à d'autres armes que celles de la guerre, comme la supériorité technologique, économique ou financière. Même la sous-culture cosmopolite diffusée par les *mass media* peut être au service d'une domination idéologique. La volonté de puissance et la confiance dans la violence continuent à guider maint comportement.

Le pouvoir du négociateur le plus habile est limité. Il est tributaire du peuple qu'il représente. À ce niveau se trouvent les obstacles les plus grands. Haine, méfiance réciproque, ressentiment, mépris, volonté de dominer sont autant de réflexes et de sentiments qui occupent la mémoire blessée des peuples, qui se souviennent des injustices, des humiliations, des frustrations subies, ou, à l'inverse, le sens de la propre supériorité ou des réflexes impérialistes sont autant de facteurs gangrenant les relations entre les peuples, qui se heurtent ainsi à des murs de séparation qu'ils sont incapables de faire crouler. Il s'agit là d'obstacles de nature spirituelle.

Des accords de paix et des traités justes et solides exigent des partenaires une réelle volonté de paix. L'amour de la paix est la première condition de leur réussite. C'est pourquoi la paix théologique est nécessaire pour soutenir de l'intérieur et accompagner les efforts en vue de l'édification de la paix-concorde.

La vocation à être artisan de paix, en proportion de la part de responsabilité sociale qui est impartie à chacun, apparaît ainsi comme un impératif urgent de notre époque. Cette vocation s'adresse en premier lieu aux chrétiens. Il leur est demandé d'avoir un amour profond de la paix et de savoir en témoigner, ne craignant pas d'aller à contre-courant de la mentalité ambiante et de ses pseudo-évidences, comme celles de l'efficacité de l'égoïsme, de l'inévitabilité des rivalités et de la concurrence entre groupes et individus, de la violence comme expression de la force, alors que la paix révélerait passivité et faiblesse.

L'œuvre des artisans de paix est de nature éducative, elle requiert ténacité et persévérance. Il s'agit, à l'encontre de la mentalité dominante, de délivrer l'aspiration à la paix cachée au cœur de chacun.

Les blessures imprimées dans les mémoires par les injustices subies, avec leurs séquelles, ressentiment, esprit de vengeance, méfiance, semblent à première vue constituer des obstacles insurmontables. Seul le pardon peut guérir de telles blessures. Il est vrai que beaucoup refusent même de l'envisager; ils y voient une marque de faiblesse, de déshonneur et de lâcheté. Cependant seul le pardon – pardonner et savoir accueillir sans arrière-pensée le pardon offert – permet de construire l'avenir. Il devrait pouvoir avoir sa traduction au plan politique lui-même. Ouvrir les esprits au sens du pardon, suscitant des initiatives audacieuses qui s'en inspirent, est une des tâches qui attendent les artisans de paix dans les sociétés déchirées par d'anciens contentieux.

3. La question 40 traite de problèmes relatifs à la guerre.

4. Citons l'encyclique de Jean XXIII, *Pacem in terris* (1963), le discours de Paul VI aux Nations Unies, la Constitution conciliaire *Gaudium et spes*, l'initiative de Paul VI poursuivie par ses successeurs de publier, le premier janvier, un message consacré à la paix: l'ensemble de ces textes représente déjà un *corpus* doctrinal sur la paix de première valeur.

Le combat d'hommes et de femmes, ayant vaincu l'esprit de violence et inspirés par la paix théologale, est une condition de l'émergence de la « civilisation de l'amour » dont a parlé Paul VI.

### *Solidarité*

10. Des réflexions similaires sont suggérées par le thème de la *solidarité*. Ce thème a été développé par Jean-Paul II dans l'encyclique qu'il a publiée à l'occasion du vingtième anniversaire de *Populorum progressio* de Paul VI, *Sollicitudo rei socialis* (1987, n. 38-40).

Ce que nous appelons aujourd'hui la globalisation est un fait majeur de notre époque, dont les répercussions se font de plus en plus sentir. La conscience commune perçoit toujours plus fortement l'interdépendance de tous les peuples; nous nous sentons concernés par des événements ou des situations qui touchent d'autres régions du monde. C'est là un phénomène de civilisation nouveau; en soi, il est positif. La *solidarité* est son correspondant moral. Elle ne consiste pas dans une vague réaction du sentiment; elle est la ferme volonté de s'engager au service d'un bien commun qui est celui de toute l'humanité. Son exigence va de pair avec celle du développement. Celui-ci se trouve freiné quand prévalent l'appétit de profit et la soif du pouvoir qui sont en opposition à la volonté de servir l'autre.

La solidarité s'exerce d'abord à l'intérieur de la propre société, ceux qui possèdent davantage se sentant responsables des plus faibles. Les pauvres, de leur côté, sont invités à s'unir entre eux pour faire valoir leurs droits par des voies pacifiques. L'Église est à leur côté.

Mais la solidarité s'étend également aux relations internationales qui doivent être réglées par le principe que les biens de la création sont destinés à tous les hommes. Ces relations ne sauraient donc tomber sous l'emprise des impérialismes, qu'ils soient économiques, militaires ou politiques. D'où la nécessité d'un système politique international fondé sur l'égalité entre les peuples, destiné à prévenir et éliminer toute forme d'exploitation et d'oppression. L'autre ne peut jamais être traité comme un instrument: il doit être reconnu dans sa dignité de semblable. La solidarité conduit à la collaboration entre les peuples.

Jean-Paul II invite à élargir le champ de l'analyse en considérant la relation qui unit la solidarité à la charité: la solidarité, affirme-t-il, est une vertu chrétienne qui a de nombreux points de contact avec la charité, qui est le signe distinctif des disciples du Christ (cf. Jn 13,35):

À la lumière de la foi la solidarité tend à se dépasser elle-même et à revêtir les dimensions *spécifiquement chrétiennes* de totale gratuité, de pardon et de

réconciliation. Alors le prochain n'est plus seulement un être humain avec ses droits et son égalité fondamentale devant tous, mais devient la *vivante image* de Dieu le Père, rachetée par le sang de Jésus Christ et bénéficiant de l'action permanente de l'Esprit Saint. Pour autant il doit être aimé, même s'il est un ennemi, du même amour dont l'aime le Seigneur, il faut être disposé à aller pour lui jusqu'au sacrifice suprême: "Donner sa vie pour ses frères" (cf. 1 Jn 3,16).

La conscience de la paternité de Dieu et de notre filiation divine donne à notre regard sur le monde un *nouveau critère* d'interprétation: « Au-delà des liens humains et naturels, se profile à la lumière de la foi un nouveau *modèle d'unité* du genre humain, dont la solidarité doit s'inspirer en ultime instance ».

Ce suprême modèle d'unité, reflet de la vie trinitaire, est spécifiquement chrétien: alors l'unité est *communion*, celle-ci est le cœur de la vocation de l'Église. Elle éclaire, conforte et corrobore les solidarités humaines et naturelles, pleinement respectées dans leur propre identité.

On pourrait développer des considérations analogues touchant l'amour et le respect de la création, fondements d'une version chrétienne et humaniste de l'écologie.

### *Conclusion*

11. Les réflexions qui précèdent s'inspirent d'une observation de Maritain qui remonte à 1938 (*Questions de conscience*) mais qui me paraît encore très actuelle aujourd'hui.

On a longtemps pensé que les choses humaines devaient protéger les choses divines, que là était le principal. En un sens cela est vrai. La proposition de l'Évangile et l'expansion du Royaume de Dieu ont besoin de moyens humains. Mais, ajoute le philosophe, la conscience chrétienne perçoit de mieux en mieux une autre exigence plus importante encore: il appartient aux choses divines de protéger et vivifier les choses humaines, car pour sauver la civilisation elle-même, c'est sur la force de Dieu, force de l'amour et de la vérité, qu'il faut compter en priorité.

Le cardinal Journet cite la page qui exprime cette vue de son ami philosophe, dans une conférence prononcée en 1965, *Le progrès de l'Église dans le temps*. Le Cardinal cite encore, dans le même sens, des paroles prononcées par Paul VI dans son grand discours aux *Nations Unies*, le 4 octobre 1965<sup>5</sup>.

✠ Georges Card. COTTIER, OP

5. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, V, Éditions Saint-Augustin, Saint Maurice, 2005, p. 586-588.

## 1. Introduction

L'œuvre d'Henri Bergson (1859-1941) passe aujourd'hui par un purgatoire. Ce ne fut pas habituel pour ce philosophe aussi discret qu'influent, prix Nobel de littérature en 1928, membre de l'Académie française, et dont les cours au Collège de France entre 1900 et 1921 attiraient des foules enthousiastes, avides de nourriture intellectuelle. On n'oubliera pas non plus que l'idée majeure de son œuvre entière, dénommée par lui-même « l'intuition de la durée », il la découvrit lors de son humble enseignement dans un lycée, alors qu'il y présentait à ses jeunes élèves les paradoxes de Zénon d'Elée. Pour mesurer l'audience de Bergson, il suffit de consulter n'importe lequel de ses ouvrages et de considérer le nombre impressionnant des rééditions, se comptant par centaines, des *Données immédiates de la conscience* ou de *L'évolution créatrice*. Et ce n'est qu'un signe : Bergson a profondément marqué les esprits.

Or notre génération des années 80 est à son tour de celles qui doivent beaucoup à ce philosophe, fût-ce sans le savoir. Car nous ne l'avons guère fréquenté, en dehors de son essai sur *Le rire* ou des quelques pages célèbres qui émaillent toute histoire de la philosophie illustrée par les textes. Nous, qui avons baigné dans la *Somme de théologie* dès notre enfance, sommes plutôt redevables à d'autres, aux Maritain, Sertillanges ou Gilson, qui lui furent intimement liés, nous sommes les héritiers d'une génération de philosophes, de théologiens ou d'historiens pour qui la rencontre avec Bergson fut éprouvée comme une libération. Ceux-là ont à leur tour libéré notre génération en la délivrant des étroitesse kantienne : ils nous ont donné la liberté d'aborder sans complexe les rivages de la métaphysique, autant dire de la philosophie, sans avoir à la délivrer du positivisme ni à devoir lutter contre ses fossoyeurs. Par Bergson, ils nous ont permis, sans que nous le remarquions, de traverser sans encombre les graves difficultés qui, une fois surmontées, donnent l'impression de n'avoir jamais existé : à aucun moment nous n'avons été tentés par Kant, que nous avons lu certainement avec soin et attention, mais jamais avec ce sentiment de joie intellectuelle qui envahit l'esprit quand il se saisit d'une vérité : sans que nous le sachions, nous devons indirectement à Bergson de n'avoir jamais été séduits par la pensée kantienne.

Au sein de cette génération d'écrivains et de penseurs qui ont conduit la pensée française, et la pensée tout court, du début du <sup>xx</sup>e siècle jusque dans les années soixante, Étienne Gilson (1884-1978) occupe une place singulière. Je voudrais restituer ici quelques pages seulement, peu connues ou alors trop rapidement lues, puisées dans une autobiographie intellectuelle et spirituelle de 1960, *Le philosophe et la théologie*, dont on n'a peut-être pas suffisamment mesuré que le tiers environ était consacré à l'héritage bergsonien.

Un petit événement de cette même époque le fait entendre.

## 2. Un témoignage

Ce fut au congrès des 17-19 mai 1959 dans le cadre des Sociétés de philosophie de langue française<sup>1</sup>. Venait d'y prendre la parole le Père jésuite Joseph de Tonquédec, lequel insistait depuis longtemps sur l'incompatibilité entre plusieurs thèses bergsoniennes et la théologie chrétienne<sup>2</sup>. Quelques instants plus tard, Étienne Gilson prend la parole et demande la permission d'évoquer ce qu'il doit à Bergson. Le témoignage est loin d'être anecdotique :

Je n'en parlerai pas en historien, parce qu'il n'a jamais été pour moi objet d'histoire. Nous avons vécu intellectuellement par lui et avec lui, et entre le moment où il nous a engendrés à la vie philosophique et métaphysique et maintenant, il n'y a aucune interruption de continuité. C'est pourquoi, lorsque je me reporte à 1905-1908, et que j'entends la manière dont il est aujourd'hui critiqué par des théologiens de toutes confessions, je me sens très surpris. En effet, qui nous a rendu la métaphysique à un moment où on disait qu'elle était morte ? C'est Bergson. Qui est-ce qui nous a appris à poser, de nouveau, en termes précis et intelligibles, des problèmes tels que ceux de la liberté, de la nature de l'âme, de son immortalité, de l'origine et la nature de l'univers ? C'est Bergson. En ce temps-là, on ne l'accusait pas de manquer d'intuitions théologiques, au contraire, on lui reprochait de travailler pour les prêtres... À vrai dire, rien n'était plus loin de ses intentions. Bergson n'était pas plus un théologien que ne l'avait été Aristote (...); c'était un pur philosophe. Nous l'avons écouté comme un philosophe, et il nous a formés philosophiquement. Ce que

nous sommes devenus plus tard, quelquefois dans des voies très différentes des siennes, nous le sommes devenus grâce à lui. (...) C'est de cela que je voulais tout simplement le remercier<sup>3</sup>.

Un tel témoignage ne se commente pas ; il se reçoit. Et il est touchant, notamment quand on y entend qu'enseigner la philosophie n'est rien moins qu'engendrer un esprit à la vie métaphysique. Mais, l'air de rien, on y entend aussi que la dette de Gilson à l'endroit de Bergson s'interrompt au début du siècle, très précisément en 1907, date de la parution de *L'évolution créatrice*. Nous verrons pourquoi.

## 3. Situation de la philosophie au début du <sup>xx</sup>e siècle

### 3.1. Entre scientisme et kantisme

Étienne Gilson, on le sait, a découvert Thomas d'Aquin rétroactivement à partir de ses travaux sur Descartes et ses sources médiévales. Néanmoins, le cœur métaphysique de la pensée thomassienne ne s'est manifesté que tard à son esprit : il y découvrit peu à peu la métaphysique de l'acte d'être au-delà de l'essence. Or, c'est Bergson qui l'a indirectement conduit à se saisir de cette thèse centrale de saint Thomas, une intuition partiellement occultée durant des siècles au sein d'une grande partie de l'école thomiste. Gilson mit plusieurs décennies à s'en rendre compte, par le détour de l'histoire des doctrines médiévales qui lui fit tenir le sens plus large de la philosophie chrétienne. Il s'en étonne lui-même : « À constater qu'il a fallu quarante ans pour découvrir ce qu'on avait sous les yeux et apprendre ce qu'il suffisait de lire, on éprouve un sentiment d'incrédulité<sup>4</sup>. » Ce fut pourtant ce qui se passa, mais dans ce sens exact où l'itinéraire de Gilson a valeur exemplaire puisqu'il reflète la situation culturelle de tout une époque :

Pour qu'une pareille incompréhension fût possible, il fallait qu'un changement profond, capable d'offusquer la nature de la théologie thomiste, se fût produit entre le <sup>xiii</sup>e siècle et nous.

1. Les actes sont édités sous le titre, *Bergson et nous*, Actes du X<sup>e</sup> congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Paris 17-19 mai 1959, *Discussions*, dans : *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, 1960, notamment aux p. 277-278.

2. Une publicité paraît à l'instant pour une réédition de deux ouvrages du P. de Tonquédec, que l'éditeur présente en ces termes : « Breton catholique, Joseph de Tonquédec a été un jésuite antimoderniste. Monarchiste et maurrassien, défenseur intransigeant du catholicisme, il n'en est pas moins parvenu à 'faire la part du diable' dans le religieux et les souffrances humaines en s'intéressant de très près à la médecine psychiatrique mais aussi à la psychanalyse, dès les premières années de la réception de cette dernière en France. »

3. On consultera le dossier partiel constitué par Camille DU BELLOY, « Bergsonisme et christianisme. "Les deux sources de la morale et de la religion" au jugement des catholiques », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 85 (2001), p. 641-667, qui évoque aussi les positions du P. Sertillanges et d'Étienne Borne.

4. Sauf indication, toutes les citations sont tirées d'Étienne GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Vrin, Paris 2005, p. 98-156, dont la première édition de 1960 a paru chez Fayard.



Entre 1905 et 1939, à travers bien des incertitudes et au prix de mainte fausse démarche, un philosophe catholique devait perdre beaucoup de temps à redécouvrir des notions qu'il eût toujours dû posséder<sup>5</sup>. Ces années auraient facilement été mieux employées qu'à retrouver le passé, car jamais présent ne fut plus digne d'attention que le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle français.

Que se passait-il donc en ce tournant du siècle, pour que Gilson à la fois s'y inscrive et en émerge peu à peu? C'est que cette génération fut le produit d'un siècle positiviste. On y baignait même dans l'héritage lointain d'Emmanuel Kant, lequel avait légué un profond agnosticisme métaphysique, assorti d'une indue primauté de la raison pratique. Voilà deux thèses qui ont labouré la culture, au point que le XIX<sup>e</sup> siècle, par-delà Hegel et Marx, fut marqué par le tournant de la critique de la raison, où n'était réputé scientifique que ce qui se trouvait empiriquement vérifiable: la métaphysique, disait-on, se voyait définitivement reléguée aux oubliettes de l'histoire. Or ce fut Bergson qui, en usant de la méthode positive justement, fut l'artisan du renouveau de la métaphysique; il eut l'heur de faire entendre qu'on ne quitte jamais la métaphysique, et que ce qu'on avait pris pour un enterrement n'était finalement qu'une éclipse.

Il est intéressant de surprendre la manière dont Gilson a éprouvé ce bouleversement de première importance:

En philosophie, ces années furent pour nous l'âge de Bergson. Pour la première fois depuis Descartes, la France avait la bonne fortune de posséder un de ces êtres rares que sont les grands métaphysiciens. Entendons par là un homme qui, portant ses regards sur le monde et disant ce qu'il voit, en laisse dans les esprits une image renouvelée, non pas, comme le savant, en découvrant de nouvelles lois ou de nouvelles structures de la matière, mais plutôt en pénétrant plus avant dans l'intimité de l'être. Bergson l'a fait; il l'a fait sous nos yeux, en notre présence, d'une manière si simple qu'on était étonné de ne pas pouvoir le faire soi-même, nous introduisant dans un monde nouveau à mesure qu'il le découvrait lui-même.

5. C'est ce qui est à l'origine de ce petit article pour *Nova et Vetera*: cette revue, qui a eu le bonheur de me nourrir dès mes dix-neuf ans au début de mes études universitaires, a fait de notre génération les héritiers des intuitions dont parle ici Gilson, lequel fut quant à lui contraint de les redécouvrir par un long détour historique; si toute vérité métaphysique certes doit toujours être redécouverte et reprise à son propre compte, nous les avons néanmoins reçues comme décantées, grâce à l'œuvre de Charles Journet notamment, mais aussi à nos professeurs de lycée, dont Léonce Mathey, et à nos maîtres professeurs dominicains qui, au sein de la somptueuse tradition de l'Université de Fribourg, nous ont appris à lire les textes, les P. Cottier, Philippe, Luyten, Utz, Geiger, sans oublier R. Imbach et A. de Muralt en histoire de la pensée médiévale, ou encore Emmanuel Levinas nous entretenant chaque quinze jours de lectures phénoménologiques de Husserl.

Et l'on comprend sa prise de position de 1959, prenant la défense de Bergson contre des critiques trop faciles: « Aucune parole ne dira suffisamment l'admiration, la gratitude, l'affection que nous avons éprouvées pour lui et que nous lui gardons. »

### 3.2. *Redécouverte de la métaphysique*

Nourri des méthodes rigoureuses de la Sorbonne et soucieux des faits historiques, Étienne Gilson trouvait chez Bergson cette même exigence, laquelle, contrairement à la mode positiviste, allait cette fois jusqu'à respecter les faits dans leur totalité, tous les faits, aussi ceux d'ordre métaphysique qu'on avait trop vite écartés: alors que le scientisme s'arrêtait, lui, aux faits empiriques, Bergson montrait à ces idéologues que le respect des faits conduirait jusqu'à la métaphysique. Et il le faisait en utilisant la méthode de ces mêmes positivistes qui allaient jusqu'à nier la métaphysique.

On sait que les thomistes, dont Maritain, ne suivront pas Bergson sur cette ligne et qu'ils se départiront de la méthode bergsonienne, jugée trop psychologique et positive pour servir à la métaphysique; il n'en demeure pas moins que ces grands thomistes aboutiront à une telle épuration justement parce que Bergson leur avait préparé le terrain. En se calquant sur la méthode scientifique, il l'avait conduite au-delà d'elle-même:

Il serait beaucoup plus vrai de dire que Bergson a toujours conçu la recherche philosophique sur le modèle de la recherche scientifique. Bergson se vit un jour confier par ses collègues la mission délicate de dire ce que le Collège de France avait fait pour la philosophie depuis le temps de sa fondation. La tâche était ingrate, car à vrai dire, le seul service signalé que le Collège de France jusqu'alors eût rendu à la philosophie était de lui avoir donné Bergson.

Et l'ironie de Gilson de rappeler que le but de Bergson était de travailler à dilater l'intelligence scientifique, conçue comme un produit de la nature, pour la conduire jusqu'à embrasser cette même nature, et à le faire par une méthode qui était une déclaration de guerre à la paresse plutôt qu'une critique de l'intelligence elle-même. Bref, il fallait libérer l'intelligence scientiste en utilisant la méthode même des sciences positives. Ce que Charles Péguy, toujours fidèle à l'esprit de Bergson, éclaire en une phrase: « Le bergsonisme ne consiste pas à s'interdire les opérations de la pensée. Il consiste à les modeler constamment sur la réalité dont il s'agit à chaque fois. » Ce réalisme foncier de l'intention bergsonienne devait conduire ses disciples thomistes à dépasser Bergson vers le réalisme thomasiens, et à renouveler la compréhension de l'intention de saint Thomas.

Tel fut l'effet libérateur de Bergson, à l'encontre de scolastiques à la critique un peu raide :

Pour nous, jeunes catholiques épris de philosophie, ce fut un événement décisif. Jusque-là, tout ce que nous disions en métaphysique était grevé d'hypothèques dont, en tant que chrétiens, nous pouvions refuser de tenir compte, mais dont, comme philosophes, nous savions qu'elles n'avaient pas encore été levées. Que faites-vous donc de Kant et de Comte, nous demandait-on parfois ? Qu'avions-nous à répondre ?

Suffisait-il d'ouvrir les parfois excellents manuels néo-scolastiques et de marteler : nous refusons le criticisme kantien, nous réfutons le positivisme ?

C'était trop facile ; faisant ouvertement profession de rejeter *a priori* comme fausse toute doctrine philosophique dont l'esprit ou les conclusions contrediraient les vérités de la religion chrétienne, on savait bien qu'eux-mêmes [les néo-scolastiques] avaient théologiquement raison de condamner ces adversaires, mais on ne savait toujours pas pourquoi ceux-ci-avaient philosophiquement tort.

Il manquait donc aux philosophes chrétiens cet habitus sur lequel Thomas d'Aquin avait maintes fois attiré l'attention : la compréhension interne de l'erreur implique une réfutation sur le terrain même de l'adversaire, en une démarche rigoureuse et patiente qui seule s'avère profitable à la recherche de la vérité ; sans quoi, on a peut-être écarté une erreur, mais on n'a pas progressé dans la vérité<sup>6</sup>. Or, au début du siècle, une telle lacune était béante, car les penseurs chrétiens se montraient dans l'ensemble inaptes à relever le défi du kantisme et du positivisme, incapables en tout cas de les réfuter sur leur propre terrain :

L'arrivée de Bergson sur le champ de bataille changea le sens et les conditions du combat. Après que ce nouveau champion fut entré en lice, la négation de la métaphysique au nom de la science moderne se trouva contrebattue par les affirmations contraires d'une métaphysique située sur le prolongement exact de cette même science. Le positivisme était défait par un esprit plus positif encore que le sien. En se montrant plus exigeant qu'eux en matière de science, Bergson venait d'opérer dans le criticisme et le scientisme une percée triomphale.

6. Ou encore cette remarque de Gilson sur l'attitude de saint Thomas : « L'idée qui le guidait dans son entreprise semble avoir été que, lorsqu'un homme enseigne une erreur, on ne s'en débarrassera pas en lui disant qu'il se trompe, mais en lui faisant voir la vérité même qu'il s'efforçait de dire. C'est comme lorsqu'on se trompe de chemin ; celui qui nous dit : Vous n'y êtes pas, nous rend assurément service, mais moins que celui qui nous renseigne sur la manière d'y aller. »

Et l'on comprend combien ces beaux esprits catholiques lui seront reconnaissants à plus d'un égard, qu'ils se soient nommés Péguy, Maritain ou Gilson : « Il faut avoir vécu ces années pour savoir quelle libération fut l'enseignement de Bergson. »

### 3.3. *Les absences de la sagesse*

L'analyse d'Étienne Gilson pousse plus loin encore le regard sur ce qu'on eût attendu de la part des catholiques de ces années pour, à la lumière des principes transcendants, répondre aux défis nouveaux de l'époque :

Le Collège de France, ce seul et unique enseignement d'État qui soit en même temps chez nous un enseignement libre, à quelle reconnaissance n'a-t-il pas droit de la part de ces jeunes amis de la métaphysique que Bergson avait trouvés errants dans le désert du scientisme, et dont il les a fait sortir ! – Lorsqu'en 1907, ils purent enfin lire, dans une sorte de transe intellectuelle le tableau de la nature que leur offrait l'*Évolution créatrice*, ces jeunes gens eux-mêmes n'en croyaient pas leurs yeux. Assurément, tout cela les dépassait un peu. Fruit des longs labeurs d'un esprit philosophique du premier rang, la doctrine était de celles qu'il est presque insultant d'accepter à première vue, comme si l'on était en possession d'en éprouver les fondations, de calculer la résistance des matériaux et d'estimer sans erreur la solidité de l'édifice. Il fallait marquer une pause, réfléchir, refaire soi-même le chemin jalonné par le philosophe, bref, tenter l'aventure chacun pour son propre compte. Mais les vents semblaient alors propices. Par un destin si extraordinaire qu'on pouvait le croire providentiel, la théologie venait de retrouver, non seulement une philosophie païenne, d'autant plus authentiquement philosophique qu'elle était plus païenne, mais qui lui offrait pourtant un de ces terrains où la nature est en puissance prochaine à l'égard de la grâce, seule source dont puisse lui venir sa perfection. La parole était à quelque saint Thomas d'Aquin. – Nous l'attendons encore.

Jusqu'à récemment, on a déploré l'absence de philosophie de la nature dont le thomisme souffre aujourd'hui : entre science et foi, manque cette plate-forme philosophique qui, allant jusqu'au bout des connaissances scientifiques, pût penser la science en termes de philosophie. Certains thomistes en sont encore à un état de la connaissance qui fut celui d'Aristote, tandis que plusieurs scientifiques ne parviennent pas à penser philosophiquement le sens de leurs découvertes. Il n'est pas impossible que ce qui s'est passé autour de Bergson ait contribué à la crise actuelle de la raison : tout s'est déroulé comme si Bergson avait ouvert la voie d'une philosophie de la nature, mais que manqua alors une haute théologie susceptible de baliser le chemin à parcourir. Tout

occupée de philosophie scolastique, une certaine théologie a peut-être manqué d'ampleur pour amener science et philosophie à accomplir la tâche qui leur était dévolue à ce moment-là :

On n'avait jamais vu, on espère ne jamais revoir d'autre exemple d'une sagesse [entendez théologique] s'acquittant si mal de la tâche qu'elle revendique à bon droit comme sienne. Juger les philosophes à la lumière de la révélation, redresser leurs erreurs, combler leurs lacunes, l'œuvre est magnifique; encore faut-il, pour y réussir, connaître et comprendre ces philosophies.

Si le temps a manqué à cette tâche, si on n'a pas suffisamment profité de l'ouverture bergsonienne, du moins avant l'avancée d'Einstein jusqu'à laquelle Bergson n'a pas poussé sa pensée, « la faute en fut d'abord aux philosophes chrétiens. » Ceux-ci se sont trop occupés de théologie, alors que les théologiens eussent été mieux inspirés d'accueillir la philosophie bergsonienne en théologiens, jusqu'à la corriger, comme Thomas l'avait fait pour Aristote. « Mais ses successeurs étaient devenus des philosophes. Ils avaient eux aussi leur propre philosophie séparée, faite de vérités entièrement connaissables par la seule lumière naturelle de la raison. – Ils n'accueillirent donc pas la philosophie nouvelle en théologiens, comme c'était leur devoir, mais en philosophes. » Et c'est pourquoi, déplore Gilson « les adversaires chrétiens de Bergson n'ont d'abord su faire autre chose que lui administrer une volée de bois mort ». On comprend mieux sa prise de parole émue en 1959 après l'intervention du P. de Tonquédec.

Mais le plus étonnant de l'attitude d'Étienne Gilson est ailleurs. Il est dans la manière dont il reçut le dernier livre de Bergson.

#### 4. *L'attitude de Gilson à la parution des Deux sources de la morale et de la religion*

Comment Gilson réagirait-il en effet un quart de siècle après ces événements, en 1932, lorsque Bergson publierait son grand livre sur la morale et la religion ? On hésite un peu à ouvrir cette page délicate, car elle touche au plus profond de la destinée des âmes. En effet, le 8 février 1937 Henri Bergson rédige son testament, dont une partie sera rendue publique par son épouse. Il faut le relire, en ayant à l'esprit que la plume en est d'un philosophe originellement juif, et dont les *Deux sources de la morale et de la religion* balisent une part de l'itinéraire; la seule attitude adéquate consiste à en recueillir les termes :

Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti, si je n'avais vu se

préparer depuis des années la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés. Mais j'espère qu'un prêtre catholique voudra bien, si le Cardinal archevêque de Paris l'y autorise, venir dire des prières à mes obsèques. Au cas où cette autorisation ne serait pas accordée, il faudrait s'adresser à un rabbin, mais sans lui cacher et sans cacher à personne mon adhésion morale au catholicisme, ainsi que le désir exprimé par moi d'abord d'avoir les prières d'un prêtre catholique.

De fait, un prêtre catholique pria sur sa dépouille en janvier 1941<sup>7</sup>.

##### 4.1. *Les craintes d'Étienne Gilson*

On imagine facilement combien ses amis ou disciples avaient attendu avec impatience, et le mot est faible, la parution du dernier livre de Bergson. Ils l'attendirent vingt-cinq ans, tellement le consciencieux philosophe ne se permettait pas le moindre pas que sa méthode n'eût assuré. Une page célèbre de Jacques Maritain, rédigée en 1936 à Buenos Aires, suffira pour mesurer l'ampleur de cette attente :

L'*Évolution Créatrice* a paru en 1907. Vingt-cinq ans après, en 1932, Bergson publiait *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*. Ce livre n'était pas seulement le résultat d'un long et patient effort de méditation, poursuivi avec cette conscience scientifique et ce souci d'accumuler et vérifier matériaux et documents que la méthode de Bergson pousse à un si haut degré, il était aussi une victoire sur une douloureuse maladie<sup>8</sup>, et l'un des témoignages les plus purs et les plus émouvants que l'on puisse recueillir sur la vie de l'esprit. – Nous savions tous depuis longtemps que Bergson préparait une morale et comptait même aborder les questions de théodicée.

Tandis que quelques disciples s'étaient imprudemment risqués à contre-faire des essais de ce type, « inévitablement assez pauvres » et manquant de la pondération vitale qui constitue la fine fleur de la pensée bergsonienne,

7. On notera que Raïssa Maritain témoigna que, à la suite d'un article d'elle paru dans *Nova et Vetera*, le *Figaro* publia le témoignage d'un dominicain assurant que Bergson avait manifesté le désir du baptême. Tout le monde y insista. Sans bien sûr juger des intentions du cœur ni du secret qui unit les âmes à Dieu, Gilson était suffisamment rompu à l'analyse des textes pour remarquer que « le désir du baptême » n'est pas encore « le baptême de désir ».

8. Bergson, âgé alors de 73 ans, était affecté dans ses déplacements et ses mouvements. Le témoignage du P. Sertillanges, dans ses derniers entretiens parus en 1941, indique en filigrane la souffrance du philosophe. C'est l'un des grands paradoxes du mal, qui atteint souvent au cœur de ce qu'il y a de plus fécond dans une vie; quel mystère pour le philosophe du mouvement par excellence. Cf. A. D. SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, Gallimard, Paris 1941, et *Henri Bergson et le catholicisme*, Flammarion, Paris 1941, qui fut invité par ses supérieurs à une plus grande prise de distance dans *Lumière et périls du bergsonisme*, Flammarion, Paris 1943.

pendant ce temps Bergson lisait les grands spirituels, et il « les a lus humblement, et avec amour ». « Un beau jour, continue Maritain, sans publicité, sans avis de presse, sans que personne, même les plus intimes amis de l'auteur, ait été averti, l'ouvrage attendu pendant vingt-cinq ans paraissait en librairie. Classique dès sa naissance, il brisait les cadres étroits des éthiques ou pseudo-éthiques idéalistes, ou sociologistes, et dessinait une éthique qui ne ferme pas l'homme sur lui-même<sup>9</sup>. » Peu importe ici les graves critiques que Maritain fit valoir contre la métaphysique de Bergson et contre sa morale, au motif de la carence de l'appareil métaphysique et de la méthode résolument empiriste utilisée, peu importe ici la distinction opérée par ce même Maritain entre la philosophie bergsonienne comme *système*, objet de critiques radicales, et cette philosophie comme *esprit*, dont les intuitions directrices attestent « la transcendence de l'esprit » en faisant voir « une pensée infatigablement courageuse suivre *malgré* son appareil philosophique, et à force de fidélité à la lumière intérieure, un pur trajet spirituel; et aller ainsi jusqu'à des portes au seuil desquelles toute philosophie s'arrête<sup>10</sup> ». Tout cela est de première importance pour l'histoire des idées, mais ce qui m'intéresse, c'est seulement de mettre en regard l'attitude d'Étienne Gilson à la même époque. Par comparaison, celle-ci fut pour le moins surprenante. Car voici ce qu'il advint.

*Les Deux Sources* parurent en 1932. Il se produisit alors pour moi quelque chose d'inattendu et que je ne peux m'expliquer clairement. Je pourrais encore moins le justifier, car j'ai conscience qu'il y avait dans ma réaction des éléments irrationnels, pour ne pas dire déraisonnables. Après avoir adressé à l'auteur des compliments de courtoisie, je fis soigneusement relier le livre, je le rangeai à la suite des autres sur un rayon de ma bibliothèque où il resta, pendant un nombre d'années que j'aurais honte à dire, sans avoir été lu. La violence seule de mon admiration pour Bergson peut expliquer cette attitude. Je n'ai jamais confondu philosophie et religion. S'il s'agit vraiment de religion, il y a va du tout de la vie, or, je savais que le livre de Bergson ne dépasserait pas le niveau de la philosophie. C'était d'ailleurs chose toute naturelle et raisonnable, et je l'aurais acceptée de la part de n'importe quel philosophe dont la pensée ne fût pas devenue depuis si longtemps l'aliment de la mienne, mais que lui, Bergson, pût s'engager sous mes yeux dans une aventure dont je savais qu'elle devait nécessairement échouer, l'idée m'en était intolérable. De toute manière, il était trop tard; je n'aurais rien pu faire pour empêcher la catastrophe, mais je ne voulais pas y assister.

Rien ne laissait présager une telle défiance de la part d'un Étienne Gilson réputé bienveillant à l'endroit de tous les auteurs, même ceux dont il restera doctrinalement éloigné, et auxquels il a consacré honnêtement d'entières années d'étude. Rien ici de ce que nous avons appris de lui dans l'accueil des auteurs dont il ne partageait pas les principes. Mais c'est justement parce que, avec Bergson, il ne s'agissait pas d'un d'auteur, mais d'un maître, qu'il ne s'agissait plus d'histoire, ni même de philosophie, mais de religion. Si l'on y regarde de près, on entrevoit la raison de cette attitude.

#### 4.2. La raison des craintes de Gilson

Pour ce qui me concerne, je crois pouvoir dire que la révélation bergsonienne a pris fin en 1907, date de *L'Évolution créatrice*. À ce moment, il m'avait rendu tous les services qu'il pouvait me rendre et dit tout ce qu'il avait d'utile à me dire. Je continuais de méditer ces grands livres, certes, mais avec le sentiment que Bergson avait complètement formulé son message, ce qui lui restait à dire, si précieux que ce fût, ne pouvant que l'étendre sans l'accroître. Pendant le long intervalle de vingt-cinq ans qui sépare *L'Évolution créatrice* des *Deux Sources de la morale et de la religion* nous savions qu'il appliquait son génie à l'étude de ces problèmes, mais nous attendions sans impatience le fruit de ses méditations.

À vrai dire, nous n'en attendions rien. Sa philosophie de la nature avait été pour nous une libération; personnellement j'avais contracté par là à son égard une dette que rien ne me fera jamais renier, mais la situation était toute différente en ce qui concernait la religion. J'en avais une, je savais ce qu'elle était et mon effort même pour en approfondir la nature me détournait de tenter d'autres voies pour en pénétrer plus profondément le secret.

Et voici peut-être la phrase explicatrice de cette foncière défiance:

Pendant que je vivais ainsi ma religion, Bergson cherchait encore la sienne.

On devine que Gilson pouvait ne pas attendre de ce nouvel ouvrage des lumières sur un ordre de faits dont Bergson demandait aux mystiques et aux saints de l'éclairer, alors que lui-même, toujours enraciné dans l'expérience, devait pour une fois s'appuyer sur une expérience d'un ordre si étranger qu'il fut conduit à l'emprunter à d'autres.

On comprend pareillement comment Gilson se donna la liberté d'écrire alors quelques phrases, aussi respectueuses que tranchantes, sur le « testament » de Bergson:

En disant que Bergson ne fut jamais un chrétien, je réserve entièrement le secret des consciences pour m'en tenir aux paroles publiques et aux actes.

9. Jacques MARITAIN, « La morale de Bergson », dans *De Bergson à Thomas d'Aquin, Essais de Métaphysique et de Morale*, Flammarion, Paris 1947, p. 61-64

10. *Ibid.*, p. 88.

Qu'est-ce qu'un chrétien? Le catéchisme de mon enfance répondait: "Un chrétien est celui qui, ayant été baptisé, croit et professe la religion de Jésus Christ." C'est simplement un fait que Bergson n'a jamais été baptisé et qu'il n'a jamais professé la religion de Jésus Christ au sens où l'entendait ce catéchisme. (...) Inutile de discuter la phrase fameuse de la déclaration testamentaire de 1937: "Je me serais converti si..." et la suite. Il n'y a pas de *si*. Pour un chrétien de cœur, aucune raison concevable n'existe de ne pas recevoir aussitôt le baptême. Le désir du baptême n'est pas le baptême de désir. Si noble, si émouvante qu'elle soit en elle-même, la raison alléguée par Bergson pour expliquer son attitude – "rester avec ceux qui seront demain persécutés" – est sans aucune valeur religieuse. »

Et Gilson de conclure son analyse au laser:

Mais ce qui résulte le plus clairement de cette déclaration solennelle, où chaque mot compte, c'est que Bergson *ne s'est pas converti*.

Lorsqu'on a affaire à des philosophes de la race des Maritain ou des Gilson, l'aventure spirituelle, profonde et secrète, trouve une expression lucide et claire en termes philosophiques; elle est aussitôt universalisée et pensée dans le contexte de la situation philosophique d'une époque. Or, dans cette période d'entre-deux-guerres, l'enjeu culturel n'était rien de moins que celui de la philosophie chrétienne.

#### 4.3. Des craintes confirmées

En 1932 donc, Gilson ne lut pas l'ouvrage de Bergson. Qu'advint-il ensuite?

Je ne donne pas mon attitude d'alors comme raisonnable, je raconte simplement ce qui est arrivé. Il me répugnait de m'engager avec un maître très aimé dans un pèlerinage à des sources dont le lieu m'était connu depuis ma première enfance. On ne trouve pas les sources de la religion au bout d'une philosophie; si l'on veut en parler, il faut partir d'elle, qui n'a pas de source, mais est la source, autrement on ne la rejoindra jamais. Ce que je désirais encore savoir sur la religion n'était donc pas quelque chose dont Bergson fût en possession de m'instruire. Une sorte d'angoisse me retenait à l'entrée de ce dernier chef-d'œuvre et ce ne fut que beaucoup plus tard [Gilson ne donne pas de date, mais on peut imaginer que ce fut au sortir de la guerre], après m'être moi-même assuré du sens des mots 'foi' et 'théologie' que j'osai m'engager dans sa lecture. Dès les premières pages, le charme opéra de nouveau. Il me fallut poser par instants le livre, en suspendre parfois la lecture comme on voudrait ralentir le flot de certaines musiques pour qu'elles ne passent point, bien qu'il leur faille passer pour être. Mais mes pires craintes se trouvaient justifiées, et au-delà.

Ce n'était pas telle ou telle phrase, ni même tel ou tel développement, c'était le livre entier qui se trouvait, comme on dit, 'hors du sujet'. L'auteur lui-même s'était d'abord établi au-dehors, et il y était resté.

Relisons l'entièreté du livre de Bergson aujourd'hui, et on comprendra mieux ce qui s'est passé. Je dis bien lire entièrement, car tout résumé des thèses philosophiques de Bergson a ceci de fâcheux que, une fois synthétisées, ce n'est plus du Bergson. Toute la finesse réside dans le rythme d'écriture et l'équilibre des propositions. Chaque affirmation est comme atténuée par un « mais » ou un « néanmoins », au point qu'on s'y perd d'ailleurs souvent, au point même qu'un plan de l'ouvrage pourrait éventuellement être dressé, mais au terme seulement de la lecture. Gilson a raison de comparer le charme de cette écriture à une composition musicale: une phrase mélodique y est discrètement annoncée, qui sera reprise par la suite. Ou alors, on passe en mode mineur, mais ce n'est qu'au terme du mouvement musical qu'on s'en rend compte: il ne viendrait à l'idée d'aucun compositeur d'annoncer qu'il va changer de tonalité pour exprimer une émotion; il le fait, et l'émotion se transmet alors. Bergson est de cette race des compositeurs ou, plutôt, des créateurs. Et c'est là, peut-être, le secret du livre.

#### 4.4. Les limites d'une philosophie de la religion

On sait la thèse de l'ouvrage. La morale, comme la religion, puise à deux sources: l'une infra-intelligible, est de l'ordre de la pression sociale qui impose une morale, et de la religion statique qui aide à la survie des humains contre l'effet dissolvant de l'intelligence. L'autre source est supra-intelligible, qui est de l'ordre de l'aspiration pour la morale, et de la religion dynamique qui engendre les grands saints: ceux-là mettent leur volonté au diapason de l'élan vital, qui est Dieu ou venu de Dieu, et achèvent individuellement le mouvement universel de création vivante. Seul le mysticisme chrétien a atteint ce terme « qui était l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine<sup>11</sup> ». L'âme est alors ébranlée dans ses profondeurs par le courant vital qui l'entraîne, au point que sa liberté coïncide avec l'activité divine qui coule en elle comme le ferait une source agissante. Tel est le saint ou le mystique, « car l'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes<sup>12</sup> ». L'essence de la religion

11. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, GF, Paris 2012, p. 300/242, où le second chiffre renvoie à la pagination de la première édition.

12. *Idem*, p. 304/247.

dynamique consiste donc à ce que certains individus poursuivent et achèvent par leur action le mouvement vital de la création en œuvre dans toute la nature : « La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour<sup>13</sup>. »

Or c'est peut-être chez le compositeur de musique, chez le créateur-artiste, que se décryptera au mieux cette intention de l'élan vital. Le musicien est mis en mouvement, c'est-à-dire mû par une émotion qui est davantage que l'intelligence et la musique qui la traduisent : « Une émotion de ce genre ressemble sans doute, quoique de très loin, au sublime amour qui est pour le mystique l'essence même de Dieu<sup>14</sup>. »

Et l'on devine le charme opéré par la lecture de Bergson sur un Étienne Gilson lui-même si bel écrivain. Mais peut-être la philosophie ne saurait-elle se satisfaire de cette beauté qui évoque l'émotion religieuse plutôt qu'elle ne l'explique. Sans même évoquer le risque de panthéisme, la tentation d'esthétisme y est omniprésente.

Voyez à cet égard la double manière, selon Bergson, de rédiger un texte tel que le ferait un philosophe.

Il peut n'être pas musicien, mais il est généralement écrivain ; et l'analyse de son propre état d'âme, quand il compose, l'aidera à comprendre comment l'amour où les mystiques voient l'essence même de la divinité peut être, en même temps qu'une personne, une puissance de création. Il se tient d'ordinaire, quand il écrit, dans la région des concepts et des mots. La société lui fournit, élaborées par ses prédécesseurs et emmagasinées dans le langage, des idées qu'il combine d'une manière nouvelle après les avoir elles-mêmes remodelées jusqu'à un certain point pour les faire entrer dans la combinaison. Cette méthode donnera un résultat plus ou moins satisfaisant, mais elle aboutira toujours à un résultat, et dans un temps restreint. L'œuvre produite pourra d'ailleurs être originale et forte ; souvent la pensée humaine s'en trouvera enrichie. Mais ce ne sera qu'un accroissement du revenu de l'année ; l'intelligence sociale continuera à vivre sur le même fonds, sur les mêmes valeurs. Maintenant, il y a une autre méthode de composition, plus ambitieuse, moins sûre, incapable de dire quand elle aboutira et même si elle aboutira. Elle consiste à remonter, du plan intellectuel et social, jusqu'en un point de l'âme d'où part une exigence de création. Cette exigence, l'esprit où elle siège a pu ne pas la sentir pleinement qu'une fois dans sa vie, mais elle est toujours là, émotion unique, ébranlement ou élan reçu du fond même des choses. Pour lui obéir tout à fait, il faudrait forger des mots, créer des idées, mais ce ne serait plus

communiquer, ni par conséquent écrire. L'écrivain tentera pourtant de réaliser l'irréalisable. Il ira chercher l'émotion simple, forme qui voudrait créer sa matière (...) <sup>15</sup>.

C'est là exprimer comme par analogie ce que pourrait être la religion dynamique, point d'orgue de la divinisation de l'homme devenu créateur, explication ultime de « la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux », pour reprendre la dernière phrase de l'ouvrage.

Or ce qui apparaît à la lecture actuelle de l'ouvrage, ce sont les innombrables remarques très fines de Bergson, qui sont comme des touches de lumière, mais insérées toutefois dans un canevas explicatif qui peine à convaincre. Plus exactement, son analyse paraît incomparablement plus convaincante lorsqu'elle s'étend sur la morale close et la religion statique, que lorsqu'elle s'aventure dans la morale ouverte et la religion dynamique. Il n'est qu'à considérer d'ailleurs la longueur des chapitres qui sont consacrés à l'une ou l'autre de ces deux sources, pour donner des arrhes à la réticence d'Étienne Gilson : pour ce qui est de la religion dynamique, et finalement du christianisme, mille ouvrages s'avèrent plus nourrissants et plus éclairants que les pages de Bergson. Alors que pour Maritain, cette faiblesse vient d'un appareil métaphysique déficient de Bergson, Gilson y décèle une raison plus décisive : la limitation inéluctable de toute 'philosophie de la religion' qui, quoi qu'on en ait, ne dépasse jamais le seuil de la philosophie. Pour l'un comme pour l'autre, c'est la signification même de la philosophie chrétienne qui se joue. Sur ce point capital, aucune dette, aucune amitié, aucune admiration n'autoriseront jamais la moindre des compromissions.

## 5. Les critiques d'Étienne Gilson

Pour l'expliciter, je retiendrai deux aspects de la critique de Gilson à l'encontre du dernier livre de Bergson. La première tient au statut de la philosophie chrétienne, dont la nature est philosophique, mais le mode chrétien. Une telle philosophie n'est donc pensable qu'au sein de la foi, jamais de l'extérieur.

### 5.1. De la philosophie bergsonienne, de la philosophie chrétienne, et de la foi

Ne pas avoir la foi chrétienne n'est pas une faute personnelle, c'est une infortune, mais plus la doctrine s'oriente naturellement dans la direction d'une philosophie chrétienne, plus il lui sera difficile d'atteindre le terme de sa course. Elle tend vers un but qu'elle ne peut pas atteindre. Il lui manque pour

13. *Idem*, p. 325/270.

14. *Idem*, p. 323/268.

15. *Idem*, p. 323-324/268-269.

cela les élargissements de perspective, même philosophiques, que donne la foi en la parole de Dieu. Ceux qui ont la foi ne peuvent plus se replacer dans la situation de ceux qui en sont dépourvus. Bergson était en cela si purement philosophe que même les accords les plus profonds entre sa pensée et les philosophies chrétiennes étaient des rencontres de voyageurs dont les chemins se croisent plutôt que de compagnons de route.

Pas de *credo ut intelligam* chez lui, mais plutôt le cheminement inverse.

Lui-même s'émerveillait d'autant plus de ces accords [entre l'esprit de sa propre conception du monde et le christianisme] qu'il ne les avait pas cherchés. De quelque côté d'ailleurs qu'il se tournât, il ne voyait d'autre religion possible que le catholicisme, mais on ne peut adhérer au catholicisme que par la foi, et la foi ne se laisse déduire d'aucune prémisses philosophique. Il y avait là pour le progrès ultérieur de sa pensée un obstacle que, dans l'ordre de la nature pure, rien ne permettait à Bergson de franchir.

Et Gilson d'insister avec fermeté :

Ce n'est pas assez de dire que Bergson n'avait pas la foi, il ne savait pas ce que c'est. Entendons par là qu'il n'a jamais soupçonné le sens de ce mot dans une théologie chrétienne.

La raison en est la suivante :

Bergson avait l'idée claire de deux types de connaissance, celle de l'intelligence, dont la science est l'expression la plus pure, et l'intuition, apparentée à l'instinct, qui atteint à la conscience explicite de soi dans la métaphysique. Si on lui parlait de la foi, qui ne rentre évidemment dans aucune de ces deux manières de connaître, Bergson ne pouvait imaginer un instant qu'il pût s'agir d'une connaissance proprement dite.

Pour lui, la foi comportait encore quelque chose de la loi, à laquelle on adhère par obéissance. Par conséquent,

recevoir un certain nombre de positions doctrinales comme vraies, bien qu'elles ne fussent accessibles ni à l'intelligence ni à l'intuition, et par simple soumission à une autorité extérieure, c'était là quelque chose à quoi ce philosophe ne pouvait se résoudre. Non seulement il ne l'a jamais fait, mais s'il faut que je dise toute ma pensée, je me suis souvent demandé comment ceux qui l'espéraient ont pu se représenter ce qu'eût été, pour Bergson, un lendemain de conversion ? Ce philosophe si scrupuleux en matière d'affirmations rationnelles et qui n'avait jamais écrit une phrase sans en peser les termes, eût été soudain mis en demeure de satisfaire aux exigences doctrinales de dialecticiens au thomisme parfois douteux mais souvent d'une suffisance sans limites. Je ne donnerai pas au diable le plaisir de me les faire nommer.

### 5.2. De la méthode bergsonienne et de la méthode propre à la métaphysique

Le livre de Bergson souffrait d'une deuxième limitation : il dénotait un certain manque d'esprit métaphysique. On peut s'en passer dans bien des domaines de la science, et même en philosophie, « pourvu que l'on ne s'obstine pas, comme faisait Bergson, à poser et à vouloir résoudre des problèmes relevant de la philosophie première ». Certes, il n'a jamais nié la possibilité d'une métaphysique ; son erreur, aux yeux de Gilson, n'a pas été de l'avoir rejetée ou méprisée, ni même de ne l'avoir pas exercée, « elle consisterait plutôt à en avoir méconnu la vraie méthode. Bergson, lui, en a cherché une dans une sorte d'empirisme fondé sur une expérience propre à la métaphysique, entièrement différente de celle de la science et qui conduirait pourtant à des certitudes d'une valeur égale à celles de la physique. » L'issue était fatale : « La combinaison de ces deux erreurs, ou plutôt la multiplication de l'une par l'autre devait produire des résultats désastreux lorsque Bergson allait enfin aborder de front les problèmes qui concernent la religion. » C'est que, durant ces fameuses vingt-cinq années qui conduisent de *L'Évolution créatrice*, où il n'est pas question de religion, jusqu'aux *Deux sources* qui traitent de morale et essentiellement de religion, « le philosophe ne songea pas un instant à changer de méthode » alors qu'il abordait des problèmes tout différents de ceux qu'il avait traités jusque-là. Il lui fallait désormais avoir recours à l'expérience des autres, aux mystiques qu'il lisait, et « parler de certains faits par ouï-dire ». Réfléchissant sur le christianisme, il allait devoir évoquer Jésus Christ, qu'il ne songea pas un instant à éviter. Pour en comprendre l'itinéraire, il conviendrait de relire ici le bel ouvrage qu'Henri Gouhier rédigea à cette occasion sur *Bergson et le Christ des Évangiles*<sup>16</sup>. Mais aux yeux de Gilson, une telle démarche s'avérait pour le moins problématique, à l'issue inexorable : « À partir de ce point, la méthode allait fatalement refuser de servir. Le christianisme est essentiellement une religion du surnaturel et la mystique catholique est incompréhensible si l'on ne recourt pas à la notion de grâce. Écarter ces notions pour une raison méthodologique quelconque, c'est éliminer l'objet de la recherche. » Puisque l'ordre de la grâce se situe hors des frontières de la philosophie, et que Bergson entreprenait néanmoins de philosopher sur une religion où tout est surnaturel et grâce, l'entreprise devenait plus que périlleuse : elle devait échouer.

Jusque-là, Bergson s'était trouvé dans la même situation qu'Aristote philosopant sur la nature et découvrant, dans le cosmos même, sa première cause.

16. Henri GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, Paris 1961.

Cela pouvait se faire dans une ignorance complète de toute révélation religieuse. Avec *Les Deux Sources*, il devint l'être étrange qu'eût été un Aristote informé de l'existence du christianisme, familier par l'étude avec la vie et l'enseignement de son fondateur et de ses saints, et tentant d'en comprendre le sens en l'observant ainsi du dehors comme s'il se fût agit de quelque nouvel aspect de la réalité naturelle.

Il s'en expliquera de manière développée dans un ouvrage paru à titre posthume en 1983 : « On entend ici que le passage du philosophique au religieux ne peut pas s'effectuer de l'intérieur de la philosophie elle-même<sup>17</sup>. »

Gilson allait trouver confirmation de ce qu'il avait comme entrevu en 1932.

Lorsque je me résolus enfin à lire le livre, mes pires craintes furent confirmées. Cette fois, et pour la première fois mais à n'en pas douter, Bergson prenait la réalité à contre-fil. La méthode ne s'appliquait pas à l'objet. Le génie, même servi par une immense étude et conduit par la sympathie la plus généreuse, ne suffit pas à faire qu'une théologie naturelle de la vie surnaturelle soit possible. Les théologiens qui le lui ont dit ont eu entièrement raison. En tant qu'elle prétend s'appliquer aux mystiques chrétiens, la mystique de Bergson est une fausse mystique. Il est remarquable que lui-même ne s'en soit jamais douté.

Au fond, on en revenait au point de départ qui ruinait jusqu'au projet de l'ouvrage : Bergson « n'a pas compris qu'une mystique naturelle chrétienne était une contradiction dans les termes. On peut prolonger aussi loin qu'on voudra la science de la nature, elle ne rejoindra jamais le surnaturel ».

Cette histoire pose avec radicalité la question de la limite d'une « philosophie des religions », du moins en ce qui concerne le christianisme. Le problème s'éclaire lorsqu'on prend conscience « qu'aucune méthode philosophique ne permet d'atteindre ce qui, dépendant d'abord de l'initiative divine, relève directement de l'ordre théologal ». Car ce qui, du point de vue de la démarche philosophique, transcende l'élan vital, est encore du naturel : du naturel, pour raffiné qu'il soit, reste naturel et ne rejoint pas la grâce surnaturelle. Or la philosophie de Bergson est restée un tel naturalisme, où la religion ne dépasse jamais le plan d'une forte probabilité :

En voyant ce grand esprit chercher par la voie de la nature et de la raison l'entrée d'un ordre surnaturel qu'il n'aurait pu trouver que par la foi, on se souvient des mots de saint Thomas d'Aquin devant les vains efforts des philosophes pour résoudre les plus hauts problèmes par les seules ressources de la raison naturelle : « On voit par là, quelles difficultés souffraient ces brillants génies »...

« Bergson était de leur compagnie » ajoute Gilson, qui nie de Bergson qu'il soit « jamais revenu sur le philosophisme qui fut l'inspiration de toute son œuvre. Si, dans le secret de son cœur, notre maître a finalement vu la lumière, le miracle est venu trop tard pour que sa doctrine pût encore en bénéficier. Loin de voir dans *Les Deux Sources* le point de rapprochement extrême entre Bergson et le christianisme, j'incline plutôt à penser que l'œuvre marque la faillite de son effort philosophique pour rejoindre la vraie religion ».

## 6. La revanche de Bergson

### 6.1. L'apport de la lecture de Bergson pour le thomisme

Mais ce ne fut pas son dernier mot sur Bergson, ni le dernier mot de Bergson. Car l'histoire s'est poursuivie. Simplement, aux yeux de Gilson, la victoire de Bergson fut d'un ordre tout différent. Pour le dire d'une phrase, il a permis au grand historien de la philosophie médiévale de relire Thomas d'Aquin en y découvrant finalement ce qu'il n'y aurait pas spontanément cherché. Autrement dit, Bergson a donné aux thomistes de cette génération de devenir plus authentiquement thomistes, c'est-à-dire de dépasser en un sens l'enseignement commun des écoles. Certes, il y a toujours quelque présomption à se prétendre plus fidèle à saint Thomas que le fut une si grande et somptueuse tradition séculaire, mais il n'est pas impossible que Gilson ait eu raison sur ce point. En tout cas, c'est par Bergson que Gilson et Maritain ont l'un et l'autre redécouvert, éblouis, une double thèse que tous pouvaient lire dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, mais que nul n'avait été à même de dégager aussi clairement à l'époque. Il s'agit de deux thèses articulées l'une sur l'autre : d'une part, la métaphysique est d'abord une philosophie de l'acte d'être au-delà de l'essence, d'autre part cette découverte du mystère de l'exister est donnée à l'esprit humain dans un acte de l'intellect plus profond que ceux de la raison. Cette dernière distinction entre *intellectus* et *ratio* s'articule sur la distinction entre essence et acte d'exister. Deux mots suffiront, qui nous conduisent au cœur de la philosophie réaliste de saint Thomas, et qui expliqueront ce que Gilson appelle « la revanche de Bergson ».

Alors qu'on a reproché à Gilson d'avoir mis du Bergson dans saint Thomas, lui-même s'en défend, ou plus exactement témoigne de ce qui s'est passé : Bergson « nous a beaucoup aidés à mieux comprendre saint Thomas ». « En nous réveillant de notre sommeil rationaliste pour nous appeler à la vie de l'intelligence, il nous a permis d'entrer plus avant dans notre propre vérité. »

17. Étienne GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, p. 226.



Comment cela fut-il possible? Pour le comprendre, et tout en reconnaissant qu'on ne sait jamais de quelle manière naît puis se noue dans un esprit tout un faisceau de certitudes vitales, tout en reconnaissant qu'une « influence subie présuppose une affinité sélective », il convient de s'étonner avec l'étonnement de Gilson lui-même. En fait, Bergson l'avait mis dans une disposition telle qu'il lui parut à peine croyable que l'interprétation commune de saint Thomas fût fidèle à sa pensée: il avait suffi de « la fidélité bergsonienne au réel concret » pour qu'on entendît les paroles que saint Thomas ne cessait de répéter que l'historien thomiste n'avait pas entendues. Et s'il ne les avait pas entendues, c'est à cause d'une situation qu'il reconnaît lui-même invraisemblable:

Au début du <sup>xx</sup>e siècle, en Europe occidentale, dans l'enseignement des écoles catholiques et même chez beaucoup des scolastiques qui se réclamaient du thomisme, le sens vrai de la philosophie chrétienne de saint Thomas s'était perdu.

Au <sup>xvi</sup>e siècle déjà, le dominicain Dominique Bañes l'avait remarqué; il rappelait ce fait capital que « l'acte d'être (*esse*) est, à l'intérieur de chaque 'étant' (*ens*), l'acte des actes et la perfection des perfections, ensuite de quoi il ajoutait: "C'est là ce que saint Thomas inculque très souvent à ses lecteurs, mais que les thomistes ne veulent pas entendre..." *Et Thomistae nolunt audire* ». L'histoire se poursuivait donc en 1900, et s'il y eut quelques philosophes d'alors, dont Jacques Maritain, « qui contribuèrent à cette renaissance du thomisme authentique, on constatera qu'il n'en est pas un qui, à un moment ou un autre, n'ait subi l'influence de Bergson. » Ce fait est remarquable.

De quoi en effet se composait le thomisme communément reçu qui, selon Gilson, masquait les grandes intuitions de Thomas d'Aquin? Gilson ne cite personne, mais il décrit une ambiance pesante. En voici une piquante description:

Les philosophies professées par nos néo-scolastiques, qui vont chaque jour à la messe et souvent même la disent, sont naturellement, elles aussi, des philosophies chrétiennes, seulement, soucieux de modernité, ils aiment dire qu'elles n'en sont pas. Ces chrétiens se flattent que leur philosophie n'a aucun rapport avec le christianisme. Le fait n'a pas grande importance, car personne ne les croit, mais eux-mêmes s'estiment autorisés par là à exiger de philosophes non-chrétiens qu'ils obtiennent de la raison naturelle laissée à ses seules ressources des philosophies aussi parfaitement accordées que les leurs aux demandes de la foi. Ce n'est pas tout à fait juste; ce n'est même pas tout à fait intelligent,

mais les relations avec les autres se compliquent à partir du moment où l'on perd soi-même de vue la nature de ce que l'on fait.

Or, Bergson n'était pas chrétien. En le jugeant au nom de la philosophie chrétienne, on lui imposait des devoirs qui ne lui incombaient pas, on exigeait de cette intelligence philosophique, la plus pure peut-être que le monde ait connue depuis Plotin, des tâches dont, comme païenne, elle n'avait pas de quoi s'acquitter.

On imagine alors les volées de bois vert qu'ils destinèrent à Bergson; eux qui connaissaient « d'avance toutes leurs conclusions » et se souciaient seulement d'en acquérir une certaine intelligence, « avec un manque de tact intellectuel à peine croyable, ils prêtaient d'avance à ce scrupuleux philosophe les erreurs que, selon eux, il allait inévitablement commettre », alors que lui-même avançait vers des conclusions en soi imprévisibles. « Son scrupule à cet égard était extrême; on ne peut imaginer d'état d'esprit plus différent de celui des dialecticiens qui s'attachaient à lui faire accepter en bloc un système complet de concepts tout faits. »

## 6.2. Une fécondité nouvelle

Nous venons de voir que Gilson lui-même restait très critique, c'est le moins qu'on puisse dire, à l'endroit des thèses métaphysiques de Bergson et de sa méthode inadaptée à son nouvel objet d'étude, la religion. C'est donc sur un autre terrain que Bergson prit sa revanche: sa victoire fut de pousser la nouvelle génération de thomistes à prendre conscience de quelques intuitions majeures de saint Thomas, intuitions qu'ils avaient sous les yeux, mais qu'ils n'avaient pourtant pas repérées.

La néo-scolastique somnolait et se répétait. L'arrivée de la philosophie nouvelle lui offrait une belle occasion de faire éclater sa puissance renovatrice et la fécondité toujours vivace de la philosophie chrétienne, mais au lieu d'assumer Bergson comme saint Thomas assumait jadis Aristote, on dirait, chose à peine croyable, qu'elle en ait eu peur. On perdit son temps à le réfuter, alors qu'il s'agissait d'en extraire de la vérité intelligible.

Si un seul d'entre nous avait compris que la philosophie chrétienne venait de trouver sa chance, il ne se serait pas contenté soit d'opposer à l'élan vital le dieu statique d'Aristote, soit, au contraire, de laisser le Dieu chrétien partir à la dérive dans le flux du devenir bergsonien. Il suffisait de remettre en honneur le Dieu acte pur d'être de la théologie thomiste, qui transcendant les catégories finies du statique et du dynamique (...), de l'étant et du devenir, eût

permis de dégager la précieuse parcelle d'or contenue dans la philosophie nouvelle.

Mais comme l'idée d'être avait été occultée au sein même du thomisme, « il se passa alors une chose extraordinaire » : Bergson poussait les thomistes à chercher dans saint Thomas lui-même les lumières dont ils avaient besoin.

La découverte fut de deux ordres.

D'abord, on remit à l'honneur « la notion thomiste de l'intelligence conçue comme source et cause des opérations de la raison. » Aussitôt l'erreur de Bergson fut comprise, intégrée et dépassée, au point de devenir ferment de progrès : « Sous le nom d'intelligence, Bergson avait simplement fait le procès de la raison, et même d'une raison sevrée de l'intelligence », et c'est pourquoi il la réduisait à une faculté qui atomise en segments figés la continuité du devenir. À ce type de rationalisme qu'il critiquait et auquel il réduisait l'activité intellectuelle, manquait une compréhension naturelle de la vie. Forts de cette critique, les thomistes comprirent alors mieux, grâce à lui, que « l'intelligence est autre chose. Elle est la lumière simple de l'intellect qui, pour passer entre les choses, se diffracte en raisons ». Il n'est plus depuis lors de noétique authentiquement thomiste qui ne doive sa vivante richesse « à l'effort qu'elle a dû faire pour reporter sur l'intelligence les privilèges dont Bergson avait comblé l'intuition ».

La deuxième avancée « fut la redécouverte par quelques thomistes familiers avec l'œuvre de Bergson, du sens authentique des deux notions de l'être et de Dieu telles qu'il semble bien aujourd'hui que saint Thomas lui-même les ait comprises ». Les théologies naturelles, y compris le bergsonisme, n'ont jamais en elles-mêmes de quoi s'élever au Dieu de la révélation chrétienne. « Mais lorsque les pressentiments de vérité que [Bergson] apportait se sont rencontrés dans des esprits chrétiens avec la philosophie chrétienne », ils ont en quelque sorte retrouvé cette vérité dans leur propre tradition. « On se méprend sur l'événement si l'on y voit, avec certains, une contamination du thomisme par le bergsonisme. Ce fut, tout au contraire, une décontamination du thomisme commun des écoles. »

Et le dernier mot de cette surprenante relecture historique éclairera le sens de l'itinéraire philosophique et spirituel que nous livre Étienne Gilson :

Bergson ne nous a pas convertis au bergsonisme, il ne nous a pas non plus convertis au thomisme, il ne nous a pas davantage induits à bergsonifier saint Thomas, mais en nous désintoxiquant l'esprit des suites d'un excès d'abstraction, il nous a permis d'entendre, dans la pensée de saint Thomas, certaines vérités essentielles de la philosophie chrétienne dont les analogies harmoniques

nous avaient séduits dans la sienne. La philosophie de Bergson nous a facilité l'accès du Dieu authentique de saint Thomas d'Aquin.

François-Xavier PUTALLAZ

Sans doute paraîtra-t-il prétentieux de poser à nouveau aujourd'hui une question à laquelle un célèbre opuscule de Kant<sup>1</sup> est censé avoir suffisamment répondu. La référence aux Lumières cependant, dont certains craignent qu'elle soit aujourd'hui menacée, n'est jamais allée sans une équivoque qui ne fait peut-être que manifester l'ambiguïté de ce que le terme, dans son usage historique autant qu'idéologique, a servi à désigner.

L'une des occurrences les plus récentes, et non des moins surprenantes, de cette référence nous vient de Michel Onfray. Se découvrant une convergence avec le magistère catholique sur la production des « bébés médicaments », il n'a pas hésité à écrire dans *Le Monde* du 5 mars 2011, au terme d'un propos par ailleurs assez confus, qu'il préférerait des « Lumières (...) chrétiennes » à un « obscurantisme laïque », dont il n'a pas craint de dénoncer l'existence et la prégnance grandissante.

La pointe finale de l'article donne à penser que, pour Michel Onfray, les Lumières ne sauraient se laisser résumer par le mot fameux de Voltaire : « Écrasons l'Infâme ! », s'il est vrai, comme il le dit, que le laïcisme qui s'en réclame peut se révéler à terme tout aussi obscurantiste qu'est à ses yeux le magistère ecclésial dont il a fait sa cible, et que ce dernier peut paraître plus lucide et plus éclairant sur les conséquences inhumaines, voire antihumanistes de ce qui passe, d'un point de vue historique, pour l'interprétation la plus représentative de *l'Aufklärung*.

Le sentiment d'équivoque ne fait que s'aggraver si l'on se rappelle certaines références aux Lumières plus manifestement antichrétiennes que celle d'Onfray-2011. Hitler enseignait par exemple : « Pour Ptolémée, la Terre était le centre du monde. Cela changea avec Copernic. Aujourd'hui, nous savons que notre système solaire n'est qu'un système solaire parmi beaucoup d'autres. Que pourrions-nous faire de mieux que d'apprendre au plus grand nombre à comprendre comme nous ces merveilles ? (...) Placez un petit télescope au

---

1. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Königsberg in Preußen, den 30. Septemb. 1784).

milieu d'un village et vous détruirez un monde de superstitions<sup>2</sup>. » Hitler s'exprime ici comme Voltaire et tous ceux qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, utilisaient ce dernier terme pour qualifier les croyances catholiques et les rites qu'elles inspirent.

Il est pourtant clair que la référence hitlérienne allait de pair, dans l'idéologie nazie, avec un irrationalisme qui plongeait ses racines dans le nihilisme nietzschéen, et qu'on pourrait difficilement mettre au compte des Lumières en général – même si cette dénomination n'était pas sans rapport, à l'époque classique, avec un certain illuminisme, et s'il est vrai par ailleurs que le racisme était, lui, assez répandu chez les penseurs « éclairés<sup>3</sup> ».

Cet irrationalisme, fort présent dans la pensée d'un Heidegger<sup>4</sup>, est assurément absent de l'idéologie, rivale du nazisme, qui s'est constamment réclamée de la raison et de la science, jusqu'à en étendre la compétence à l'histoire humaine tout entière. D'aucuns ont vu dans le bolchevisme le triomphe qu'ils croyaient ultime de l'esprit des Lumières: la « science de l'histoire » revendiquée par Marx leur apparaissait comme l'accomplissement du rationalisme classique, achevant sa synthèse hégélienne par un « renversement matérialiste » qui libérerait la raison de toute tentation « idéaliste », et appuyait la praxis humaine sur une anthropologie conforme aux réquisits du scientisme positiviste<sup>5</sup>.

La mise en œuvre historique de la soi-disant science marxiste-léniniste de l'histoire a évidemment conduit à une révision de ce jugement chez la partie de l'*intelligentsia* occidentale, française notamment, qui avait jugé bon de donner son soutien au totalitarisme communiste, moyennant, pour ne pas « désespérer Billancourt<sup>6</sup> », un déni de sa réalité qu'on ne saurait mettre au

compte d'une exigence loyale de connaissance rationnelle. Ce totalitarisme matérialiste et athée a de fait laissé loin derrière lui, en matière de persécution de ses opposants, d'asservissement des consciences, et de destruction des populations, non seulement les guerres dites de religion et les inquisitions du passé, mais encore les exterminations entreprises par le régime nazi, ou par le régime cambodgien de Pol Pot, dont les dirigeants furent formés par d'éminents représentants de l'*intelligentsia* française.

Le revirement de cette dernière, pour tardif qu'il soit, et son accès à une meilleure lucidité, apparaissent à cet égard comme un effet historique récent, et non des moindres, de l'esprit des Lumières, et de cet appel à la raison que l'on peut sans doute considérer comme son injonction principale. Que pourtant cette injonction ait pu conduire à un pareil aveuglement de certaines têtes pensantes, et à une telle aggravation planétaire de l'inhumanité au nom de son contraire, atteste autant qu'il est possible à quel point la postérité des Lumières est affectée d'une équivoque que le sang versé de millions d'innocents interdit de considérer comme une simple affaire de mots.

\* \* \*

### *De Kant à Cassirer: les Lumières comme ensemble flou*

La question posée initialement peut revenir à se demander si ce qui s'est appelé « Lumières » apporte quelque éclaircissement sur l'équivoque finalement insupportable des entreprises qui se sont réclamées d'elles.

Les appellations classiques de Lumières, d'*Aufklärung*, ou d'*Enlightenment* recouvrent en fait un ensemble flou de pensées<sup>7</sup>, dont la diversité va jusqu'au disparate, en dépit des efforts majeurs accomplis par certains philosophes pour leur trouver une unité et une cohérence, à commencer par Kant dans son célèbre opuscule, ou par Cassirer dans son important traité sur *La philosophie des Lumières*<sup>8</sup>.

Ces deux textes peuvent bien être considérés comme des passages obligés pour toute réflexion sur la question posée. Leur lecture déçoit pourtant, non pas parce qu'ils manqueraient d'intérêt ou d'érudition, mais parce qu'ils attestent que le principe d'unité que l'on peut trouver aux Lumières est purement formel et, à ce titre, philosophiquement insignifiant. C'est du moins ce dont

2. Adolf HITLER, *Propos de table 1941-1944*, trad. anglaise par Norman Cameron et R.H. Stevens, Londres, Weidenfeld & Nicolson, propos du 14 octobre 1941, cité par Alan BULLOCK, *Hitler ou les Mécanismes de la tyrannie*, et par Eric VOEGELIN, *Hitler et les Allemands*, Traces Écrites, Seuil 2003, p. 118-119. Suite du propos: « Le dogme du christianisme s'effrite devant les progrès de la science. Tout ce qu'il reste à faire est de prouver qu'il n'existe dans la nature aucune frontière entre l'organique et l'inorganique. Lorsque la compréhension de l'univers sera largement répandue, lorsque la majorité des hommes saura que les étoiles ne sont pas des sources de lumière mais des mondes habités comme le nôtre, alors la doctrine chrétienne sera convaincue d'absurdité. (...) L'homme qui vit en communion avec la nature est nécessairement opposé aux Églises, et c'est pourquoi les Églises courent à leur ruine – car la science l'emportera inévitablement un jour ou l'autre. »

3. Voir: Bernard LEWIS, *Sémites et antisémites*, Fayard 1987, ch. IV.

4. « La pensée ne commence pour la première fois que si nous avons éprouvé que la raison glorifiée depuis des siècles est l'ennemie (*Widersacher*) la plus acharnée de la pensée. » (Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Le mot de Nietzsche, 'Dieu est mort', fin).

5. Voir: MARX, *Le capital*, Livre I, Postface.

6. On doit cette formule à l'un des moments les moins philosophiques de Sartre.

7. J'ai traité ce point dans *Les Lumières étaient-elles révolutionnaires?*, chapitre 6 d'*Au service de la Sagesse* (Tempora 2009).

8. Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, trad. fr. par Pierre Quillet, Fayard 1966.

convainc la lecture de Kant, tandis que l'ouvrage de Cassirer paraît couvrir de rhétorique l'impossibilité de trouver dans le contenu des doctrines dites éclairées la cohérence que semblait à la fois appeler et rendre possible leur commune exigence de rationalité autonome et accomplie.

L'opuscule de Kant ne va pas sans laisser une impression de platitude et d'insignifiance, tant le contenu de ses requêtes est absolument dépourvu d'originalité par rapport à celles de quiconque a pu jusqu'à lui revendiquer et mériter le nom de philosophe. La devise des Aléthophiles – *Sapere aude!* Ose savoir –, qu'il cite avec enthousiasme<sup>9</sup>, ne peut certes pas apparaître comme une grande innovation de son époque: c'était celle déjà de Socrate, que Moses Mendelssohn considérait lucidement comme le premier des *Aufklärer*, et ni Albert le Grand ni son célébrisime disciple Thomas d'Aquin ne l'auraient, au XIII<sup>e</sup> siècle, démentie.

Ce qui met Kant à distance de ces derniers, c'est assurément sa suspicion, au nom de la raison, à l'égard de tout acte de foi religieuse en une vérité révélée, moyennant l'autorité d'une tradition et d'un magistère, suspicion dont la fin de son opuscule, tout comme celui qui répond à la question *Que signifie: s'orienter dans la pensée?*, fait l'essentiel de « l'éclairement » auquel, selon lui, son siècle tend, plus qu'il n'y est déjà parvenu<sup>10</sup>.

Il est d'ailleurs remarquable que cette récusation philosophique de toute autorité confessionnelle aille de pair, dans le texte de Kant, avec une allégeance non dépourvue de flagornerie à l'endroit du pouvoir politique, en l'occurrence celui de Frédéric II de Prusse. N'admettant la possibilité d'aucune foi raisonnable en dehors de cette « foi de la raison<sup>11</sup> » que postule la morale, Kant

inscrit sa revendication d'un libre « usage public de la raison » sous l'égide d'un conformisme politique explicite:

Si donc on nous demande: “Vivons-nous actuellement dans un siècle éclairé?”, voici la réponse: “Non, mais bien dans un siècle en marche vers les lumières”. Il s'en faut encore de beaucoup, au point où en sont les choses, que les humains, considérés dans leur ensemble, soient déjà en état ou puissent seulement y être mis, d'utiliser avec maîtrise et profit leur propre entendement, sans le secours d'autrui. (...) Toutefois, qu'ils aient maintenant le champ libre pour s'y exercer librement, et que les obstacles deviennent insensiblement moins nombreux, qui s'opposaient à l'avènement d'une ère générale des lumières et à une sortie hors de cet état de minorité dont les hommes sont eux-mêmes responsables, c'est ce dont nous avons des indices certains. De ce point de vue, ce siècle est le siècle des lumières, ou siècle de Frédéric. (...) La façon de penser d'un chef d'État, qui favorise les lumières, (...) et reconnaît que, même du point de vue de sa législation, il n'y a pas de danger à permettre à ses sujets de faire un usage public de leur propre raison et de produire publiquement à la face du monde leurs idées touchant une élaboration meilleure de cette législation, même au travers d'une franche critique de celle qui a déjà été promulguée, nous en avons un exemple illustre, par lequel aucun monarque n'a surpassé celui que nous honorons. Mais aussi, seul celui qui, éclairé lui-même, ne redoute pas l'ombre, tout en ayant sous la main une armée nombreuse et bien disciplinée pour garantir la tranquillité publique, peut dire ce qu'un État libre ne peut oser: “Raisonnez tant que vous voudrez et sur les sujets qu'il vous plaira, mais obéissez!”<sup>12</sup>.

Hegel n'a pas manqué de souligner ce qu'il y a de creux dans la forme que prend chez Kant la revendication d'une indépendance de l'esprit: « On entend partout répéter l'expression “penser par soi-même<sup>13</sup>”, comme si l'on énonçait

9. « Qu'est-ce que les Lumières? La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières » (KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, trad. fr. par Stéphane Piobetta, Aubier 1947, p. 83).

10. Dans ce dernier opuscule, Kant définit la « superstition » comme « la complète soumission de la raison aux faits » (trad. fr. GF p. 70). On pourrait être tenté de voir dans cette dernière expression une définition de l'objectivité scientifique, mais le contexte donne à comprendre qu'il s'agit ici des « *facta* extérieurs attestés par des témoignages » (*ibid.*), soient des événements miraculeux qui motivent l'acte de foi en une révélation, acte dont on ne voit pas ce qui peut empêcher une raison de le produire en restant fidèle à elle-même, dès lors qu'elle peut s'assurer de la crédibilité des témoignages en question, comme c'est le cas en toute matière historique.

11. KANT, *Critique de la Raison pratique*, L'existence de Dieu comme postulat..., éd. Meiner p. 145.

12. ID., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, trad. fr. p. 90-91-92.

13. « Penser par soi-même signifie chercher la suprême pierre de touche de la vérité en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison); et la maxime de toujours penser par soi-même, c'est les *Lumières*. Elle ne requiert pas autant que se l'imaginent ceux qui placent les lumières dans les *connaissances*; car elles sont plutôt un principe négatif dans l'usage de notre faculté de connaître et celui qui est extrêmement riche en connaissances est fréquemment le moins éclairé quant à leur usage. Se servir de sa *propre* raison ne signifie rien d'autre que se demander soi-même en toute chose ce que l'on doit admettre: est-il opportun de faire du fondement d'après lequel on admet quelque chose, ou de la règle qui découle de ce qu'on admet, un principe universel dans son usage de la raison? Chacun peut en faire l'épreuve sur lui-même; et il verra aussitôt disparaître la superstition et l'exaltation lors de cet examen, même s'il est loin d'avoir les connaissances nécessaires pour les réfuter l'une et l'autre à partir de raisons objectives. Car il se servira simplement de la maxime de la raison *se conservant elle-même* » (KANT, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Note finale, GF p. 71-72).

par là quelque chose de hautement significatif. En fait personne ne peut penser pour un autre, pas plus que manger ou boire pour un autre: cette expression n'est donc qu'un pléonisme<sup>14</sup>. » La raison n'a littéralement rien à dire des contenus de pensée qui ne viennent pas d'elle, si elle se contente de leur opposer une exigence formelle de « pure intellection<sup>15</sup> », soit de ce que nous appelons l'*esprit critique* – et dont on est porté aujourd'hui à se demander en quoi au juste il consiste, et en quoi les géants de la pensée de l'Antiquité et du Moyen Âge en auraient manqué plus que nous.

Le livre de Cassirer n'est quant à lui guère à même d'effacer la déception suscitée par la lecture des textes kantien. L'ambition qu'indique son titre était manifestement de permettre de parler au singulier d'une « philosophie des Lumières ». Or la submergeante érudition que l'auteur déploie à cette fin ne suffit pas à gommer le caractère non seulement disparate, mais largement conflictuel<sup>16</sup>, des ingrédients supposés constituer ladite philosophie, lequel saute aux yeux lorsque l'on ne se contente pas, comme Kant dans ses opuscules<sup>17</sup>, de la ramener

14. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 23 R. On pourrait trouver la critique hégélienne cavalière, dans la mesure où la pensée, à la différence de la nourriture et de la boisson, se communique. Mais précisément, la pensée ne saurait consister dans la répétition servile d'un enseignement venu de l'extérieur, c'est-à-dire des mots auxquels celui-ci recourt: la belle définition aristotélicienne de l'enseignement comme acte commun de l'enseignant et de l'élève implique que c'est par lui-même – et plus précisément grâce à l'activité spontanée de son intellect agent, notion oubliée à l'époque des Lumières autant par les rationalistes que par les empiristes, et réhabilitée d'une manière en définitive incohérente par l'apriorisme kantien – que le second accède à la science du premier. Il faut en dire autant de l'acte de foi pensé comme un acte de l'intelligence, ainsi que le fait la relecture thomiste de la noétique aristotélicienne. – Voir sur ce point le chapitre 12 d'*Au service de la Sagesse*. Pour un examen des incohérences du kantisme, voir mes *Disputes philosophiques* (Artège 2011), 1<sup>re</sup> partie.

15. ID., *Phänomenologie des Geistes*, (BB), VI, B, 2, *Die Aufklärung*.

16. Il faut noter que Cassirer ne conforme pas toujours sa présentation à l'ordre historique: en présentant Spinoza comme celui qu'il fallut attendre pour que l'exégèse scripturaire adopte enfin les voies sûres de la méthode historico-critique, il laisse ignorer que le livre de Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, (Paris 1678), fut écrit après celui de Spinoza, et en partie pour réfuter le *Traité théologico-politique* de ce dernier (Hambourg, 1670). Voir: CASSIRER, *op. cit.*, p. 250.

17. C'est évidemment moins le cas dans les œuvres d'envergure telles que les trois *Critiques*, dont il sera question plus loin. Il faut toutefois noter que l'opuscule sur les Lumières (1784) est postérieur à la 1<sup>re</sup> édition de la *Critique de la Raison pure* (1781), et celui sur l'orientation dans la pensée (1786) aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). La doctrine qu'ils exposent ne correspond donc pas à un état précoce ou prématuré des conceptions de Kant. Par ailleurs, le caractère formel de leur définition de l'esprit éclairé, nonobstant le paradoxe d'un éclaircissement supposé ne pouvoir venir que de l'intérieur, et non pas, au rebours de ce que nous apprend l'expérience, d'une source lumineuse externe, est sans doute l'indice de l'impossibilité dans laquelle s'est retrouvé Kant de formuler une doctrine synthétique cohérente de tout ce qui se réclamait de l'*Aufklärung*.

à des exigences certes partagées, mais formelles et creuses, et que l'on considère les contenus doctrinaux<sup>18</sup>.

### *Les antinomies de la pensée éclairée*

On peut relever au sein de ces contenus quatre chefs majeurs de contradiction: la question de la civilisation, celle de la religion, celle du pouvoir de la raison et celle de la liberté humaine<sup>19</sup>.

Quant à la première de ces questions, on ne peut ignorer l'opposition de Rousseau au matérialisme pragmatique que lui paraissait encourager la rédaction de l'*Encyclopédie*, source de son différend avec « les Philosophes », en même temps qu'indice, chez lui, d'une indépendance d'esprit moins formelle que celle des formules kantien. Le *Discours sur les sciences et les arts*, dont la rédaction fut paradoxalement suscitée et encouragée par Diderot, conteste que la propension au luxe qu'occasionne le développement des techniques puisse favoriser directement la justice sociale, alors qu'elle ne va jamais sans menacer les conditions de cette dernière que sont pour Rousseau la rectitude morale et le civisme.

Un deuxième objet de débat est assurément la question de la religion. Cassirer a lucidement récusé le lieu commun selon lequel le siècle des Lumières serait essentiellement irrégieux<sup>20</sup>, et souligné que l'athéisme ne fut alors le fait que d'une infime minorité de penseurs, surtout français. Se réclamaient de l'esprit des Lumières non seulement des déistes comme Voltaire, D'Alembert, ou Montesquieu, mais encore des théistes tels que Leibniz, ou le Rousseau de la *Profession de foi du vicaire savoyard* – qui invoque la « lumière intérieure<sup>21</sup> » de la raison –, ou encore ce jeune jésuite lorrain, Antoine Guénard, dont le *Discours* sur « l'esprit philosophique »<sup>22</sup>, salué par les « Philosophes », resta un texte de référence durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, et qui,

18. La distinction, reprise par Zeev STERNHELL dans *Les anti-Lumières* (Fayard 2006), entre les « Lumières modérées » et les « Lumières radicales » paraît aller dans ce sens. On ne voit pas toutefois ce qu'il y aurait de nécessairement plus profond et plus lumineux dans des doctrines, qu'il s'agisse du spinozisme ou du matérialisme athée, qui se caractérisent principalement par le rejet de la notion juive de création, alimentant théoriquement et idéologiquement un antijudaïsme dont l'idéalisme allemand ultérieur n'a fait que renforcer la prégnance, avant que la politique ne se mêle d'en tirer les conséquences pratiques.

19. Ces quatre points sont traités plus à fond dans le texte cité à la note 7.

20. Cf. CASSIRER, *op. cit.*, ch.4.

21. Cf. ROUSSEAU, *Émile*, livre IV, éd. La Pléiade, Œ.C. t. IV, p. 565.

22. Voir ce qui en a été publié par Anne Souriau dans la *Revue de l'enseignement philosophique* (38<sup>e</sup> année – n° 2, novembre-décembre 1987, p. 39 s.).

en dépit de son inspiration cartésienne et anti-scolastique, professait un accord entre la raison philosophique et la foi catholique qu'aucun thomiste n'eût désavoué<sup>23</sup>.

Il est même remarquable que ladite raison ait joui dans le thomisme d'une confiance à laquelle le siècle des Lumières, en dépit d'un autre cliché qui a la vie dure, a infligé la mise en question et même la censure les plus rudes qu'elle ait eu à subir. Le réalisme aristotélicien, assumé et approfondi par la scolastique médiévale, reconnaissait à la raison humaine à la fois la nécessité et la capacité de tirer ses abstractions de l'expérience sensible, tout autant que la puissance de pousser la connaissance rationnelle, enracinée dans le réel, jusqu'à celle du premier principe métaphysique de ce dernier: on trouverait difficilement, dans l'histoire de la philosophie, un défenseur plus résolu que Thomas d'Aquin du pouvoir de la raison, et de la confiance qu'il y a lieu de mettre en elle, y compris lorsqu'il s'agit de faire de la théologie et non plus seulement de la philosophie. Or l'ère de l'*Enlightenment* se caractérise par l'éclatement de cette synthèse philosophique puisée à la source aristotélicienne, et le divorce entre d'une part un rationalisme qui dénie à l'expérience la valeur d'une source nécessaire et effective du savoir, et d'autre part un empirisme, culminant chez Hume, qui dénie à la raison tout pouvoir d'offrir plus que des croyances, dès lors qu'il s'agit de connaître des réalités naturelles, et non plus des idéalités mathématiques. Kant pour sa part, faute de remettre vraiment en question les préjugés de l'empirisme<sup>24</sup>, tenta de sortir la raison de l'impasse au moyen d'une synthèse des deux points de vue rivaux, synthèse dont la fragilité, pour ne pas dire l'incohérence, sauta aux yeux de ses contemporains, tels Jacobi<sup>25</sup> ou Hegel.

23. On peut assurément voir dans les *Lettres sur la tolérance* de John Locke un texte particulièrement représentatif de l'esprit des Lumières. Pourtant, comme Jean Cachia le souligne pertinemment dans un article inédit sur *Les Lumières et l'athéisme* – à paraître dans l'ouvrage de madame Claude Martinaud intitulé *L'aventure chrétienne*, aux éditions Excelsis; les notes du présent texte lui empruntent plus d'un trait –, l'apologiste de cette nouvelle vertu, promise à un grand avenir, n'en refusait pas moins, comme Platon, d'accorder droit de cité aux athées: l'athéisme était pour lui une erreur à mettre au compte d'une rationalité inaccomplie, qui, loin d'être le garant de ladite vertu, en sapait jusqu'au fondement (voir ma leçon sur *La tolérance* dans *La leçon de philosophie IV* – Ellipses 2000). Cet aspect des Lumières semble avoir inspiré Robespierre qui, jugeant l'athéisme socialement destructeur – comme l'histoire ultérieure n'a pas manqué de le confirmer –, entreprit d'envoyer les athées à l'échafaud, y compris tel prélat « jureur » qui avait cru opportun de se mettre à professer l'athéisme pour aller dans le sens de l'histoire.

24. J'ai examiné ce point dans le chapitre 7 d'*Au service de la Sagesse*, et dans la leçon consacrée à *L'expérience* de mes *Disputes philosophiques* (Artège 2011).

25. Il aperçut tôt le caractère intenable de la distinction, centrale dans la philosophie critique, entre le phénomène connaissable et la chose en soi réputée inconnaissable: « Je ne puis, sans la présupposition [d'une chose en soi], pénétrer dans ce système, ni avec elle y demeurer »

En tout cas fut-il plus évidemment le censeur que l'apologiste de la raison humaine, puisqu'il lui dénia toute prétention à connaître ce qui est, et trouva pour seule issue aux conflits philosophiques de son temps l'exigence d'« abolir le savoir pour faire place à la foi<sup>26</sup> ».

Cette restriction concernait avant tout ce qui fut peut-être le point crucial du débat philosophique à l'ère de l'*Aufklärung*, à savoir la possibilité d'un humanisme philosophique fondé et centré sur la notion de liberté humaine, dont Kant a fait la « clef de voûte<sup>27</sup> » de son propre système.

### *Le criticisme*

Kant fut sans doute le témoin le plus lucide de l'ère des Lumières lorsque, par-delà les mises en garde ou injonctions bien convenues de ses opusculs, il n'a pu les assumer, sous la forme d'une synthèse philosophique, sans mettre en évidence le caractère antinomique, à ses yeux insurmontable, des doctrines qu'elles avaient inspirées. Or, parmi les antinomies qu'il releva – et qui le firent désespérer, à l'encontre d'un Thomas d'Aquin, de la puissance métaphysique théorique de la raison<sup>28</sup> –, celle qui lui importait assurément le plus portait sur l'apparente incompatibilité entre d'une part l'affirmation de la liberté humaine et de la responsabilité qu'elle entraîne, présupposées par les impératifs de la loi morale, et d'autre part le déterminisme auquel Kant reconnaît la valeur d'un principe *a priori* sans lequel il n'y aurait pas de connaissance scientifique possible. On sait qu'il ne trouva d'autre issue à ce conflit qu'un *distinguo* qui, au regard de ceux qu'on a si souvent reprochés à la scolastique, apparaît plus encore comme un cache-misère: il faudrait admettre que l'homme soit déterminé

(JACOBI, *David Hume über den Glauben*, Appendice, in *Jacobi's Werke*, t. II, Leipzig 1815, p. 304). Il était vain en effet de prétendre interdire à la raison de dépasser métaphysiquement la connaissance phénoménale en fondant cette interdiction sur une conception du phénomène qui suppose la double affirmation métaphysique que la chose en soi existe indépendamment du phénomène et qu'elle en est la « cause non-sensible » – « *nichtsinliche Ursache* », écrit Kant, au rebours de toutes ses restrictions critiques (*Critique de la Raison pure*, *De l'idéalisme transcendantal comme clef de la solution de la dialectique cosmologique*, éd. Meiner p. 494) – d'une manière qui ne peut être que non-phénoménale.

26. Id., *Critique de la Raison pure*, Préface B, Meiner p. 28.

27. Id., *Critique de la Raison pratique*, Préface.

28. J'ai examiné la première des antinomies kantienne – le débat sur la finitude ou l'infinité spatio-temporelles de l'univers – dans le chapitre 7 d'*Au service de la Sagesse*. La confrontation des textes montre que Kant a vu une antinomie dans ce qui n'était pour Thomas d'Aquin qu'une aporie, parce que le premier présente comme des preuves – prétendument attribuables à « la métaphysique » – des arguments dont le second dénonçait lucidement le caractère sophistique.

du point de vue de son « caractère empirique », et libre du point de vue de son « caractère intelligible »<sup>29</sup> – ce qui a pour conséquence que toute action, phénomène parmi d'autres, devrait pouvoir être considérée comme libre et responsable en même temps que comme scientifiquement explicable, et comme telle dépourvue de toute responsabilité. On comprend que Kant soit amené à écrire qu'il est « tout à fait au-dessus du pouvoir de notre raison », et que « cela dépasse même tous les *droits* qu'elle a de poser des questions », que de savoir « pourquoi le caractère intelligible » – c'est-à-dire une personne en tant qu'agent libre – « donne précisément ces phénomènes et ce caractère empirique dans les circonstances présentes »<sup>30</sup>. Mais il faut bien reconnaître qu'on a ici affaire à une « censure<sup>31</sup> » de la raison, qui se voit interdire, comme parfois les petits enfants, de poser des questions qui mettraient en péril son crédit et son autorité – à moins qu'il ne s'agisse seulement de ceux de la philosophie kantienne.

### *Les Lumières comme crise de l'humanisme européen*

Ce dont Kant fut le témoin, sinon le thérapeute, n'était rien d'autre qu'un grand ébranlement de cet humanisme qui puisait ses racines dans la philosophie grecque autant que dans la révélation biblique, et dont la synthèse thomiste avait assuré en son temps un équilibre qui ne tournait au préjudice ni de la raison qu'elle mettait en œuvre, ni de la foi qui l'inspirait – un humanisme cohérent parce qu'intégral<sup>32</sup>, qui donnait à l'intellect humain les moyens d'échapper au nihilisme à venir autrement que par des « postulats »<sup>33</sup>. Kant s'est demandé pertinemment comment il était possible de concilier une idée

de la dignité morale des personnes issue de la relecture chrétienne des pensées grecques – idée qui allait être au fondement des décisives *Déclarations des droits de l'homme* ultérieures –, et une science qui en un sens redevenait païenne, parce qu'elle semblait accréditer la conception nécessitariste du monde que véhiculaient jadis les mythes antiques, et que les plus grands penseurs grecs avaient déjà trouvés à critiquer<sup>34</sup>. Les matérialistes de l'époque des Lumières, tel Diderot, n'hésitaient pas à considérer l'idée de liberté humaine comme une fiction illusoire<sup>35</sup> et, loin de concevoir l'éducation comme l'émancipation d'un libre arbitre personnel, ils y voyaient une forme de dressage auquel « il n'est rien d'impossible » parce que, comme l'écrit Helvétius, « elle fait danser l'ours »<sup>36</sup>.

\* \* \*

leçons de Nietzsche, veulent ignorer le rôle historique de la philosophie critique dans la genèse du nihilisme contemporain, lequel est pour eux « de très loin le danger principal » (André COMTE-SPONVILLE, *Avons-nous encore besoin d'une religion?* – Éditions de l'Atelier, p. 58). Ainsi, pour Luc Ferry, l'affirmation de la liberté de la conscience personnelle, « fait acquis » sur lequel « il serait, au sens propre, inhumain de revenir » et qui fonde « le refus des arguments d'autorité », n'est rien d'autre qu'« un parti pris, (...) un postulat » (Luc FERRY, *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset 1996, p. 236). – Voir les chapitres 2 et 11 d'*Au service de la Sagesse*.

34. On sait que cette critique a été réactualisée et renforcée par la science contemporaine, pour qui ce n'est certes plus l'idée de contingence ou de liberté qui serait vide de sens, mais bien plutôt celle de déterminisme – qu'il ne faut pas confondre avec celle de détermination causale, sans laquelle il n'y aurait ni nature, ni sciences de la nature. Après tout, la justification métaphysique du nécessitarisme que Spinoza a voulu donner dans son *Éthique* a laissé celui-ci dans l'état d'un programme, que le devenir ultérieur des sciences a invalidé plutôt que confirmé. Il faut d'ailleurs noter que, du point de vue métaphysique, cette prétendue justification repose tout entière sur la prétendue preuve ontologique de l'existence de Dieu, dont Kant bien après Thomas d'Aquin a récusé la validité logique.

35. « Le mot *liberté* est un mot vide de sens » (DIDEROT, Lettre à Landois du 29 juin 1756 (*Correspondance*, éd. Roth, Paris 1955)).

36. HELVÉTIUS, *De l'homme*, t. I, p. 334, cité par Xavier MARTIN dans *Nature humaine et Révolution française* (éd. Dominique Martin Morin, 2002). Dans le chapitre 12 d'*Au service de la Sagesse* j'ai exposé les implications, en matière d'éducation, des résurgences du matérialisme antique à l'époque des Lumières. Un tenant du matérialisme athée peut assurément protester de son attachement – c'est souvent le cas – à un humanisme éthique, qui trouve son résumé dans la notion et la déclaration des Droits de l'Homme. La question est de savoir s'il peut le faire de façon cohérente. Kant, entre beaucoup d'autres, l'a nié, mais s'est condamné à ne voir dans la liberté humaine qu'un postulat, parce qu'il partageait avec l'athéisme l'idée que l'existence de Dieu et de sa liberté, seul fondement ontologique possible d'une liberté humaine réelle et connaissable comme telle, est théoriquement inconnaissable. Il faut d'ailleurs noter que la première *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789), tout comme la constitution des États-Unis d'Amérique, plaçaient leur formulation sous l'égide de l'Être suprême, expression d'origine thomiste qui désigne Dieu comme objet non pas de la foi non plus que du culte, mais

29. ID., *Critique de la Raison pure*, Éclaircissement de l'idée cosmologique d'une liberté en union avec la nécessité universelle de la nature, Meiner pp.536 et 540.

30. *Ibid.*, p. 541.

31. C'est le terme même qu'utilise Kant : « La théologie transcendantale reste (...) malgré son insuffisance, d'une importante utilité négative ; elle est une censure continuelle de notre raison, quand celle-ci n'a affaire qu'à des idées pures » (*Critique de la Raison pure*, Critique de toute théologie fondée sur des principes spéculatifs de la raison). Il est remarquable que Kant attribue ici à la théologie une fonction dont on attendrait qu'il fasse le privilège de la critique philosophique. C'est que la théologie dont il parle, c'est-à-dire le théisme métaphysique hérité de Platon et d'Aristote, et magnifié par la scolastique chrétienne, avait à ses yeux le mérite, sur la base d'une foi plus accessible au commun des mortels que ses propres doctrines si abstraites, d'empêcher la science de s'arroger le droit de nier la liberté humaine.

32. On sait que les deux termes *humanisme* et *intégral* ont servi de titre, en 1936, à l'une des œuvres majeures de Jacques Maritain, dont les incidences politiques sont loin d'avoir fait leur temps, notamment depuis la chute du Mur de Berlin, le 9 novembre 1989.

33. C'est à quoi Kant dut recourir, une fois récusée la connaissance métaphysique théorique, pour sauver la morale. C'est à quoi recourent encore ceux qui aujourd'hui, en dépit des



L'ère des Lumières a été à certains égards une époque d'obscurcissement, que Paul Hazard a dénommée « la crise de la conscience européenne<sup>37</sup> », c'est-à-dire de la culture chrétienne – un moment où il est apparu particulièrement difficile de reconstruire un humanisme chrétien, avant que cette difficulté ne devienne celle de construire un humanisme tout court, entendons : un humanisme philosophique cohérent. Kant en a eu une conscience aiguë, et n'a pensé pouvoir sauver l'affirmation de la liberté humaine qu'en en faisant un objet de foi plutôt que de savoir, entendons : d'une croyance sauvegardée par la limitation critique de la science à l'ordre des phénomènes. Ce fidéisme philosophique, caractéristique de la philosophie critique, peut apparaître comme un avatar ultime du fidéisme religieux qu'avait répandu la Réforme luthérienne, dans la ligne du nominalisme ockhamiste : sans l'influence de ce dernier à

de la connaissance rationnelle. Cette référence a certes disparu de la Déclaration universelle de 1948, mais elle y reste implicite du fait que les droits énoncés sont fondés sur la communauté de nature humaine, laquelle, comme Sartre l'a vu, serait sans réalité s'il n'y avait pas un « Dieu pour la concevoir » (J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1968, p. 22). Ainsi l'humanisme chrétien, antérieurement à sa crise à l'époque des Lumières, soit sous la forme peu à peu élaborée par les Pères de l'Église et culminant dans la synthèse thomiste, avait consisté à dire : je sais par la raison que Dieu existe, et, pour autant, je crois en la réalisation de ses promesses révélées par le témoignage des Prophètes et des Apôtres – et non pas en des postulats que la morale est censée, non sans une circularité suspecte, m'obliger à croire –, en même temps que j'obéis à sa Loi, qui me le fait aimer avant tout, et aimer mon prochain comme moi-même en tant que créature libre aimée de lui. Selon Kant au contraire, « l'honnête homme peut bien dire : *je veux* que Dieu existe » (*Critique de la Raison pratique*, L'existence de Dieu comme postulat...), et non pas qu'il le sait. Ce qui assurait la cohérence de l'ancien humanisme chrétien est alors perdu : la dignité humaine est suspendue à la double postulation de la liberté de l'homme et de la justice de Dieu. La mise hors-jeu de cette dernière au nom de la première laisse celle-ci suspendue dans le vide, jusqu'à ce que certains, tel Sartre, viennent affirmer, après Nietzsche et Dostoïevski : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis. » Camus s'est heurté au même problème que Kant, avec lequel il s'est débattu, en des termes littérairement plus séduisants, dans *L'homme révolté* : « Si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance. Point de pour ni de contre, l'assassin n'a ni tort ni raison. On peut tisonner les crématoires comme on peut aussi se dévouer à soigner les lépreux. Malice et vertu sont hasard ou caprice. (...) Rien n'étant ni vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace, c'est-à-dire le plus fort. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et en injustes, mais en maîtres et en esclaves. » (p. 16) Pour certains auteurs aujourd'hui renommés, tels que Luc Ferry ou André Comte-Sponville, la question semble bien être encore et toujours : comment être athée sans être nihiliste ? L'un et l'autre se réclament d'un humanisme républicain pourfendeur de tous les racismes, mais récusent toute possibilité d'en fonder la revendication sur une raison vraie, laquelle, d'après l'athée Comte-Sponville, ne pourrait être qu'un « bon Dieu » (*Valeur et vérité*, puf 1994, p. 44). De même, selon Luc Ferry, « l'humanisme transcendantal pose des valeurs au-delà de la vie, mais il le fait sans prétendre recourir à une démonstration susceptible de fonder ce geste en raison » (*L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset 1996, p. 237).

37. Titre d'un livre célèbre de Paul Hazard.

partir du XIV<sup>e</sup> siècle, on ne pourrait comprendre l'advenue d'un moment historique où, selon le mot de Hegel, « la foi tient la raison pour son contraire<sup>38</sup> » – contrairement à l'enseignement des Pères de l'Église, de ses plus grands Docteurs, ainsi que du Magistère catholique jusqu'à aujourd'hui. Nul doute que les Lumières aient été une réaction, intérieure aux Églises elles-mêmes, contre l'antirationalisme suscité par celui qui, du fait de son interprétation pessimiste de la conception augustinienne du péché originel, était allé jusqu'à qualifier la raison de « prostituée du diable<sup>39</sup> ».

Que l'ère des Lumières puisse être considérée comme un moment d'obscurcissement relève du constat historique, plutôt que du jeu de mots polémique.

38. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, (BB), VI, B, 2, *Die Aufklärung*. On peut penser ici au diagnostic de l'ami de Kant, Johann Georg Hamann (1730-1788) : « La raison n'a pas été suspendue pendant les âges de foi. Ce n'est pas à un subit réveil de la raison que l'on doit l'incrédulité contemporaine ; c'est à une infidélité de la raison qui a fait une petite révolution dans sa bibliothèque et a changé de livre de chevet... » (cité par Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Lethielleux, 1987, t. I, p. 268, note 1.)

39. Propos de table de Luther cité par Claude TRESMONTANT, *Les problèmes de l'athéisme*, Seuil 1972, p. 347. Le jugement sur la capacité ou l'incapacité de la raison d'accéder par elle-même à une connaissance de la vérité fut un point majeur du divorce entre l'Église catholique et les Églises protestantes. Il faut noter à ce propos que la dénégation du libre arbitre humain n'a pas d'abord été le fait, dans l'Europe moderne, d'une science déterministe ni d'une philosophie s'employant à fonder celle-ci, mais d'une interprétation théologique radicale et pessimiste de l'augustinisme, selon laquelle le péché originel a corrompu la nature de l'homme au point de faire de la volonté humaine un « *serf arbitre* », pour reprendre le titre de l'œuvre polémique que Luther écrivit contre l'humanisme d'Érasme. L'âme à l'état de nature déchue était pour Luther devenue définitivement incapable d'atteindre aucune vérité ni de produire aucun bien par l'usage de ses puissances naturelles, intellect et volonté. Il lui restait alors à être, comme il dit, « chevauchée » par Dieu, si celui-ci décide arbitrairement de la sauver indépendamment d'elle – version luthérienne, aggravée par le calvinisme, du prédestinationnisme –, ou par le Diable. Cette conception du salut, dans laquelle la nature humaine non seulement n'a aucune initiative, mais n'exerce aucune forme de coopération, plongeait ses racines dans le nominalisme ockhamiste, dont Luther avait hérité par l'intermédiaire de son maître Gabriel Biel : elle est liée en profondeur à la thèse selon laquelle l'intellect humain, par son activité propre de conceptualisation, n'atteint pas l'essence intelligible des choses, mais ne fait que les classer de manière arbitraire en leur imposant des noms. La science humaine cesse alors de s'enraciner dans le réel et se réduit à une construction et à une manipulation de signes. Elle ne peut par suite remonter métaphysiquement au principe divin de l'être, dont la connaissance relève exclusivement d'une foi dépourvue de tout motif rationnel, et virtuellement hostile à la raison. – Il importe de noter, d'une part, que la conception luthérienne du salut de l'homme pécheur était étrangère à celle qu'avait défendue le réalisme thomiste, en corrigeant certains aspects de l'augustinisme, et qu'elle n'a jamais été acceptée par le magistère catholique ; d'autre part, qu'elle a donné lieu à un débat séculaire entre catholiques et luthériens, dont l'aboutissement récent est une *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification* (1998), dans laquelle celle-ci est présentée comme le fruit d'une transformation intérieure réelle de la personne créée, résultant d'une coopération de la volonté humaine à l'œuvre de la grâce, et non comme l'effet externe d'une décision arbitraire de Dieu.

Il faut être aveugle à ce que Kant a vu – se rendant par là même singulièrement éclairant sur le siècle qu'il clôt en disant qu'il fut « celui de la critique<sup>40</sup> » – pour ne pas reconnaître que l'*Aufklärung* a été essentiellement la mise en

40. KANT, *Critique de la Raison pure*, Préface A. Peu auparavant, Kant rattache explicitement son œuvre à l'*Aufklärung*. Alois HALDER, dans son *Philosophisches Wörterbuch*, (Freiburg - Basel - Wien, Herder, 2000, p. 446) présente le kantisme comme une autocritique des Lumières (cité par Jean CACHIA, loc. cit.). – L'opuscule de 1786 : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* apporte toute la lumière souhaitable sur le bilan kantien du « siècle de la critique », et plus précisément sur la question du rapport entre la raison et la croyance, dans le but, avoué par un titre ultérieur de Kant, d'un « *Traité de paix perpétuelle en philosophie* » (1796). Kant y reprend des propositions décisives du théisme philosophique : d'une part, « si l'on n'admet pas un auteur intelligent, on ne peut donner le moindre fondement intelligible, sans tomber dans de pures inepties, (...) de la contingence de l'existence des choses dans le monde, et bien moins encore de la finalité et de l'ordre que l'on rencontre partout à un degré si admirable » (trad. fr. GF p. 62); d'autre part, « le concept de Dieu, et même la conviction de son existence, ne peut se rencontrer que dans la raison, ne peut provenir que d'elle et non venir d'abord en nous par l'intermédiaire d'une inspiration, ni par une information reçue, si grande qu'en soit l'autorité » (p. 66). C'était là réaffirmer la nécessité, reconnue par Thomas d'Aquin et toute la tradition catholique, de *praeambula fidei* – connaissances rationnelles présupposées à l'acte de foi théologique – faute desquelles, selon le saint Docteur, la foi serait inhumaine parce qu'irrationnelle. Aussi reprend-il la formule augustinienne selon laquelle, dans les choses de la foi, la raison « marche toujours devant » : « S'il est raisonnable que la foi précède la raison pour accéder à certaines grandes vérités, il n'est pas douteux que la raison précède elle-même la foi. Ainsi, il y a toujours quelque raison qui marche devant. Il n'est personne qui aime avant de connaître (*Nemo diligit antequam scit*) » (AUGUSTIN D'HIPPONE, Lettre 120). C'est pourquoi, selon ces Docteurs, la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu et de ses attributs est présupposée – implicitement ou explicitement – à toute adhésion humaine à une vérité reçue comme venant de lui, et elle en constitue le premier motif de crédibilité : comment pourrait-on croire quelqu'un – ou croire que quelqu'un d'autre enseigne de sa part – sans savoir qu'il existe ? Le problème de Kant est que, tout en admettant la logique imparable des arguments métaphysiques qui soutenaient la foi, il a renoncé à y voir de véritables connaissances, du fait de préjugés empiristes non discutés – voir la leçon citée note 24, et les chapitres 5 et 7 d'*Au service de la Sagesse*. C'est pourquoi l'orientation nécessaire à la pensée dans le domaine du suprasensible – c'est-à-dire au-delà de ce que connaissent les sciences mathématiques et physiques –, faute de pouvoir s'appuyer sur le fondement objectif d'une connaissance, ne peut répondre qu'à un besoin subjectif de la raison, dès lors que « nous sommes dans l'obligation de juger (...) des causes premières de tout ce qui est contingent, principalement dans l'ordre des fins effectivement situées dans le monde » (KANT, op. cit., GF p. 62) : ce qui est tenu pour inaccessible à la raison du point de vue théorique ne lui en est pas moins indispensable du point de vue pratique, pour sauver la cohérence de l'obligation morale et la préserver du nihilisme. Ainsi, faute de savoir que Dieu existe, il faut que la raison croie que c'est vrai, pour pouvoir croire en elle-même « dans son usage pratique, bien plus important » que son usage théorique (*ibid.*). Le moralisme de Kant prend ici le relais de son agnosticisme métaphysique, sous la forme d'un fidéisme philosophique. Car le vide laissé par la mise hors-jeu de la métaphysique théorique ne peut être pour Kant comblé que par une croyance de la raison qui, du point de vue logique, ne saurait être qu'une postulation : « la croyance de la raison qui repose sur le besoin de son usage dans une intention pratique, pourrait s'appeler un postulat de la raison », et cette « pure croyance de la raison ne pourra jamais être métamorphosée par les data naturels de la raison et de l'expérience en un savoir parce

crise des principales idées dont elle passe pour avoir été le promoteur sinon l'inventeur : la civilisation, la raison et, au premier chef, cette liberté humaine qui est bien la pierre d'angle de l'humanisme moderne, tant du moins qu'il ne renonce pas tout à fait à son héritage chrétien, au profit des idéologies manipulatrices qui ont été la matrice de tous les totalitarismes<sup>41</sup>.

C'est pourquoi l'on peut bien aujourd'hui se réclamer de l'esprit des Lumières, et en vérité les défendre, en en contestant l'interprétation qui a donné lieu à pareille dérive, car l'histoire du dernier siècle invite à voir en celle-ci l'une des principales menaces à leur endroit, outre toutes les formes de fidéisme irrationaliste, y compris de la part de penseurs qui passent pour philosophes, et du fanatisme qui parfois en résulte.

Michel NODÉ-LANGLOIS

que le fondement de l'assentiment est simplement subjectif » (p. 65). Cette requête conduit Kant logiquement à définir une « incroyance de la raison », à savoir « la maxime de l'indépendance de la raison à l'égard de son propre besoin », soit, pour autant, « un fâcheux état de l'esprit humain qui commence par retirer aux lois morales toute leur force comme mobiles du cœur et même, avec le temps, toute leur autorité, et fait naître le mode de penser qu'on dénomme licence de la pensée, c'est-à-dire le principe selon lequel on n'a plus à reconnaître aucun devoir » (p. 70-71). C'est pourquoi Kant tire de son fidéisme philosophique moralisant une réprobation à l'égard de tout ce qui lui apparaît comme une infidélité de la raison à elle-même, et non pas seulement à l'encontre des fidéismes religieux : « Si est contesté à la raison le droit qui lui revient de parler la première dans les choses qui concernent les objets suprasensibles, comme l'existence de Dieu ou le monde à venir, c'est la porte grande ouverte à toutes les exaltations, les superstitions, et même à l'athéisme. » (p. 67) On voit que Kant portait sur ce dernier le même jugement que sur la superstition. – Ainsi, dans le thomisme, la raison pouvait avoir confiance en elle-même jusqu'au bout, parce qu'elle pouvait, à la lumière des premiers principes connus par l'intellect, reconnaître objectivement en Dieu le fondement ultime de l'intelligibilité de toute chose, l'obligation morale n'ayant pas une valeur de principe déterminant ce qu'il faut énoncer, mais plutôt le statut d'une conséquence impliquée dans le statut naturel de la créature humaine, et le sens que sa création, précisément, lui assure. La dénégation kantienne de la métaphysique théorique a eu pour conséquence de présenter la confiance en la raison comme une obligation morale, faisant de l'une et de l'autre une affaire de postulation, qui, en tant que telle, pouvait bien apparaître comme tout aussi arbitraire que la postulation contraire : le pas sera accompli, à un siècle de distance, par l'immoralisme et l'anti-humanisme nietzschéens, avec une conscience très lucide du rôle décisif joué par la critique kantienne dans l'effondrement de ce qu'elle s'était donné pour première tâche de sauver (voir notamment, dans *Le crépuscule des idoles : Comment le "monde-vérité" devint enfin une fable*, 3 et 4).

41. Rien ne témoigne mieux de cette mise en crise que les équivoques de la Révolution française, mises en lumière notamment, à la suite de François Furet, par les historiens contemporains, depuis la célébration du bicentenaire de ladite Révolution en 1989, année de la chute du mur de Berlin. Il est difficile de ne pas lui reconnaître un aspect libérateur à l'égard de l'absolutisme royal antérieur, appuyé sur un égoïsme nobiliaire. C'est pourtant à elle que l'on doit l'invention de la forme moderne du terrorisme d'État à des fins idéologiques. Rien d'étonnant à ce que le même F. Furet ait intitulé *Le passé d'une illusion* (LP 1995) son livre sur la révolution bolchevique et le despotisme communiste qu'elle instaura, pour quelque soixante-dix ans, au nom de l'Humanité et de la libération des masses populaires.

*De la kippa à la Croix*

Ces pages<sup>1</sup> nous racontent l'histoire de la rencontre d'une âme avec le Christ. Rien dans le milieu d'origine et dans l'éducation reçue ne prédisposait Jean-Marie Setbon à une telle rencontre. Bien plus, tout semblait la rendre impossible : famille juive non pratiquante, longue formation dans un Yeshiva ultra-orthodoxe en vue de devenir rabbin.

Le petit garçon, puis l'adolescent, sans en comprendre le pourquoi, ressent une forte attirance : il se procure une croix qu'il dissimulera jalousement, il a le désir d'entrouvrir la porte des églises pour y entrer, jusqu'au jour où, adolescent, il monte, sans qu'aucun des siens ne le sache, au Sacré-Cœur de Montmartre : là il trouve la paix, il ira jusqu'à s'approcher de la table de communion. Il se sent poussé, il obéit à un appel du cœur, sans que son esprit soit capable d'énoncer clairement les raisons d'un comportement qui s'impose à lui.

Sachant bien quel scandale il provoquera chez les siens, il franchit néanmoins le pas et interpelle un prêtre pour lui demander le baptême. La démarche tourne court.

Puis viendra l'engagement dans le judaïsme ultra-orthodoxe, les années passées en Israël. Auparavant il s'était marié. Le

couple aura six enfants. Sa femme mourra prématurément. Il se voit alors conduit à se consacrer à l'éducation de ses enfants. C'est pourquoi ceux-ci se trouveront d'une certaine manière touchés par l'expérience spirituelle de leur père. Mais celui-ci restera toujours discret à leur égard sur ce qu'il vit, soucieux de respecter leur liberté.

En effet, les manifestations de la présence du Christ reprennent, plus instantanées. Jean-Marie Elie s'en effraie. L'expérience n'est pas facile, elle est vécue dans le conflit : « mon cœur aspire au baptême, mais ma tête n'adhère pas ».

Finalement, il demandera le baptême. Le temps du catéchuménat est celui d'un rude combat ; puis d'un coup, les obstacles disparaissent. Ces illuminations soudaines se reproduisent à plusieurs reprises ; ainsi en est-il quand se dissipent ses réticences à l'égard de la Vierge Marie.

Le 14 septembre 2008, il reçoit le baptême, le cœur pacifié.

Quand il menait les combats qui accompagnaient les appels de la grâce, il s'était interrogé sur la nature de ce qu'il vivait, craignant d'être victime d'une illusion ou d'avoir perdu son équilibre mental. Cette crainte est un signe positif. Ce qu'il appelle le cœur ne traduit nullement un enthousiasme éprouvé au niveau de la sensibilité. Il s'agit de lumières qui sont celles de la grâce divine, laquelle est libre dans le choix de ses chemins et qui se heurtait à un complexe d'idées héritées

1. Jean-Marie Elie SETBON, *De la kippa à la Croix, conversion d'un Juif au catholicisme*, Salvator, Paris, 2013. Avec la collaboration d'Astrid LARMINAT, 206 p.

de sa formation dans le judaïsme ultra-orthodoxe.

Ce livre qui paraît alors que nous sommes entrés dans l'année de la foi et dans la nouvelle évangélisation, est porteur d'un message essentiel : si nos efforts sont requis, il reste que la foi est un don de Dieu et que Celui-ci est souverainement libre dans le choix des voies, souvent inattendues, par lesquelles Il vient à nous. Ces pages doivent être lues comme un hymne à la toute-puissance de l'amour miséricordieux.

L'ouvrage ne s'en tient pas au simple récit d'une conversion. Il contient aussi, comme en marge, des observations dont on regrette parfois le caractère catégorique et trop rapide.

Un exemple : on trouve dans le Talmud des propos blasphématoires sur Jésus. De là, l'auteur affirme : « C'est pour cette raison que je suis assez sceptique concernant la sincérité du dialogue judéo-chrétien tel qu'il est pratiqué (même si sur le fond, il peut être très riche) ». Il est vrai qu'il ajoute qu'un autre livre reviendra sur l'argument (p. 74-75). Plus loin, il est dit que le Concile a ouvert des perspectives plus positives (p. 150). Bien plus, une expérience personnelle fructueuse est évoquée (cf. p. 129-130).

Prendre pour point de référence les négations du Christ par le judaïsme ultra-orthodoxe, n'est pas de bonne méthode. Car le dialogue n'est pas une confrontation abrupte entre le *oui* et le *non*.

Le n. 4 de *Nostra Aetate*, où sont énoncés les motifs du dialogue judéo-chrétien, est un écho fidèle de ce texte fon-

dateur que sont les chapitres 9-11 de l'épître aux Romains sur l'élection d'Israël. Je tiens à en témoigner : l'amitié née à la faveur du dialogue, la découverte du patrimoine commun que nous devons ensemble mettre au service de l'humanité, sont des acquis d'un grand prix.

Le Cardinal Lustiger tient une grande place dans le récit de l'itinéraire spirituel de Jean-Marie Elie. Son nom figure dans la dédicace de l'ouvrage. L'annonce de sa mort, apprise par la télévision, est un véritable choc, qui est reçu comme un signe, elle est « l'événement qui va tout déclencher » (p. 116). Cela n'empêche pas l'auteur de critiquer le Cardinal Lustiger pour avoir affirmé que les juifs devenus chrétiens sont des « juifs accomplis » (p. 146). La critique repose sur un malentendu, car l'expression n'est pas la négation de la nécessité de la conversion. Il convient de ne pas acheminer à de simples formules. D'ailleurs l'auteur lui-même énoncera plus loin à sa manière une pensée identique : « Ensuite, je découvre l'Écriture à travers une nouvelle lumière. Je comprends l'Ancien Testament à travers le Christ. Le magistère de l'Église dira que dans toutes les Écritures, il n'y a qu'une seule parole, c'est le Verbe. » (p. 161)

Il serait regrettable que des observations abruptes ne servent de prétexte à certains pour s'enfermer dans une intolérance opposée au message essentiel de ce beau livre, chant très pur à la souveraine liberté du Seigneur Jésus.

✠ Georges Card. COTTIER, OP

## Bibliographie

ANTONIO ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Vol. I et II, Traduction de l'espagnol par Joseph M. Lopez de Castro, revue et complétée par Agnès Bastit et Jean-Michel Roessli avec la collaboration de Bernard Jacob et Pierre Molinié (Patrimoines/Christianisme), Paris, Cerf, 2012, 1672 p.

Le titre que le Père Antonio Orbe a donné à cet ouvrage est bien modeste, car il ne s'agit pas d'un livre ordinaire, mais d'une véritable somme, fruit mûri de toute une vie de recherches consacrée à la littérature chrétienne des premiers siècles de l'Église. Né à Vergara, dans le pays basque espagnol en 1917, décédé au sanctuaire de Loyola en 2003, le P. Orbe a en effet passé plus de quarante-trois ans comme professeur de théologie à l'Université Grégorienne de Rome.

C'est un grand privilège d'avoir aujourd'hui la traduction de cette *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles* qui, rédigée dans les mêmes années que sa grande étude sur Irénée de Lyon, constitue non seulement l'une des présentations les plus minutieuses et fouillées de l'évolution de la réflexion théologique des premiers siècles, mais un travail de synthèse à but pédagogique de tout premier ordre. « Je vise moins le monde de la science, dit-il, que tous ces étudiants ou auditeurs que j'ai modestement cherché à conduire là où ni les patrologies ni les traités de dogme ne pouvaient réussir à les faire entrer. »

S'il est impossible de résumer dans le cadre d'une recension les quarante-neuf denses chapitres dans lesquels il distribue sa matière, qu'il nous suffise d'en montrer

le parcours global et les principes méthodologiques.

Cette introduction se distingue d'abord de deux autres types de travaux également nécessaires et complémentaires : une 'patrologie', laquelle se doit d'être aussi exhaustive que possible sur les plans littéraire, culturel et biographique, et une 'histoire des dogmes et des hérésies' qui devrait embrasser plusieurs siècles et aborder les thèmes de manière chronologique.

« La plus grande nouveauté de notre travail, de l'aveu du P. Orbe, réside peut-être dans l'importance accordée à la dogmatique hétérodoxe, en particulier à celle de Marcion et des gnostiques ophites et valentiniens. En effet, l'étude parallèle des doctrines antagonistes offre les meilleures garanties pour approfondir les trésors de la première théologie. Ces traditions étaient fondées sur l'Écriture, d'où l'extension donnée ici à l'exégèse biblique. C'est là un terrain à peine exploré, faute de travaux préliminaires sur le *Corpus Scripturale haereticum*. La meilleure exégèse ecclésiastique s'étant développée parallèlement à l'exégèse hétérodoxe et en contraste avec elle, l'une et l'autre devraient être uniformément analysées sous tous les rapports. » (p. 45)

Convaincu en effet que la théologie des gnostiques est antérieure aux grandes constructions spéculatives des Pères de l'Église, il cherche et réussit à montrer comment ces derniers ont été contraint de réagir, le Nouveau Testament en main, contre des spéculations qui ne correspondaient qu'en apparence à la révélation de Dieu procurée par Jésus de Nazareth.

« J'ai été accusé, dit l'A., de sympathiser avec les gnostiques. Je sympathise

beaucoup plus avec Irénée, mais cela ne m'empêche pas de chercher chez les hérétiques une cohérence plutôt que des propos sans queue ni tête. (...) Irénée est l'auteur dont je suis le plus proche, à cause de sa grande profondeur et de son instinct dogmatique supérieur à celui des autres. (...) La lecture d'Irénée me paraît aujourd'hui aussi ardue que celle de ses grands adversaires ; le sens de son langage, spontané et direct, me semble aussi difficile à saisir que celui du mythe gnostique artificiellement adopté par les valentiniens pour dissimuler le contenu de leurs positions. Les auteurs superficiels sont faciles à comprendre, contrairement à ceux qui plongent dans les abîmes les plus profonds de la pensée, comme l'évêque de Lyon. »

S'éclaire ainsi l'objectif et la démarche suivis : au fil des pages les doctrines théologiques des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles sont abordées dans leur contexte réel, qui est le plus souvent celui d'une confrontation tendue entre des positions bien contrastées, c'est le moins qu'on puisse dire. Cette mise en relief, créée par la comparaison passionnante d'exégèses différentes des mêmes textes ou versets des Écritures, permet de comprendre comment et pourquoi l'édifice de la Gnose, aux fondations fragiles, s'est écroulé, et celui de l'Église, fidèle à la révélation divine, demeure debout.

« Les auteurs chrétiens menèrent leur combat dans les milieux les plus divers et durent se frayer un chemin parmi des mentalités complexes. En théorie, plus la distance qui les séparait de ceux qu'ils cherchaient à conquérir pour les amener à l'Évangile était importante, plus la lutte devait être ardue ; on aurait pu s'attendre à trouver les païens plus intraitables que les juifs, et ceux-ci plus difficiles que les chrétiens des autres sectes. En pratique, ce fut tout le contraire. La confrontation avec les sectaires se révéla plus violente – plus précieuse aussi, du point de vue

théologique – qu'avec les juifs, et beaucoup plus qu'avec les païens. »

Partant de la connaissance de Dieu, de la vie immanente du Dieu unique en trois personnes, l'Auteur passe ensuite de la théologie à l'économie de l'Ancien Testament : création du monde et de l'homme, paradis, péché, malédiction, exil et prophétie. Les thèmes néotestamentaires commencent par l'incarnation, naissance et mystères de l'enfance de Jésus ; viennent ensuite Jean-Baptiste, le baptême du Sauveur, ses tentations et ses miracles, sa passion et sa mort, sa résurrection et, enfin, l'eschatologie.

Nous félicitons les traducteurs du soin qu'ils ont mis à rester aussi fidèles que possible à la langue du P. Orbe, dont ils reconnaissent bien que, tout en étant chargée d'hellénismes, de latinismes et d'italianismes, elle révèle toujours au regard attentif une intention profonde des plus sérieuses.

Le mot de Pétrarque résume à notre avis parfaitement le travail du P. Orbe : « Je ne veux pas que mon lecteur comprenne sans effort ce que je n'ai pas sans effort écrit moi-même ».

Mais l'effort est rapidement récompensé, d'autant plus qu'il dispose encore d'excellents index scripturaire et thématique et de références bibliographiques mises à jour pour affiner ou prolonger sa recherche.

JEAN BOREL

ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies, Livre VII, Dieu, les anges, les saints*, texte établi par Jean-Yves Guillaumin, traduit et commenté par Jean-Yves Guillaumin et Pierre Monat, (Auteurs latins du Moyen Âge), Paris, Les Belles-Lettres, 2012, 262 p.

Le projet d'une édition critique des *Étymologies*, accompagnée d'une traduction soit française, soit encore anglaise, italienne ou espagnole, suivant la nationalité des

traducteurs, avance lentement, au rythme de la seule règle qui préside aux célèbres collections de textes anciens qui paraissent aux Belles-Lettres : la qualité doit prévaloir sur la quantité.

Sur les vingt *Livres* que l'œuvre d'Isidore de Séville contient, treize ont déjà paru. Le dernier, intitulé *Dieu, les anges, les saints*, présenté aujourd'hui par Jean-Yves Guillaumin et Pierre Monat, constitue très justement à leurs yeux l'un des « sommets de l'entreprise encyclopédique isidorienne ». Car c'est bien d'un abrégé de théologie dont il s'agit, dont le but est de « pourvoir chaque clerc, mais aussi les laïcs cultivés, du bagage minimal de connaissance sur le contenu des Livres et sur la doctrine de l'Église ».

C'est en quatorze chapitres que la matière est disposée de manière hiérarchique : les quatre premiers s'attachent à décliner les étymologies de tous les noms et attributs de Dieu, du Fils, de l'Esprit Saint et de la Trinité elle-même ; les six suivants passent en revue les anges, les figures bibliques ayant reçu un nom tiré d'un présage, les patriarches, les prophètes, les apôtres et les autres noms que l'on rencontre dans l'Évangile, enfin les quatre derniers traitent des différentes sortes de martyrs, des diverses fonctions cléricales, des moines et des autres fidèles.

Comme le remarquent avec finesse les traducteurs, il y a deux manières de lire le Livre VII : la première, chronologique, de Dieu aux plus humbles fidèles, et la seconde, dans un sens ascendant, des fidèles à Dieu. Tous ces chapitres, résolument étymologiques, se conforment ainsi de manière stricte à ce qui est la direction fondamentale de l'œuvre. Isidore, en effet, « reproche aux philosophes d'avoir spéculé sur l'âme sans connaître Celui à l'image de qui elle a été faite, c'est-à-dire seulement d'après des conceptions humaines. Il existe donc pour lui une façon correcte de lire les textes bibliques

où sont employées à propos de Dieu ces images qui réfèrent à l'homme, et il a conscience d'accomplir sa fonction épiscopale d'enseignement quand il entre dans des explications sur ces sujets » (p. 26).

Qu'on nous permette de dire ici que la lecture « à haute voix » de ces chapitres, et surtout des quatre premiers, dans leur texte original latin comme en leur traduction d'ailleurs, crée un effet de plénitude extraordinaire, et suscite dans le cœur une envie irrésistible de les utiliser dans la prière, la louange et l'adoration. Dense et concis, le style ne lasse pas, et les précisions étymologiques qu'Isidore tire de ses lectures de Jérôme et Augustin, Ambroise et Grégoire le Grand, Lactance, Tertullien et le *Peri archon* ou *De principiis* d'Origène, nous relie à la fois à la Parole divine et à l'herméneutique patristique traditionnelle.

De surcroît, ce qui fait à ses yeux la valeur absolue de chaque nom ou attribut, c'est justement que chacun d'eux est porteur d'une destinée particulière. En effet, la cause de leur nom est toujours soit ce qu'ils devaient faire dans l'avenir de l'histoire du salut, soit ce qu'ils doivent faire aujourd'hui dans l'Église et dans le monde réconcilié avec Dieu : « C'est donc qu'en chaque personnage biblique ou ecclésial se réalise une parcelle du dessein de Dieu ; plus généralement, ces personnages sont des « types » d'humanité et de rapport à Dieu. » (p. 21)

Voilà qui est capital. Et Isidore, loin de chercher quelque originalité que ce soit, n'a qu'un seul but : structurer ces différents rapports, les unifier dans un même projet, qui n'est autre que celui de la sanctification de l'homme par la sanctification du Nom de Dieu, comme l'exige le Notre-Père.

La fonction d'adoration des anges qu'Isidore aime à souligner, comme celle des saints et des martyrs que l'on doit prendre pour guides sur le chemin de la

sainteté, plutôt que de leur demander de l'aide dans les tracas de la vie quotidienne, donne bien le ton des exigences spirituelles isidoriennes.

Nous félicitons les deux auteurs pour la qualité, la précision et l'utilité de toutes les notes linguistiques et doctrinales qui permettent d'entrer dans l'intelligence du

texte dont la concision, encore une fois, masque la richesse à la première lecture.

Un index des mots et des noms latins, comme des termes grecs auxquels se réfère Isidore font de cet ouvrage une référence pour la connaissance des *Étymologies* dans leur ensemble.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par  
Compo 66 – Perpignan