

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

- GEORGES COTTIER, O.P. — *Le salut dans le monde de la sécularité* p. 1
- PIERRE-MARIE EMONET, O.P. — *Le réalisme thomiste: base de la vie contemplative* p. 20
- PIERRE GAUTHIER — *Jacques Maritain et le procès des temps modernes* p. 24
- GEORGES BAVAUD — *La valeur des confessions de foi protestantes aux XVI^e et XVII^e siècles* p. 36
- ERNESTO ROSSI DI MONTELEA — *Tradition et connaissance chez Marcel Jousse (L'anthropologie du geste)* p. 53

NOTES ET CHRONIQUES

- BERNARD BONVIN, O.P. — *Nicodème ou L'invitation à naître* . . . p. 68
- GUY BOISSARD — *Chronique des idées reçues (2)* p. 72
- BIBLIOGRAPHIES — CHARLES JOURNET, *Le mal*, essai théologique — *Dictionnaire de spiritualité* — PAUL VIGNAUX, *Philosophie au moyen âge*, *Introduction nouvelle* et *Lire Duns Scot aujourd'hui* p. 75

Le salut dans le monde de la sécularité*

I

Approches de la sécularité

1. Essayons d'esquisser, au début de notre réflexion, un diagnostic sur le phénomène de la sécularisation ou sécularité¹. Quelles en sont les causes et les motifs, quelle en est l'ampleur? Certains observateurs voient dans ce phénomène le trait le plus caractéristique de la civilisation moderne. Faut-il leur donner raison? De la réponse à ces questions dépendent, en effet, les tâches évangélisatrices qui s'imposent à nous en priorité.

Nous tenterons de cerner le phénomène par approches successives. En général, il accompagne les changements sociaux consécutifs à l'industrialisation. Celle-ci à son tour présuppose les applications techniques de la science sur une vaste échelle, ce qui ne va pas sans une modification des mentalités. Elle a pour effet une urbanisation accélérée avec un démantèlement correspondant de la vie rurale et de ses coutumes.

Un des aspects majeurs de la civilisation antérieure, que l'industrialisation vient bousculer d'une manière agressive, est son caractère traditionnel. On entend par là qu'un ensemble de convictions, de comportements et d'institutions y étaient accueillis et acceptés comme allant de soi. On recevait du passé un ensemble d'idées et de normes de vie qu'on ne discutait pas.

Il apparaît aussitôt que l'industrialisation est le véhicule de changements en profondeur qui la dépassent de beaucoup: elle sert de véhicule à une nouvelle mentalité qui, sur plus d'un point, s'oppose directement à la mentalité traditionnelle.

Par exemple, la manière de vivre le temps est différente dans les deux cas. Une société dite traditionnelle vit, comme le qualificatif lui-même

* Conférence donnée le 6 octobre 1988 dans le cadre du Congrès International de Missiologie organisé par la Pontificia Università Urbaniana, sur le thème «La Salvezza oggi».

¹ Pour les définitions, je me permets de renvoyer à mon étude *Signification chrétienne de la sécularisation*, dans *Questions de la modernité*, Paris, 1985, FAC éd., pp. 79-106.

l'indique, de traditions, c'est-à-dire qu'elle reçoit ses justifications de la transmission d'un héritage culturel légué par les générations antérieures. Une piété spontanée à l'égard des anciens et la conviction qu'il existe une sagesse du temps sont à la base de la vie des sociétés traditionnelles. La génération présente reproduit ce qu'ont fait les générations antérieures ; et, si on introduit des innovations, ce ne peut être qu'à doses minimales et de telle sorte qu'elles donnent naissance à de nouvelles traditions en harmonie avec les traditions plus anciennes. Tout cela fait que l'individu, ayant sa place déterminée dans la chaîne des générations qui porte la société présente, trouve sécurité et stabilité.

Certes cela ne va pas sans de lourdes servitudes. Car tout ce qui vient du passé n'est pas du fait même authentiquement humain. Certains héritages culturels et moraux ont des conséquences stérilisantes ou dégradantes. La sécurité relative des individus est assurée au prix de multiples contraintes qui pèsent sur leur liberté et entravent l'affirmation légitime des personnes.

Retenons, pour l'instant, ce seul point : la société traditionnelle est caractérisée par le poids du passé, au double sens de primat qualitatif et de pesanteur. En ce sens, encore très vague, le passé a quelque chose de sacré.

2. A l'opposé, la civilisation industrielle véhicule une toute autre attitude à l'égard du passé. Parce que cette civilisation est une civilisation qui intègre, à titre de composante essentielle, les changements rapides commandés par les progrès des sciences et des techniques et par les incitations économiques, c'est sur la ligne du temps l'avenir qui se trouve valorisé.

Ceci est vrai avant tout des agents de cette société, car la société industrielle, qui permet la production massive des biens et donne naissance à la société dite de consommation, engendre encore un second rapport au temps : elle privilégie l'instant éphémère de la jouissance des biens qui ne cessent de solliciter les désirs. L'homme de la société de consommation est ainsi accaparé par un présent qui toujours échappe. Il est constamment tenté par une sorte de « divertissement », au sens pascalien.

Cette première approche requiert quelques précisions. Civilisation industrielle, société de consommation ne sont pas synonymes de sécularité. Mais elles constituent certainement des facteurs de sécularisation.

L'opposition entre société traditionnelle et société sécularisée, ici esquissée, a quelque chose de schématique. Les cas ne sont pas rares où les deux « sociétés » coexistent, ce qui implique évidemment des tensions, mais également des adaptations, des compromis, des symbioses plus ou

moins réussies. Il est sans doute plus exact de parler de tendances qui agissent au sein de la société globale, avec la prédominance de telle d'entre elles. Quand donc nous parlons de société sécularisée, nous utilisons un modèle, qui est un instrument d'analyse sans doute indispensable, mais dont l'inévitable abstraction ne permet pas de rendre compte de toute la complexité de la réalité.

Sécularité du «divertissement» et sécularité théorique

3. Si j'ai envisagé les manières divergentes de concevoir le rapport au temps, c'est qu'il nous permet d'aborder un problème de première importance. Le siècle des Lumières a, en effet, développé une critique d'une rare virulence à l'égard de la tradition en tant que telle, lieu des préjugés, des superstitions et de l'obscurantisme. Derrière cette critique, il y avait la conviction que le fait de recevoir passivement des générations antérieures des idées et des normes de vie était par lui-même aliénant pour l'esprit. La critique était globale, massive, elle ne s'arrêtait pas à préciser ce que pouvait être une tradition authentique et ce qui la distinguait du poids d'idées reçues dont un bon nombre étaient effectivement discutables et paralysantes. Car la sécularité a des liens avec la modernité qui a trouvé dans l'esprit des Lumières l'expression de son identité.

On connaît la justement fameuse réponse de Kant à la question : *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».

4. Avant de nous arrêter aux affirmations de Kant, il nous faut introduire une distinction. La sécularité peut s'entendre en effet au moins en deux sens. Dans un premier sens, sociologique, elle désigne une caractéristique des sociétés modernes qui sont des sociétés industrielles marquées, dans les institutions, les pratiques et les réflexes de pensée, que ce soit au plan du privé ou au plan public, par un refoulement du sacré et du religieux, qui se voient de plus en plus cantonnés dans des secteurs déterminés de l'existence. Il s'agit, en d'autres termes, de la perte de l'influence vitale du sacré et du religieux sur la totalité de l'existence, personnelle ou sociale. Poussé à la limite, ce refoulement conduit à l'élimination pure et simple. De multiples indices témoignent de ce retrait du religieux par rapport à des secteurs essentiels de l'existence.

Mais la sécularité s'entend encore au sens théorique : elle désigne alors la revendication de principe de l'indépendance de la vie profane, sociale ou privée, par rapport au religieux. Aussi bien la question doit-elle être posée : les théories de la sécularisation figurent-elles parmi les causes ou parmi les expressions de la sécularité au sens sociologique ? Dans la dernière hypothèse, elles seraient des idéologies qu'il s'agirait de reconduire aux pratiques privées et sociales dont elles seraient l'émanation. La considération de l'histoire des idées porte à la conclusion que ces théories ont joué un rôle moteur et inspirateur de première importance dans la genèse de l'esprit séculier. Les fascinations de la société de consommation qui a su mettre au point des techniques de manipulation des désirs expliquent certains aspects de la sécularité, — ceux qui ressortissent au « divertissement ». Ces aspects sont réels. Pour y répondre, la thérapie qui s'impose est celle d'une éducation de la maîtrise des désirs, c'est-à-dire de l'autonomie morale de la personne. Les sagesse païennes elles-mêmes l'avaient pressenti. Une telle œuvre éducative n'est pas facile. Si elle est nécessaire, elle reste tout à fait insuffisante au regard du phénomène de la sécularité pris dans sa globalité. Notons, en passant, que cette sécularité du divertissement repose sur des prémisses qui sont directement opposées à ce que suggère la définition de Kant : l'individu y est traité comme un être de pulsions, soumis aux *stimuli* extérieurs, c'est-à-dire comme un objet passif, ce qui est tout le contraire d'un sujet adulte.

Ajoutons encore une précision : j'ai employé les termes religion, religieux dans un sens large, qui n'inclut pas l'opposition entre religion et foi. Car, à mon avis, cette opposition n'est pas pertinente pour les problèmes qui nous occupent.

5. Revenons à la phrase de Kant. Elle est une expression significative de la sécularité entendue au sens théorique. On peut lire cette phrase en lui donnant une signification pour ainsi dire large. Elle ne fait alors qu'affirmer ce qui est le but de toute éducation : éveiller les personnes de telle façon qu'elles sachent se prendre en main, qu'elles deviennent capables de porter des jugements et de décider librement d'elles-mêmes. Qui se prend ainsi en main quitte l'enfance et franchit le seuil psychologique de l'âge adulte.

Mais ce n'est pas au sens de cette généralité qu'il faut comprendre ici la pensée de Kant, qui se propose de définir les Lumières. L'idéologie des Lumières, en effet, est vécue par ses partisans, dont Kant fait partie, comme marquant une nouvelle époque historique, celle de la maturité de l'homme. Les temps qui ont précédé étaient ceux de l'enfance de l'humanité. Les Lumières, qui inaugurent une étape qualitativement autre de l'histoire, comme le terme l'indique, sont perçues comme une illumina-

tion, comme une révélation, mais il s'agit d'une révélation de l'homme à lui-même, d'une révélation de la raison. Le mot Lumières (*Aufklärung*) n'évoque-t-il pas une sorte de répondant à la révélation du Verbe, dont parle le prologue de l'Évangile de Jean?

Ce que signifie donc l'affirmation de Kant, c'est l'autonomie de la raison humaine, capable de trouver en elle-même toutes les lumières nécessaires à la connaissance de la vérité. C'est par lui-même, en usant de sa propre raison, que l'individu réalise pleinement sa destinée.

C'est pourquoi l'affirmation de Kant, prise, comme elle doit l'être, dans le contexte de l'idéologie des Lumières, qu'elle entend exprimer et justifier, comporte une pointe polémique : l'homme se servira de son propre entendement, quand il aura l'audace de rejeter la tutelle, la conduite d'autrui. L'autonomie doit ainsi s'entendre dans le sens d'une autarcie, d'une autosuffisance. N'ont autorité que les seules vérités établies par la raison, car tout être raisonnable peut les vérifier en lui-même. C'est pourquoi, dans le combat des Lumières, le thème de la religion naturelle tient une place centrale. L'idée d'une révélation divine donnée d'en-haut et transmise par l'Eglise, ou l'idée de grâce constituent autant d'expressions de l'hétéronomie qui, niant l'autonomie de la raison, ont jusqu'ici aliéné l'homme. A vrai dire, la « minorité », dont les Lumières font sortir l'homme, recouvrait tout ensemble l'idée d'enfance et celle d'aliénation.

En proposant une définition des Lumières, Kant a exprimé ce qui constitue l'élément déterminant de la sécularité théorique : la volonté d'autonomie, d'autosuffisance, d'indépendance de l'homme. D'ailleurs, il est significatif que, chez lui, le contenu de la religion naturelle soit pour ainsi dire absorbé par l'autonomie du jugement moral. Nous devons préciser la signification de cette volonté d'autonomie, qui varie selon les auteurs.

6. Spontanément ou d'une manière délibérée l'homme se pense et se veut autonome. Dans un premier sens, cette autonomie signifie que l'homme se conçoit comme le centre d'un monde dont il dispose, que c'est en lui-même qu'il puise les normes du vrai et les normes de l'agir. Cet anthropocentrisme va de pair avec l'idée que par eux-mêmes et sans que la référence à Dieu soit indispensable, l'homme et la nature possèdent leur consistance propre. C'est au grand juriste hollandais Grotius, théoricien d'une doctrine rationaliste du droit naturel, que l'on doit la formule célèbre qui exprime l'essence de la sécularité : *etiamsi daremus non esse Deum*. Cette affirmation n'implique nullement, dans l'intention de son auteur, la négation de Dieu. Elle traduit sa persuasion que l'ensemble des lois qui constituent le droit naturel est d'une rationalité tellement parfaite et

tellement évidente à notre raison qu'il se maintient par lui-même, à tel point qu'il subsisterait même si, par absurde, on niait l'existence de Dieu. Autrement dit, Dieu n'est plus requis par la consistance intelligible du créé, en l'occurrence par la consistance des principes du droit naturel. Par conséquent, il devient légitime de mettre entre parenthèses sa considération. L'œuvre est si parfaite qu'on peut en oublier l'Auteur. La raison humaine trouve la pleine intelligibilité de son objet dans la seule considération de la nature humaine. Je ne sais si Grotius a pris l'entière mesure des implications de son affirmation. Il reste que celle-ci exprime l'esprit de la sécularité et fait fonction de principe directeur et de règle pratique de l'usage de la raison. Celle-ci, dans tous les domaines, saisira d'autant plus parfaitement son objet qu'elle fera abstraction de la théologie et bientôt de la métaphysique. En ce sens, il y a coïncidence entre la sécularité et le rationalisme, si on entend par là la prétention de la raison humaine à ne demander qu'à soi-même, parce qu'elle se suffit dans sa propre immanence, les lumières de la connaissance et du jugement pratique.

Certes l'idée que l'on se fait des frontières de la raison et de ses possibilités varie d'un auteur à l'autre. Tout un courant de l'athéisme moderne n'a fait que pousser à ses extrêmes conséquences le principe d'immanence qui est à la base du rationalisme. Ce point n'a pas à être développé ici. Retenons qu'au niveau de ses expressions théoriques le principe de la sécularité est susceptible de revêtir et a revêtu de fait une grande variété de formes.

Sur la religion naturelle

7. Revenons un instant aux théories de la religion naturelle. L'existence de ces théories n'infirme-t-elle pas ce que nous venons d'avancer? Nullement. Car la religion naturelle qui, elle aussi, recouvre des conceptions fort diverses, repose cependant sur un principe: celui de n'admettre, pour ce qui est de la connaissance de Dieu et des devoirs qui en découlent, que ce que la raison atteint par ses propres forces. C'est en fonction de celles-ci, en définitive, que l'objet est déterminé et que sont fixées les normes de l'action. En conséquence, on rejette l'idée d'une Révélation et celle de la grâce, comme incompatibles avec l'autonomie de la raison. On rejette également l'idée de prière parce que la Providence de Dieu est confondue avec l'ordre de la nature qui, selon les théories dominantes de l'époque, est censé obéir à un strict déterminisme. Il est significatif, à ce propos, que chez Kant, comme nous l'avons noté, les devoirs religieux se confondent

avec les devoirs éthiques. On comprend également que la tendance profonde de la religion naturelle se soit portée vers un immanentisme de plus en plus affirmé.

Certes, dans le processus de sécularisation, les doctrines de la religion naturelle sous la forme qu'elles ont prise au siècle des Lumières n'ont marqué qu'une étape. Cependant certains des problèmes soulevés par ces doctrines se posent encore aujourd'hui. Ces problèmes n'avaient d'ailleurs pas échappé aux penseurs chrétiens de l'époque, ni au magistère de l'Eglise. Pensons à tout ce qui touche à la question de la Révélation et de sa possibilité.

Je dirais pour ma part que les théories de la religion naturelle, comme d'ailleurs les doctrines athées qui pousseront le principe d'immanence à ses extrêmes conséquences, nous aident à prendre conscience de la nécessité d'une philosophie de la religion.

A ce propos, il convient de faire quelques remarques. Un des éléments qui ont favorisé le succès de la religion naturelle a été l'espoir, dont on verrait vite qu'il était une illusion, de reconstituer l'unité intellectuelle et spirituelle de l'Europe, déchirée par les guerres de religion. Puisque les chrétiens s'étaient entre-déchirés au nom de la Révélation, on pensait qu'il fallait chercher ailleurs un principe d'unité. La raison fournirait ce principe. Au christianisme qui avait failli dans sa mission d'assurer la cohésion de la chrétienté, on entendait substituer l'œcuménisme de la raison. Aujourd'hui, nous avons à faire face à la crise de la raison. J'y reviendrai.

Dans cette perspective, il vaut la peine de réfléchir à ce que j'appellerai la tentation de Leibniz. Ce dernier avait diagnostiqué l'importance du mouvement qui entraînait la culture européenne dans la direction de la religion naturelle. D'où son intention d'établir les bases rationnelles du christianisme. Puisque dans le message chrétien il y a des mystères de foi et des vérités que la raison peut atteindre par elle-même, on n'insisterait pas sur les premiers pour s'en tenir aux secondes, sur lesquelles on pouvait espérer obtenir un consensus. Dans l'idée de Leibniz, il ne s'agissait nullement de nier les vérités de foi. On n'insisterait pas sur elles. En fait par là on déplaçait le centre de gravité, dont on semblait tacitement admettre qu'il se situe dans la raison conçue dans le sens du rationalisme; le résultat, qu'on n'aura sans doute pas voulu, sera une contamination de la doctrine chrétienne par le rationalisme et par son esprit.

Ce qu'il eût fallu, pour apporter une réponse pertinente, c'eût été de développer une conception de la raison enracinée dans l'Intelligence divine et d'une nature comme nature créée, dont la consistance propre implique la dépendance ontologique par rapport au Créateur. On eût par là établi que poser l'autosuffisance soit de la nature soit de la raison, c'était

au départ se donner une conception ruineuse et de la nature et de la raison.

Le postulat de l'autosuffisance est comme l'âme de la sécularité. Une de ses premières applications fut la « religion naturelle » comme élément de l'idéologie des Lumières. Au titre de fermeture aux lumières de la Révélation et refus de la grâce elle exerce maintenant encore une influence certaine sur notre culture. Sa critique, qui est de la compétence de la métaphysique, est aujourd'hui requise pour aborder, sans risque de confusions, les problèmes des religions comparées.

II

L'homme maître du monde

8. Si j'ai insisté sur les premières expressions de la sécularité au siècle des Lumières et notamment sur les conceptions de la religion naturelle, c'est parce qu'il est toujours éclairant de considérer un mouvement dans ses origines. C'est aussi parce que les tenants les plus résolus de cette idéologie rationaliste s'en sont pris directement à des éléments essentiels du christianisme : la Révélation, la transmission de la foi, la réalité de la grâce, la possibilité d'une vie personnelle d'union à Dieu. Nous avons touché là un aspect polémique de l'idéologie des Lumières. Il nous faut maintenant prendre en considération ce qui en constitue sans doute l'élément moteur. L'autonomie de la raison doit, en effet, s'entendre avant tout dans l'ordre pratique : l'homme par sa raison va devenir maître de son destin, de sorte que le monde qui lui sera soumis par la connaissance et par l'action sera *son* monde. L'affirmation de l'immanence trouve son expression dans cette volonté de maîtrise. Cette volonté à son tour se déploie dans une double direction : la direction politique et la direction de la maîtrise technique du monde.

Commençons par ce dernier aspect, car c'est lui qui manifeste sans doute le mieux l'élément moteur de l'idéologie des Lumières et ses conséquences pour la sécularisation. Le problème ne concerne pas tant la science et la technique en elles-mêmes, que la signification culturelle globale qu'on leur attribue. La science et la technique sont en effet considérées comme les moyens privilégiés grâce auxquels l'homme accèdera à la pleine possession de soi et au bonheur. Nous sommes devant une croyance séculière, la croyance dans le pouvoir de la raison comme agent de la libération et de la félicité de l'homme. Cette croyance a trouvé sa traduction idéologique dans le mythe du Progrès nécessaire. L'accumulation accélérée des découvertes scientifiques et des applications techni-

ques qu'elles rendraient possibles ferait l'homme de plus en plus maître de son destin et à même de connaître le bonheur. Je n'ai pas à envisager ici la critique du mythe du Progrès ni la crise dans laquelle il est entré². Retenons la manière selon laquelle ce mythe a fonctionné comme facteur de sécularisation.

Il traduit, en effet, une attitude de l'homme à l'égard de la nature qui porte à son maximum l'anthropocentrisme. La nature, avec ses lois, devient essentiellement l'objet du pouvoir de l'homme, qui la dominerait de mieux en mieux par son savoir et par son action technique. Matière de l'action humaine, la nature renvoie à celle-ci sa propre image. Ainsi la réalité tout entière se trouve entraînée dans l'immanence de l'esprit humain qui se pose lui-même en développant son activité technique. Un tel rapport à la réalité est devenu à ce point prioritaire que les autres rapports, de contemplation ou éthiques, se voient, sinon niés, du moins refoulés. Le monde est le monde de l'homme, il est le lieu de son pouvoir.

Le mythe du Progrès contient ainsi une certaine manière de comprendre le rapport de domination de l'homme à la nature. Cette conception se retrouve à la base de nombreux projets politiques. L'homme dominerait la machine de la nature dans la mesure où il en connaîtrait les lois rigoureuses. D'une manière semblable, la connaissance des lois de la nature humaine consignées dans des systèmes de droit naturel, donnés pour «évidents», permettrait de construire cet *artefactum* qu'est la société libre et heureuse.

III

Sécularisation et nihilisme

9. On objectera peut-être que ce qui précède est peu pertinent pour un diagnostic actuel sur la sécularisation, car il appartient au passé. Ce n'est pas exact. D'abord parce que les tendances évoquées n'ont pas cessé d'être agissantes et, ensuite, parce que c'est à partir de ce passé que se comprend vraiment le sens de la crise actuelle. Cette crise doit évidemment retenir toute notre attention. Si elle ébranle la sécurité qui semblait accompagner la conscience de la sécularité, il n'est pas dit qu'elle signifie la fin de cette dernière. Elle pourrait en être une métamorphose et une aggravation.

² Je me permets de renvoyer sur ce point à mes études : *L'inversion du Progrès*, in *Questions de la modernité*, op. cit., pp. 199-214 et *Le vrai sens du progrès* in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Luglio/settembre, 1985/3, pp. 399-420.

D'une manière générale, c'est une grande illusion de croire que, par elle-même, une crise représente une solution des problèmes qui sont à son origine. Elle en est bien plutôt l'exacerbation.

La racine de cette crise est dans la crise de la raison. A celle-ci contribuent plusieurs facteurs. J'en relèverai trois, qui sont de première importance pour notre propos.

Le premier facteur accompagne, au début comme son ombre discrète, l'affirmation de l'autosuffisance de la raison. Car celle-ci, en même temps qu'elle proclame ses prérogatives, ressent la nécessité d'assurer toujours plus rigoureusement ses propres fondements. Telle est l'exigence critique. Dans un premier temps, la conviction de tenir le point d'appui inébranlable des certitudes semble l'emporter sur n'importe quel doute. Quelles que soient les modalités qu'on lui reconnaisse, le sujet pensant se présente comme posant lui-même son autofondation. La critique est là pour lui permettre de porter à l'évidence la validité de ses certitudes. Puis, dans la logique de sa propre dynamique, la critique a été conduite à se tourner vers le sujet lui-même, qui a fini par céder devant les sommations qui lui étaient ainsi adressées. Les certitudes ont vacillé les unes après les autres, les valeurs se sont dérobées jusqu'à la « valeur » fondatrice de toutes les autres, qui est la vérité. On reconnaîtra dans cette évocation la trajectoire de Nietzsche, dont le diagnostic prémonitoire annonçait pour la culture occidentale l'avènement du nihilisme, comme effondrement des valeurs. Si les thèmes du déclin, du crépuscule, de la mort sont ainsi au centre d'un certain nombre d'essais philosophiques contemporains, c'est parce qu'ils reflètent cette démarche de la pensée critique qui, relisant l'histoire dans la perspective des prémisses du rationalisme, aboutit au constat d'un épuisement qui est en fait une autodestruction. Il est significatif que pour désigner les péripéties ainsi décrites on recoure au terme de sécularisation. Ainsi le nihilisme est-il l'aboutissement d'un processus de sécularisation poursuivi jusqu'au bout³. Sous les coups de la critique, qui est une expression majeure de son affirmation, la raison qui prétendait être dans son immanence la source du sens, aboutit au constat de la perte du sens. Une des conséquences en est que, pour l'être humain qui vit dans un horizon culturel privé de sens, la raison perd ses prérogatives et se trouve

³ Significatif à cet égard est le recueil d'études rassemblées par G. Vattimo, *Filosofia*'86, Roma, Laterza, 1986, Trad. française *La sécularisation de la pensée*, Paris, Le Seuil, 1988, 222 p. Pour un examen critique, cf. FRANCESCO BOTTURI, *Desiderio e Verità, Per una antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, spécialement la première partie, *Secolarizzazione e crisi*, Milano, Ed. Massimo, 1985, 223 p. Voir aussi du même auteur, *Filosofia della in-differenza, univocità e nihilismo in G. Deleuze*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 1986/4, 1987/1, pp. 545-576, 33-52.

marginalisée. La radicalisation de la sécularité théorique, dans la direction du nihilisme, crée un vide qui sera occupé par l'ivresse des pulsions et le culte de l'instant. On a parlé de la civilisation de l'éphémère. Disons que le passage de la sécularité théorique au nihilisme comme à sa conclusion homogène laisse le champ libre pour une nouvelle émergence de la sécularité du «divertissement».

10. Un second facteur de la crise de la raison est constitué par les revendications de l'irrationnel. Pour autant que, dans sa prétention à l'autofondation, elle obéit à un mouvement de concentration sur soi, la raison du rationalisme laisse en dehors d'elle de vastes domaines de la vie, dont elle est incapable de fournir une justification. De là la tendance à englober dans l'irrationnel tout ce qui touche à l'affectivité, à l'éthique, à l'esthétique, à la métaphysique et au religieux. On serait là dans l'ordre des «convictions», des «options», qu'on dénoncera comme pathologiques ou qu'on respectera mais en renonçant à en rendre compte rationnellement, car on les considère comme des irrptions de la subjectivité qui échappent à la raison. Une des conséquences sera qu'on posera, en principe, que ces domaines n'ont rien à voir avec la question de la vérité. C'est pourquoi le critère de la moralité sera dans la conscience individuelle et la religion sera considérée comme une affaire strictement privée. Dans l'optique des Lumières, la norme éthique devait avoir valeur universelle, et la «religion naturelle», religion de la raison, prétendait recueillir l'adhésion de tous. Aujourd'hui les valeurs universelles tendent à s'effacer devant la subjectivité des individus. L'effondrement de l'universel est un des symptômes les plus préoccupants de la crise interne du rationalisme et de la culture de la sécularité.

11. Enfin, un troisième facteur est intervenu. Pour beaucoup, la raison était essentiellement la raison dans son exercice au niveau des sciences de la nature et aussi dans la maîtrise technique du monde. Le progrès moral comme la conquête du bonheur en seraient des conséquences nécessaires. L'idéologie positiviste, aujourd'hui encore fort répandue, fonctionne selon ce schéma. La prise de conscience que certaines réalisations techniques ne vont pas nécessairement dans le sens du bien de l'homme est sans doute un événement culturel de notre époque dont l'importance ne saurait être minimisée. Devant les menaces de la guerre thermonucléaire, ou les menaces de dérapages dans l'ordre des manipulations génétiques, ou encore celles qui concernent les équilibres fondamentaux de la nature, on se rend compte que la raison technicienne n'est pas la raison tout court, que l'expression de son pouvoir est aveugle et qu'elle requiert donc

des régulations d'un autre ordre, c'est-à-dire d'ordre éthique. La possible technique ne coïncide donc pas toujours avec les exigences humaines.

Cette découverte de l'éthique est en soi quelque chose de positif, mais elle demeure chargée d'ambiguïté. Si la requête morale est comprise dans le sens du positivisme moral, on demeurera dans une confusion qui multipliera les problèmes au lieu de les résoudre: la moralité sera identifiée avec l'opinion publique majoritaire, qui n'a pas, comme telle, la garantie de la vérité et qui, de plus, est chose fluctuante. Ou bien, ce que nous devons souhaiter, on saisira l'occasion que nous offrent les défis nés de la technique, pour prendre conscience des normes objectives qui découlent de la vérité de l'homme.

IV

La sécularité et le salut

12. Ainsi nombreuses sont les causes et les formes de la sécularité, qui désignent un esprit et une tendance imprégnant et inspirant les sociétés industrielles et, sans doute bientôt, l'ensemble des cultures dans la mesure où elles entreront en contact avec l'industrialisation et avec ses fondements scientifiques et techniques. Une volonté d'autosuffisance de l'homme, artisan de son destin et de son bonheur sur cette terre, est l'âme de la sécularité. L'homme se concentre sur sa propre immanence, il entend y trouver sa satisfaction. En conséquence, il rejette comme pathologiques, inutiles, ou secondaires les questions métaphysiques et religieuses qui se rapportent à la transcendance et à une destinée au-delà de la mort. L'homme de la société sécularisée tend à être un homme a-religieux, c'est-à-dire «libéré» de toutes inquiétudes et aspirations religieuses. Même là où l'on parle encore de religion, il s'agit d'une réponse à un besoin subjectif des individus, comme l'art ou les loisirs, à propos duquel il n'y a pas à se poser la question de la vérité ou du fondement objectif. Une conclusion se dégage aussitôt: à première vue, l'homme sécularisé n'a que faire du salut, auquel il n'aspire nullement, car il n'en voit pas la nécessité; d'ailleurs, son existence est organisée de telle sorte que tout sentiment de manque ou de frustration soit éliminé. Faut-il donc dire que la société de la sécularité n'offre aucune prise au message du salut?

Il convient ici de lever un obstacle. Il n'est pas rare que la mentalité séculière pénètre l'esprit des chrétiens eux-mêmes, qui ont mission de porter le message du salut. Cette contamination se manifeste notamment de deux manières. Une est la voie philosophique, elle est commandée par un préjugé historiciste. Celui-ci conduit à considérer comme obéissant à

une nécessité inéluctable le processus de rejet de la métaphysique qui marque l'histoire de la philosophie moderne. L'obnubilation de la question de la transcendance correspondrait donc à un progrès, ou en tout cas à une étape irréversible, dans la prise de conscience de soi de l'esprit. En conséquence, il s'agirait de faire sien ce mouvement avec tout ce qu'il implique. Le chemin qui reste ouvert au croyant est celui du fidéisme, avec sa redoutable fragilité.

Le second obstacle est tiré de l'expérience quotidienne: la rencontre de personnalités parfaitement équilibrées et satisfaites d'une existence d'où toute inquiétude religieuse a été chassée, fournirait la preuve que la dimension religieuse n'est pas essentielle à la nature humaine. Sans peut-être qu'on se l'avoue, ce qui est remis en cause par là, c'est la conception de l'homme comme *imago Dei*. L'incroyant heureux dans un horizon d'existence purement terrestre serait une sorte de démonstration vivante du bien-fondé de la conception sécularisée de la vie et, partant, de l'inefficacité du message du salut. Ceux qui raisonnent ainsi se laissent impressionner par les apparences. Ils omettent de poser la question de l'authenticité du bonheur. En d'autres termes: un sentiment subjectif du bonheur, dont il n'y a pas à douter, est-il nécessairement adéquat à ce qui constitue objectivement le vrai bonheur conformément à la vocation de l'homme? Ne faut-il pas aller jusqu'à poser la question d'un possible faux bonheur?

13. La question devient celle-ci: quel jugement théologique doit-on porter sur la sécularité considérée dans son principe?

Gaudium et spes, en conclusion du développement sur l'athéisme, qui touche de près à notre thème, cite la célèbre parole d'Augustin, qui se trouve dans la première page des *Confessions*: «Tu nous as fait pour toi», Seigneur, «et notre cœur ne connaît aucun répit jusqu'à ce qu'il trouve son repos en toi». Cette citation est précédée des affirmations suivantes: «Car l'Eglise sait parfaitement que son message est en accord avec le fond secret du cœur humain quand elle défend la dignité de la vocation de l'homme, et rend ainsi l'espoir à ceux qui n'osent plus croire à la grandeur de leur destin. Ce message, loin de diminuer l'homme, sert à son progrès en répandant lumière, vie et liberté et, en dehors de lui, rien ne peut combler le cœur humain (...)»⁴.

La phrase d'Augustin exprime ce qui est le plus radical dans l'homme, qu'il le sache ou non; elle exprime une dimension constitutive de son être et de sa vocation de personne. A la lumière de la vérité qu'elle énonce, la

⁴ Cf. *Gaudium et spes*, n. 21, § 7, sur l'athéisme, n. 19–21.

sécularité, saisie dans son principe, apparaît comme le contraire de ce qu'elle prétend être : le retour de l'homme à son fondement originel, fondement qu'il est censé se donner à lui-même et qui serait par là la source du sens. A l'inverse, la sécularité est le résultat d'un oubli, d'une occultation, d'un refoulement. C'est pourquoi nous devons dire, du point de vue théologique, qui est le plus décisif, que l'homme de la culture sécularisée est un homme aliéné, si on prend, comme nous l'avons dit, la sécularité dans son principe. Cet oubli (ou ce refoulement), il peut être vécu comme indifférence ; c'est là sa forme la plus superficielle, qui rejoint la sécularité du « divertissement », avec cette nuance que ce n'est plus tant l'individu qui s'étourdit volontairement : le « divertissement » a été intégré par la mentalité courante, de sorte qu'il entraîne les individus sans que ceux-ci en soient pleinement conscients.

Mais quand le refoulement est délibéré ou simplement conscient, nous nous trouvons devant un paradoxe, qui explique la difficulté propre à l'annonce du salut dans un monde sécularisé. Le paradoxe est que le mouvement de sécularisation, sous ses formes philosophiques mais aussi politiques, s'est pensé lui-même comme un mouvement de libération. L'homme adulte devait rejeter la tutelle des dogmes, solidaires de l'affirmation du despotisme dans l'ordre politique ; il ne voulait plus être soumis à une autorité « hétéronome » ressentie comme consécration de sa minorité. Les différents athéismes, qui sont des théories de la sécularité poussées à l'extrême, faisaient de la suppression de la religion, justification idéologique de la servitude ou prolifération pathologique d'un esprit malade, la condition de l'autonomie et de la liberté humaine. C'est ce thème fortement ancré qu'il s'agit de contester de front. Il représente un *a priori* et aucun des arguments avancés en sa faveur ne tient devant un examen critique.

On le voit, ce à quoi nous sommes conduits dans l'examen critique des principes de la sécularité, c'est à une confrontation entre l'humanisme de l'*imago Dei*, tel qu'il est impliqué dans la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et les humanismes qui prétendent trouver dans l'homme seul leur ultime fondement.

14. Une première tâche consiste donc à reconduire l'homme à ses racines oubliées pour qu'il y découvre la nécessité du salut. A ce propos, il convient de faire deux remarques.

Nous avons touché à la première en parlant des chrétiens qui se laissent impressionner par le témoignage de « réussite » humaine qu'offriraient certaines existences dont toute référence religieuse est absente ou bannie. En réalité, ceux qui sont ainsi ébranlés ne vont pas suffisamment au fond des choses. Le fait qu'un être, doué de qualités et de richesses naturelles,

s'estime comblé par l'existence et soit satisfait de son sort n'est pas une preuve du véritable accomplissement de sa destinée. Celui-ci ne s'identifie pas au perçu ou au ressenti subjectifs. C'est la lumière de la foi qui nous permet seule, non pas de scruter le secret d'un cœur, ce qui n'appartient qu'à Dieu, mais de porter un jugement sur ce que l'on peut déduire des dires et des actes de quelqu'un. L'absence de la dimension religieuse est une frustration majeure. Il y a ainsi une misère propre à l'homme sécularisé, qui est la non-conscience de sa misère radicale. Il importe donc de dépasser le niveau psychologique, pour développer une réflexion qui porte sur les profondeurs de l'esprit humain.

La seconde remarque touche un aspect auquel nous n'avons jusqu'ici que très peu prêté attention. La société sécularisée, dans notre siècle, comparée aux espoirs que le siècle des Lumières avait nourris, n'est pas une société qui secrète le bonheur. Elle est habitée par de profondes angoisses, par des peurs, elle est confrontée constamment aux très graves offenses commises contre les droits de l'homme, ainsi qu'aux criantes inégalités qui divisent l'humanité ; le spectre des camps de la mort, qui de Hitler à aujourd'hui sont la honte de notre siècle, entretiennent la mauvaise conscience. Une critique de la culture de la sécularité doit évidemment être attentive à ces manifestations du mal. Ce serait une erreur de réfléchir aux questions soulevées par là en laissant pour ainsi dire intactes les prémisses de cette culture, c'est-à-dire en admettant leur validité. L'immense masse de maux et de misères est, en effet, considérée dans la perspective de la sécularité comme une imperfection provisoire, qui pourra être éliminée avec le temps. C'est là une manière de voir qui implique un refus d'aller au fond des choses, car rien dans l'immanence de l'histoire ne pourra jamais justifier, compenser et racheter demain le malheur monstrueux qui a frappé hier et aujourd'hui des personnes qui doivent être considérées dans l'unicité irremplaçable de leur destinée.

Il ne suffit pas non plus de porter sur ce poids terrifiant de malheur un regard pour ainsi dire apologétique, pour voir là les failles du projet de la sécularité. Car ces failles sont plus que des failles ; elles sont révélatrices d'une blessure qui se situe au niveau du principe lui-même et qui exige une reprise globale des questions de l'humanisme.

15. La phrase de Feuerbach : « l'homme est le dieu de l'homme » exprime parfaitement l'inspiration du mouvement de sécularisation théorique en sa première phase. Il est significatif que, pour définir sa suprématie, l'homme utilise encore le mot dieu. Comment, au moment où il essaye d'échapper à sa nature d'*imago Dei* ne resterait-il pas hanté par son origine ? Et peut-être est-ce pour s'opposer plus fortement au message

chrétien de la déification par grâce qu'il pose la divinité naturelle de l'homme.

Il y a ainsi une sécularité religieuse, dans laquelle il faut englober tous les messianismes temporels, tels le mythe du progrès ou le marxisme ; cette sécularité est portée par l'ambition d'absorber le divin dans l'immanence humaine.

La seconde phase de la sécularité, dans laquelle nous sommes, est marquée par une crise qui porte précisément sur ce postulat de la divinité de l'homme. On avait posé que la mort de Dieu était la condition de la divinité de l'homme. La crise nihiliste signifie la mort de l'homme, au profit de forces anonymes et aveugles, qui surgissent du cœur humain quand il nie en lui-même l'*imago Dei*. Dès lors, suivant la parabole de la crise, l'homme, figure historique transitoire, est appelé à disparaître, au profit d'obscur entités qui s'imposent comme un destin dans la mesure où elles n'ont plus rien de commun avec le sens.

Une des tâches culturelles qui s'imposent en priorité, car elle conditionne tout ensemble et manifeste l'œuvre du salut, c'est la redécouverte de l'homme comme *imago Dei*, au plan théologique, anthropologique et également pratique. C'est la raison pour laquelle le combat pour les droits de l'homme, pour leur respect et leur justification, revêt une importance primordiale.

V

La nature, le péché et la grâce

16. C'est donc à la lumière de la théologie de l'*imago Dei* que le message du salut pourra se frayer un chemin dans des esprits imprégnés de mentalité sécularisée. Une triple considération commande la mise en évidence de l'*imago Dei* : la doctrine de la nature, celle de la grâce et celle du péché. Il est clair que ces réalités ne se situent pas sur le même plan. Par ailleurs, elles ne trouvent leur pleine signification que dans la perspective de l'histoire, qui est précisément histoire du salut. La nature humaine manifeste le sens originnaire de l'homme comme *imago Dei* : elle désigne l'être humain avec ses finalités intrinsèques, tel qu'il a été créé par Dieu. Les dynamismes inscrits dans la nature humaine, avec leurs exigences propres, sont significatifs du dessein de Dieu. L'image de Dieu se manifeste notamment dans le fait que l'homme est *capax Dei* et appelé à décider, par sa liberté, de sa propre destinée en conformité à la loi divine, dont les lois perçues dans sa raison sont une participation.

Le péché désigne le drame de l'humanité, qui, dès l'origine de son histoire, a mésusé et abusé de sa liberté, en se détournant de Dieu et en se révoltant contre Lui. Le péché des origines a laissé dans l'humanité des blessures et une faiblesse radicale qui font que la liberté humaine, appelée à choisir le bien, se trouve, laissée à elle-même, en-dessous de sa tâche. Les péchés commis par les hommes tout au cours de l'histoire viennent accroître dans l'humanité le poids du mal avec ses séquelles de malheurs. Les multiples misères qui affectent la condition humaine ont leur source dans le péché.

La grâce désigne le don de Dieu dans toute son amplitude et dans son fruit le plus éminent. Non seulement Dieu a créé librement l'homme à son image et ressemblance en le destinant à un bonheur proportionné à sa nature, mais il l'a élevé à la participation à sa propre vie. Il y a ainsi une double profondeur de gratuité dans le don de Dieu.

Comme c'est à l'homme pécheur qu'est offert le don de la grâce, don de déification, la grâce aura pour effet de libérer l'homme de la servitude du péché, de guérir ses blessures, en même temps qu'elle le rend fils de Dieu par participation. Le don de la grâce nous vient par le don de l'Incarnation rédemptrice. Le Christ, à titre de Fils unique, est l'image éternelle du Père, il est également image du titre de premier-né d'une multitude de frères dans son humanité, de sorte que, dans le Christ, l'image de Dieu est restaurée et magnifiée.

On voit que la grâce ne détruit pas la nature, mais la conforte dans sa ligne propre, et l'élève à la participation à la vie divine. Ce rappel éclaire les problèmes qui nous occupent.

17. On a à juste titre souligné que la révélation biblique de la création, en affirmant la transcendance de Dieu et la radicale dépendance de la créature, avait ouvert la voie à une sécularisation au sens positif. En désacralisant le monde et en éliminant par là toute trace de panthéisme, en posant l'homme, image de Dieu, comme ayant vocation de dominer et gérer la terre, la révélation biblique a, de loin, rendu possible la domination de la nature par la science et la technique. Il y a un abîme entre Celui qui seul est Saint et sa création qui, en tant que telle, est totalement sous sa dépendance. Mais la doctrine de la création affirme, simultanément à cette dépendance, la consistance propre de la créature posée dans l'être par Dieu avec ses propres capacités d'agir.

Il y a ainsi deux significations de la sécularité. Celle qui est chrétienne et qui affirme la consistance propre de la nature créée avec ses finalités, et celle qui est consécutive au péché comme volonté de rupture avec Dieu et de révolte contre Lui, l'homme entendant se replier dans sa propre autonomie. Le débat est donc entre ces deux formes antagonistes de la

sécularisation. D'un côté, il y a l'affirmation de l'autonomie relative, subordonnée, du créé en tant que tel, qui suppose la relation constitutive à Dieu, et constitue l'homme comme *imago Dei*; de l'autre, il y a la prétention à l'autosuffisance dans sa propre immanence, qui inclut la négation de sa propre condition créaturale. C'est dans cette négation que consiste l'aliénation et la nouvelle misère de l'homme de la sécularité.

Ce qui précède n'a pas seulement son importance pour la signification de la domination technique de la nature; c'est le sens intégral de la culture et aussi de la vie politique qui en dépend. Une vision chrétienne reconnaît un sens positif à la sécularité, si par là on entend la pleine reconnaissance des valeurs et des fins propres à la créature et la légitimité de leur réalisation. Mais cette reconnaissance de l'autonomie de la créature raisonnable se détruirait elle-même si elle équivalait à une mise entre parenthèses de la dépendance à l'égard de Dieu, de l'ouverture aux réalités de la grâce et de l'influence vitale de celle-ci requise pour que la nature, dans un monde marqué par les blessures du péché, soit restituée à elle-même et puisse déployer, en toute rectitude, ses propres virtualités. En ce sens, on parlera d'une autonomie relative et d'un sens légitime de la laïcité de l'Etat. Reconduire la sécularité, de la clôture sur soi et de la négation, à la conscience de la dépendance ontologique de la créature et de son ouverture à ce qui la dépasse, est sans doute une des tâches principales exigées aujourd'hui par la transmission du mystère du salut⁵.

18. Qui dit nécessité du salut dit situation de détresse, dont il est impossible de sortir par soi-même. En ce sens, la sécularité, dans sa prétention radicale, élimine l'idée de salut de son horizon. Il n'est pas sans intérêt à ce propos de rappeler que Paul, dans sa polémique avec les Pharisiens (épîtres aux Galates et aux Romains), se trouvait devant une attitude qui n'était pas, en dépit des apparences, sans offrir des analogies avec la problématique actuelle. Certes la différence était dans la connaissance de la Loi, mais les adversaires de Paul se faisaient de cette connaissance un privilège et ils prétendaient, par leur observance rigoureuse, être les artisans de leur salut. Or un des points sur lesquels Paul insiste, c'est précisément que la connaissance de la Loi n'est pas encore son observance. Bien plus, la révélation de la Loi avait eu pour effet d'augmenter la conscience du péché et de l'impuissance à le vaincre pour l'homme qui compte avant tout sur soi. C'est que la prétention à l'auto-réalisation de soi entraîne nécessairement l'occultation volontaire de la condition réelle de l'homme et de sa misère. On minimise le mal et on se

⁵ Cf. sur ce point *Gaudium et spes*, n. 36, 41 et *passim*.

fait illusion sur sa propre perfection. Notons-le, il ne s'agit nullement pour Paul d'humilier l'homme afin d'exalter Dieu et sa grâce. Ainsi l'entendra une certaine tradition luthérienne qui a une grande part de responsabilité dans la genèse de l'athéisme moderne par la violente réaction qu'elle a suscitée de la part de ceux qui ont protesté au nom de la nature écrasée. Il s'agit de reconduire l'homme à la vérité de sa condition. Il s'agit d'une exigence de loyauté.

Certes aujourd'hui ce n'est pas de la Loi qu'il est principalement question. L'idéologie technocratique n'a-t-elle pas rétréci le champ de l'éthique, en conduisant à l'oubli de la dimension éthique de problèmes que l'on entend résoudre comme s'ils n'étaient que techniques ou comme si le rapport de l'homme à son propre corps était de même nature que le rapport qu'il entretient avec les choses? Tel est le cas, par exemple, pour ce qui touche à la transmission de la vie. Il reste que, dans ce cas comme dans le comportement à l'égard de la Loi, s'exprime la prétention de l'autosuffisance.

Le fait que précisément là où l'homme a affirmé son pouvoir avec le plus d'éclat, aient surgi de nouvelles angoisses et de nouvelles peurs pose des questions inéluctables. L'homme est pour ainsi dire forcé par la logique de son action d'aller jusqu'au fond de lui-même pour interroger les fondements de sa volonté d'autonomie. Le nihilisme signifie que la prétention à l'autofondement s'est révélée être une illusion, qui découvre aujourd'hui sa vacuité. La voie qui s'ouvre, qui est bien la voie du salut, est celle de la redécouverte de l'*imago Dei*.

Ici encore, la leçon de Paul guide notre démarche. Car la civilisation de l'autoaffirmation de la divinité de l'homme est une civilisation hantée par la mort, qu'elle fuit en même temps qu'elle la sème. Nous sommes les contemporains des camps de la mort et du massacre des innocents. Seul l'enseignement de Paul sur la mort «salaire du péché» répond à l'interrogation de l'homme de la sécularité s'il a le courage de regarder en face la réalité humaine avec ses limites, ses servitudes et ses troublantes énigmes.

Ainsi la première démarche que ceux qui annoncent la bonne nouvelle du salut doivent entreprendre est d'aider l'homme de la sécularité, qui est l'homme de la fermeture sur soi, à briser le mur qu'il a dressé contre la Transcendance, qui est tout à la fois un mur entre soi et soi: l'aider finalement à rejoindre la connaissance de soi-même, car là, nous le savons, le message du salut peut retentir. «Tu nous as fait pour toi», Seigneur, «et notre cœur ne connaît pas de répit jusqu'à ce qu'il trouve son repos en toi».

Le réalisme thomiste : base de la vie contemplative

Dans un précédent article paru dans cette revue (n° 2 – avril-juin, 1988) nous avons montré comment un moine avait éprouvé le besoin, pour fonder sa vie de contemplatif, d'y intégrer une recherche philosophique. Pour ne pas dévoiler son identité nous l'appelions « Dom Vermeil ». C'est ce nom encore qu'il portera dans ces pages. Ce qui mettait l'esprit de ce religieux dans l'émerveillement, c'est justement le pouvoir unique qu'a la métaphysique de recueillir les richesses les plus essentielles qu'on trouve au fond des choses de la nature. « La sensibilité de l'intelligence à l'être écrivait-il, est un don si précieux qu'on ne peut même le comparer ». Dans cet article nous voudrions dire pourquoi ce chercheur de Dieu éprouvait aussi devant le mystère philosophique de la connaissance un enthousiasme religieux.

De l'acte de connaître Dom Vermeil voyait d'abord l'extraordinaire accomplissement qu'il apporte à l'homme. Il écrivait : « Être, c'est nécessairement communier avec l'être, avec le tout. Connaître, c'est simplement être plus, plus pleinement, plus vraiment. S'enrichir de l'être même des choses en les laissant être ce qu'elles sont : L'intelligence, douceur essentielle, respecte les êtres absolument et se trouve par là même hériter à l'infini de leurs vertus »¹.

Dom Vermeil célébrait dans la connaissance un acte qui accorde à une personne humaine, limitée dans le temps et l'espace, d'accueillir en son intime l'innombrable multiplicité du monde extérieur. La connaissance procure aux choses le pouvoir d'exister non seulement en elles-mêmes, mais d'exister aussi pour une conscience et en cette conscience. Alors le sujet connaissant laisse aux objets la faculté de s'affirmer en lui, en délivrant la part d'intelligibilité qu'ils recèlent. Au moment où elle fait cet

¹ *Lettre.*

acte, la conscience ne se regarde plus. Elle se perd de vue pour s'ouvrir à l'autre. C'est cet effacement de l'esprit que Dom Vermeil appelait «douceur essentielle». L'humilité de l'esprit qui laisse l'être être ce qu'il est. Cette miraculeuse transparence de la conscience percevante, les existentialistes l'appellent «l'intentionnalité».

Ce point recevait l'approbation totale de Dom Vermeil. Il reconnaissait en cette position un retour inespéré au réalisme. Avec sympathie il en soulignait l'importance historique: «La redécouverte de l'*intentionnalité* de l'image est un point sur lequel Sartre, après Husserl, se rapproche de la notion thomiste de la connaissance. Il ignore complètement cette parenté d'ailleurs, ou feint de l'ignorer. Maritain avait pourtant écrit à ce sujet de bonnes pages dans les *Réflexions sur l'intelligence*, et fait, avant Jean-Paul Sartre, la critique des positions qui ont été adoptées successivement à la suite de la révolution cartésienne»².

La deuxième profondeur de l'acte de connaissance qui retenait l'attention de Dom Vermeil c'est l'union qu'il opère entre le connaissant et le connu. Dans la connaissance le sujet et l'objet s'unissent de telle façon qu'ils ne font plus qu'un. Ce qui est peut-être le plus difficile à formuler c'est justement la nature de cette union. La connaissance accomplit comme un miracle: Deux choses extérieures l'une à l'autre, et même étrangères l'une à l'autre, voilà que tout à coup elles ne font qu'un. Dom Vermeil s'était intéressé à la manière dont Jean-Paul Sartre analysait précisément l'union de connaissance. Dans «l'Etre et le Néant» il en proposait la description suivante: «Dans la perception, la qualité (perçue) se tient par rapport à nous dans un rapport de proximité absolue – elle «est là», elle nous hante – sans se donner ni se refuser, mais il faut ajouter que cette proximité implique une distance. Elle est ce qui est immédiatement hors d'atteinte, ce qui, par définition, nous indique à nous-mêmes comme un vide»³.

Cette citation laisse bien voir que Sartre est vraiment conscient que la connaissance opère entre le sujet et l'objet une union «sui generis». Il a vu qu'il y a là une union sans comparaison aucune avec celles que le monde matériel peut nous présenter, par exemple l'union alimentaire. L'union du connaissant et du connu est des plus intimes et pourtant elle ne détruit nullement leur distinction. Au contraire elle l'exalte plutôt. Seulement, quand Sartre cherche à mettre en relief la permanence de la distinction

² *Lettre*.

³ *L'Etre et le Néant* – Gallimard – p. 236–237.

qui demeure entre le sujet et l'objet au sein de cette union, il parle de « distance ». Mais qui ne voit que, dire « proximité absolue » et « distance », et cela en même temps, c'est avouer une contradiction. Jean-Paul Sartre se meut dans le monde de l'image, de la spatialité et donc de la matière quoi qu'il en dise.

Dom Vermeil dénonçait de telles descriptions phénoménologiques. Brillantes à souhait, elles dissimulent pourtant dans une maquis verbal une incapacité à se mouvoir dans l'intelligible, et elles laissent l'esprit prisonnier de l'imagination. Il ne pouvait s'empêcher de le remarquer avec une certaine ironie : « Pour moi, tous ces systèmes me semblent des jeux d'enfants, je l'avoue. Quand le livre est fini, M. Sartre nous a dit comment il croit (ou essaie de croire) que sont les choses. Mais l'intelligence s'éveille le jour où elle se demande justement ce que c'est qu'être : tous ces tableaux, tous ces gribouillages, ces propositions sur ce qui peut arriver ou ne pas arriver entre les objets et le sujet, elle le comprend comme un firmament limpide en se posant cette seule question. Et elle trouve la réponse au plus immédiat, et au plus pur d'elle-même : elle s'aperçoit qu'elle ne sait qu'une seule chose : « Naturaliter intellectus nihil cognoscit nisi ens et ea quae sunt per se entis »⁴. Et dans la simplicité de ce point sur lequel, comme sur un rubis invisible, elle pèse les univers, elle peut apercevoir déjà l'unité divine dont la vision lui est promise »⁵.

Pour Saint Thomas, après Aristote, l'intelligence n'est pas seulement faculté de s'ouvrir à tout l'être et à toutes ses réalisations. Son office consiste en outre à relier les êtres entre eux, à les ordonner suivant une hiérarchie qui la fait monter jusqu'à Dieu. Pour Dom Vermeil cet aspect de la vie de l'intelligence lui paraissait constituer la base de la vie contemplative. Au sujet de « l'appareil thomiste », dont se servait Maritain, Cocteau lui avait écrit ces lignes pénétrantes : « Vous vous élevez lorsqu'il vous plaît, d'où il vous plaît. Vous ne montez pas par machine. Vous montez comme le liège vers les régions qui vous exigent »⁶.

Dom Vermeil trouvait le ton du lyrisme lorsqu'il reconnaissait que l'intelligence trouve, en elle-même déjà assez de force pour monter jusqu'à Dieu. Pour cela il l'appelait « *faculté divine* ».

⁴ « Il est de la nature de l'intelligence de connaître l'être, et toutes choses dans leur rapport essentiel à l'être ».

⁵ *Lettre*.

⁶ *Lettre à Jacques Maritain...* – Stock, 1964, p. 16.

Recueillons pour terminer les lignes où ce moine célébrait les noces de l'être et de l'intelligence, leur entente parfaite : « Les vivants et les choses sont réellement, évidemment offertes à notre connaissance ; ils sont hiérarchisés ; ils présentent une mystérieuse unité dont la recherche est la passion de l'esprit ; ils nous invitent à l'intellection et à l'amour dont nous sommes infiniment susceptibles ; ils nous orientent vers Dieu et méritent par là notre reconnaissance. L'homme enfin se distingue et se connaît justement par son intelligence, sa faculté contemplative orientée vers l'un et le tout. Que l'immense majorité des gens qui réfléchissent (lisent et écrivent) en viennent à ne plus savoir cela, c'est un fait historique : le plus important de ceux dont nous sommes témoins »⁷.

Ces extraits nous auront permis – nous l'espérons – d'entrevoir ce que devient la philosophie lorsqu'elle se met au service de la contemplation chez un enfant de l'Eglise. Comme pour la théologie, mais d'une façon plus savoureuse encore, elle exerce son office de servante. Servante lumineuse, humble servante : elle assure l'intelligence que Dieu existe, que son Etre est transcendant et que, en conséquence, lorsque c'est Lui qui parle, elle fait bien d'accueillir sa Parole et qu'après cela, le mieux pour elle, est encore de se taire et de se dépasser ainsi pour entrer dans les profondeurs que révèlent l'Esprit.

Parmi les distiques d'Angelus Silesius que Dom Vermeil a traduits, il y a celui-ci :

« J'écoute à chaque instant la Parole éternelle
Qui se prononce en moi, qui me prononce en elle »⁸

Père Pierre-Marie EMONET, O.P.

⁷ *Lettre*.

⁸ *Nova et Vetera*, 1938, p. 391.

Jacques Maritain et le procès des temps modernes

Jacques Maritain est notre contemporain : certains d'entre nous l'ont connu car, à la fin de sa vie, il s'était retiré et avait fait profession chez les Petits frères de Jésus et vivait à l'ombre du couvent des dominicains de Toulouse¹, dans les maisons plus que modestes des Petits frères. Qui aurait deviné, en cet homme de petite taille, marqué par les années mais au regard vif, peu pressé de parler, l'un des esprits les plus passionnément attaché à son temps mais aussi l'un des plus critiques. Si l'expression n'était pas trop familière, je dirais que Maritain a caressé son époque comme on caresse un animal familier, à rebrousse-poil : il a fait le procès des temps modernes.

L'enjeu

Ceux-ci commencent avec la Renaissance et la Réforme, lesquelles introduisent une rupture du moyen âge, préparée par les troubles et les malheurs des XIV^e et XV^e siècles après l'apogée des XII^e et XIII^e. L'unité de la chrétienté s'est brisée alors : à l'unité européenne où l'équilibre des pouvoirs était assuré par le Pape d'une part et les souverains locaux de l'autre fait suite l'équilibre des Etats qui, pour se protéger tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, se donnent un pouvoir despotique ; à la communion de la foi font suite le schisme et l'hérésie, conséquences de la rébellion de Luther ; à la synthèse philosophique et théologique représentée par les Sommes du moyen âge et la pensée de saint Thomas fait suite la revendication radicale de l'autonomie de la philosophie ; à l'humanisme théocentrique fait suite l'humanisme anthropocentrique au nom duquel l'homme seul est pris en considération comme origine et fin des choses.

¹ Cet article fut d'abord une conférence donnée lors de la 38^e rencontre de philosophie de l'Institut catholique de Toulouse (Faculté de philosophie), tenue les 28 et 29 mai 1988 sur le thème : la fin de la modernité.

Les acteurs

Luther, Machiavel et Descartes sont, au commencement des temps modernes, les personnages typiques de l'ère nouvelle, et leur pensée contient en germe les aspects caractéristiques des temps nouveaux ainsi que les abus auxquels elle a conduit. Maritain ne cesse de revenir à ces figures comme aux symboles de nos temps modernes, le XVIII^e siècle, siècle des Lumières et la période dominée par Hegel étant dans la suite et dans le développement de la pensée des XVI^e et XVII^e siècles. C'est à l'aube des temps modernes que retourne Maritain pour y découvrir, instruit par la connaissance de l'histoire postérieure, les prémices des développements actuels, selon un indice expliqué par John Henri Newman dans l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* que Maritain ne cite pas mais dont il applique de fait la cinquième note du développement de l'idée : l'anticipation de l'avenir. Qu'y a-t-il en germe en cette fin d'une époque et ce début d'une autre que furent les derniers temps du moyen âge puis la Renaissance du XVI^e siècle et la Réforme ?

Mutation et métamorphose

Voici comment Maritain repère le commencement de cette mutation :

« Le moyen âge était un âge humble et magnanime. Je dirai qu'à la fin de cette ère sacrale, l'homme a expérimenté non l'humilité mais l'humiliation. Tandis que de nouvelles forces s'éveillaient dans l'histoire, il se sentait accablé et écrasé par les vieilles structures d'une civilisation qui s'était conçue elle-même comme un château-fort de Dieu bâti sur la terre. A partir de la Renaissance, l'homme a entrepris de conquérir la conscience de sa propre dignité et d'établir celle-ci par le seul effort de sa raison, en se délivrant à la fois des vieilles structures du monde et de toutes les disciplines et autorités qui lui apparaissaient, au nom de Dieu, comme la clef de voûte de ces structures. »²

Cette page contient une idée chère à notre auteur qu'il vaut la peine d'examiner d'après les critères du développement de l'idée de Newman. Si tout à l'heure je faisais allusion à l'anticipation de l'avenir, note d'un vrai développement, pour comprendre la continuité qui lie notre temps à son

² « Nouvelle approche de Dieu », article écrit d'abord en anglais pendant la deuxième guerre mondiale puis traduit et publié en français dans *Raison et raisons*, Paris, Egloff, 1947, p. 179.

commencement, je voudrais maintenant, m'aidant toujours de Newman et suivant Maritain, reconnaître la métamorphose que représente la dissolution du moyen âge et sa résolution dans les temps qui l'ont suivie. Les temps modernes s'ouvrent par une revendication de la dignité de l'homme, de sa grandeur, de sa noblesse, de sa liberté, de son autonomie, de son esprit, de son intériorité. Que demander de mieux ? Cette revendication s'appuie sur une frustration, un mépris préalable qui correspondent à la fin du moyen âge.

« La créature veut bien être « méprisée » – c'est-à-dire tenue pour rien devant Dieu – par les saints, elle sait qu'ils lui rendent justice. Elle ne souffre pas d'être méprisée par des hommes de chair, qu'ils soient théologiens ou philosophes, hommes d'Eglise ou hommes d'Etat. Eh bien, elle s'est sentie méprisée à la fin du moyen âge, durant les longues misères du XV^e siècle, alors que la danse des morts passait à travers les imaginations, et que saint Vincent Ferrier annonçait la fin du monde, et qu'en même temps des structures nouvelles et vivaces, répondant à un type de culture tout différent et purement humain, cherchaient à se faire jour. La catastrophe du moyen âge ouvre ainsi le temps de l'humanisme moderne »³.

Ici les notes d'un vrai développement, selon Newman, ou, au contraire, d'une corruption peuvent être de quelque secours : en effet, ce changement, remarque Maritain dans *Antimoderne*, correspond à une altération ou génération substantielle selon Aristote, *metabolè eis allo genos*, changement de genre par lequel « les caractères qui sont dans le premier système un vice, une déformation, une altération, deviennent, dans le second système, loi, règle et propriété connaturelles, [...] *Corruptio unius generatio alterius*, »⁴ ce qui, selon Newman, correspond à l'abandon des deux premières notes d'un vrai développement, préservation du type et continuité des principes. Au contraire, en cette époque de transition, le type et les principes qui avaient caractérisé le moyen âge sont abandonnés : la décomposition qui s'en suit laisse place à une recomposition. Tandis que des caractères dominants s'effacent, d'autres qui étaient latents prennent la première place.

« Les notes de corruption qu'on peut relever dans la scolastique décadente, et avant tout dans l'occamisme, nominalisme, individua-

³ *Humanisme intégral*, Paris, 1936, nouvelle édition postérieure, Aubier Montaigne, p. 23 et Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, éditions universitaires, Fribourg, Suisse, éditions Saint-Paul, Paris, 1984, vol. VI, 1935-1938, p. 312.

⁴ *Antimoderne*, Paris, éditions de la revue des jeunes, 1922, p. 141 et *Œuvres complètes*, 1987, vol. II, 1920-1923, p. 1025.

lisme et mépris de la tradition, tendance au naturalisme, au subjectivisme, inaptitude à la métaphysique et orientation de l'intelligence vers la science des phénomènes, suivant la ligne du moindre effort, — toutes ces notes deviennent des propriétés distinctives et caractéristiques de la philosophie moderne.»⁵

Ainsi une synthèse nouvelle s'opère autour d'un principe nouveau, l'humanisme, l'homme, l'humain, un humain trop humain pourrait-on dire en plagiant Nietzsche et sans déformer la pensée de Maritain. Car l'avènement du moi, caractéristique selon lui de la révolte de Luther, l'autonomie et la suffisance de la raison aussi bien que le despotisme politique des Etats et les rapports de force, c'est-à-dire les rapports physiques et non plus les rapports inspirés par des considérations éthiques, spirituelles à l'intérieur des Etats comme des Etats les uns à l'égard des autres, illustrent le nouvel humanisme et ouvrent la voie à l'oubli de la transcendance, à l'oubli de l'être et à l'oubli de Dieu. Dieu et l'être sont traités par préterition. Sans doute ces oublis n'étaient pas inscrits dans la nécessité ni dans les intentions des acteurs de l'histoire. Ils se sont néanmoins produits. Comment cela ?

Machiavel

Réglons d'abord le problème de l'agir commun, du ou de la politique. Dans ce champ, le maître est Machiavel, « le grand hérésiarque politique des temps modernes »⁶ par qui sont justifiés aussi bien la *realpolitik* que le « politique d'abord » de Charles Maurras. Le réalisme de Machiavel est, selon Maritain, un pseudo-réalisme et « comporte une sorte d'athéisme dans l'existence temporelle »⁷. Sans doute « le primat de l'ordre spirituel continue d'être affirmé en théorie »⁸ mais dans la conduite des affaires, la politique tend à devenir à elle-même sa référence et à tout ordonner « même la vertu ou ses apparences, même le droit des gens et le respect qu'on lui manifeste en le tournant comme on peut, pour le succès final du Prince ou de l'Etat. Qu'il soit catholique ou protestant, le temporel est dominé effectivement par la pensée de Machiavel »⁹.

Cette tendance plus ou moins accentuée favorise une distorsion sinon une rupture entre la vie spirituelle et la vie pratique, soit que le spirituel

⁵ *id. ibid.* et *Œuvres complètes*, vol. II, p. 1025–1026.

⁶ *Humanisme intégral*, p. 218 et *Œuvres complètes*, vol. VI, p. 531.

⁷ *id.*, p. 230 et *Œuvres complètes*, vol. VI, p. 543.

⁸ *id.*, p. 161 et *Œuvres complètes*, vol. VI, p. 466.

⁹ *id.*, *ibid.*

soit défendu avec des énergies puissantes mais indignes de lui, soit qu'il soit contenu ou tende à l'être dans les limites du culte.

« Dans le domaine des mœurs, le renouveau catholique au XVII^e siècle, bien qu'il donne dans une élite de magnifiques fruits de sainteté, de pénitence et de vie intérieure, n'aboutit chez beaucoup de gens qu'à ce curieux concordat intime qui juxtapose à une foi encore vigoureuse, mais strictement limitée aux choses du culte et de la vertu de religion, un gouvernement de vie, un régime intellectuel et moral entièrement naturel et terrestre. Avec une candeur désarmante, on est catholique à l'église, et stoïcien, sceptique, épicurien dans le monde »¹⁰

Que l'on se reporte à l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*, de Pascal. Et même dans le champ de la vie spirituelle, la maxime jésuite ou prêtée à eux, « prier comme si tout dépendait de Dieu seul, agir comme si tout dépendait de l'homme seul »¹¹ n'est-elle pas l'expression de cette tension et ne conduit-elle pas à user jusqu'à l'extrême de tous les moyens humains même pour la cause de Dieu et à considérer la prière comme inopérante, inefficace et inutile, bref à perdre confiance en la Providence pour trop s'appuyer sur soi. Alors nous ne serions plus sous le régime spirituel du chrétien libre dans un monde où Dieu agit aussi librement mais au mieux sous le régime stoïcien de l'athlétisme de la vertu, expression qu'affectionne Maritain, au pire sous le régime de l'athéisme pratique du politique de Machiavel. Cet athéisme, quand il s'est couvert du nom de Dieu, est d'autant plus insupportable et a engendré comme son frère ennemi l'autre, celui qui ne craint pas de dire son nom et de décliner son identité pour libérer l'homme au moins du faux semblant de spirituel dont se recouvrait le premier. Voilà pour Machiavel et sa postérité.

Luther

Les griefs faits à Descartes par Maritain sont graves. Il faut pourtant les examiner et les exposer quitte à passer pour iconoclaste ou parricide à l'égard du père de la philosophie moderne. Ce dernier ne porte pas seul la responsabilité des déviations de la pensée ; il est à l'origine du mouvement, mais la force des idées engendre, selon Newman, ses propres développements inattendus et parfois monstrueux : un courant se constitue, alimenté à plusieurs sources. Ainsi Descartes a trouvé à ses côtés et avant lui Luther.

¹⁰ *Antimoderne*, p. 125 et *Œuvres complètes*, vol. II, pp. 1012–1013.

¹¹ *Humanisme intégral*, p. 162 et *Œuvres complètes*, vol. VI, p. 467.

Sans nous étendre de trop en un domaine qui est d'abord celui de la religion chrétienne, notons que Jacques Maritain crédite le réformateur allemand de l'avènement du moi, et partant, de l'isolement du moi, lequel devient centre unique de tout, impénétrable à la grâce puisque celle-ci ne peut que couvrir comme d'un manteau une nature à jamais corrompue par le péché. L'avènement du moi n'est-il pas une bonne chose ? Assurément ! Et pourtant le moi tout seul se réduit à l'individu et oublie ou perd son ouverture aux autres, bref il oublie qu'il est une personne. Nous sommes sur la pente de l'individualisme moderne. « Le moi de Luther », écrivait Moelher, le grand théologien catholique allemand du XIX^e siècle que cite Maritain, « était à son avis le centre autour duquel devait graviter toute l'humanité ; il se fit l'homme universel en qui tous devaient trouver leur modèle. Tranchons le mot, il se mit à la place de Jésus-Christ »¹². A son tour, Maurice Nédoncelle désigne une tendance forte du protestantisme lorsqu'il écrit sur « l'individualisme eschatologique de Bultmann »¹³. Or « le monde moderne confond simplement deux choses que la sagesse antique avait distinguées : il confond l'individualité et la personnalité »¹⁴. Il donne des droits à l'individu et méconnaît ceux de la personne qu'il laisse sans protection et sans défense en lui disant « Tu es un individu libre, défends-toi, sauve-toi tout seul ». C'est une civilisation homicide »¹⁵.

A vrai dire l'avènement du moi est un événement de la plus grande importance qui ouvre le champ de la conscience, de l'intériorité, de la subjectivité, de l'esprit. Au point de vue religieux, la découverte du moi en face de cet Autre qu'est Dieu, *myself and my Creator*, « moi-même et mon Créateur », cette découverte du jeune Newman à l'âge de quinze ans qui détermina sa première conversion, constitue peut-être l'essence de la religion, du lien de l'homme à Dieu. Mais qu'advient-il si Dieu est oublié ? Le moi se trouve plus seul que jamais : la découverte ou l'explicitation de la subjectivité est de première importance, mais considérée seule, elle peut devenir une vérité folle et, dans certains cas, une illusion.

Descartes

Au moi existentiel de Luther en sa situation dramatique et parfois tragique de pécheur couvert du manteau de la grâce du Christ, Descartes

¹² *Trois réformateurs*, Paris, Plon, 1925, p. 20 et *Œuvres complètes*, 1984, vol. III, 1924–1929, p. 446.

¹³ *Intersubjectivité et ontologie*, Louvain, Nauwelaerts, 1974, p. 349.

¹⁴ *Trois réformateurs*, p. 27 et *Œuvres complètes*, vol. III, p. 451.

¹⁵ *id.*, p. 30 et *Œuvres complètes*, vol. III, p. 453.

ajoute ou révèle l'autonomie radicale du sujet connaissant. Nouvelle découverte et point de départ ou de rebondissement de la pensée moderne mais au prix d'une double coupure et d'un renversement de l'ordre des connaissances.

Première coupure : de la tradition

Penser par soi-même est bien ; mais peut-on laisser de côté ce que d'autres ont pensé avant soi, c'est-à-dire la culture et la tradition qui sont ici une même réalité. L'éloge est décerné à Descartes par Malebranche.

«Ceux qui liront les ouvrages de ce savant homme se sentiront une secrète joie d'être nés dans un siècle et dans un pays assez heureux pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passés, parmi les païens, et dans les extrémités de la terre, parmi les barbares et les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité»¹⁶.

Mais qui est le barbare ? Maritain n'y va pas par quatre chemins : dans l'avant-propos d'*Antimoderne*, il écrit :

«S'il est vrai que selon la définition de Charles Maurras, la civilisation est un état dans lequel l'individu qui vient au monde trouve incomparablement plus qu'il n'apporte, il faut dire que le schisme moderne inauguré de fait, non d'intention, par les archaïsants de la Renaissance et de la Réforme, et plus consciemment par Descartes, est, en dépit des grands mots et des apparences du décor, une revendication pure et simple de barbarie»¹⁷.

Revendication de ne devoir qu'à soi sa connaissance au moins en son point de départ, le *cogito* cartésien n'est pas contesté en tant que tel par Maritain mais à cause de la coupure qu'il instaure ou prétend instaurer avec les données antérieures. Cette rupture jointe à la revendication du libre examen de Luther et au refus de l'autorité extérieure du magistère traditionnel au nom de l'autorité intérieure de la conscience amènera à la doctrine de l'immanence de toute connaissance à la raison et au refus de toute transcendance, qu'elle soit issue de la Révélation ou se donne seulement comme un dépassement de la raison. La porte est ouverte à l'immanentisme et à l'idéalisme que Hegel appelle le refus de l'extériorité catholique et qu'il salue ainsi : «C'est un grand entêtement, un entêtement qui fait honneur à l'homme, de ne vouloir rien reconnaître de ses sen-

¹⁶ Malebranche, préface à la *Recherche de la vérité*, cité par Maritain, *Antimoderne*, p. 131 et *Œuvres complètes*, vol. II, p. 1017.

¹⁷ *Antimoderne*, p. 19 et *Œuvres complètes*, vol. II, p. 931.

timents qui ne soit justifié par la pensée, et cet entêtement est caractéristique des temps modernes, c'est de surcroît le principe propre du protestantisme»¹⁸. Luther a vécu l'indépendance de la pensée dans la foi et dans le témoignage de l'Esprit. Hegel, lui, va beaucoup plus loin en donnant congé à toute transcendance et toute extériorité – il désignait par là avant tout les dogmes catholiques. Il a sans doute raison de noter que cette indépendance de la pensée est dérivée du libre examen et constitue le principe propre du protestantisme. Maritain, quant à lui, note que l'entreprise du libre examen, si elle est telle que Hegel l'a dit, renforce celle de Descartes et constitue complices le réformateur allemand et le philosophe français dans le même refus de «l'extériorité».

Deuxième coupure : de l'être

L'entreprise cartésienne fut menée au nom de la recherche de la vérité et pour dégager une méthode indubitable à cet effet, mais ce fut encore au prix d'une deuxième coupure, plus grave que la première car elle comprend une définition nouvelle de la vérité et un oubli de son corrélat naturel qui est l'être. La recherche de la vérité se confond avec celle de l'évidence, et son terme est l'idée claire et distincte : est vrai ce qui est évident. «Pour atteindre la vérité, écrit Malebranche, il suffit de se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en lui-même»¹⁹. C'est Bossuet qui, judicieusement, fait observer qu'équivaloir vérité et évidence peut conduire à l'abandon de toute objectivité. «Sous prétexte, dit Bossuet dans un texte célèbre (lettre au marquis d'Allemands, 21 mai 1687), qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, ce qui, réduit à certaines bornes, est très véritable, chacun se donne la liberté de dire : j'entends ceci, et je n'entends pas cela ; et sur ce seul fondement, on approuve ou rejette tout ce qu'on veut»²⁰. Descartes ne prévoyait pas que la dure discipline qu'il imposait à l'esprit en quête de vérité pourrait aboutir à son renfermement sur lui-même.

«Pratiquement, commente Maritain, l'évidence cartésienne devait substituer à la vérité mesurée sur l'être, la facilité rationnelle et la maniabilité des idées. La philosophie des Lumières, éclairant le ciel aux chandelles de l'Encyclopédie, continuera ainsi très naturellement la philosophie des idées claires.»²¹

¹⁸ *Principes de la philosophie du droit*, préface, p. XXIII, cité par Michel Gourinat, *De la philosophie*, Paris, Hachette Université, 1969, I, p. 142.

¹⁹ *Recherche de la vérité*, I, 1.

²⁰ cité par Maritain, *Trois réformateurs*, p. 108 et *Œuvres complètes*, vol. III, p. 507.

²¹ *id. ibid.*

C'est cette coupure avec l'être, conséquence de la définition cartésienne de la vérité et surtout de la méthode pour y parvenir, qu'il faut maintenant examiner car elle est, semble-t-il, le grief le plus grave adressé par Maritain à Descartes. Dans la tradition scolastique, dans la pensée de saint Thomas, la liberté, non pas le libre arbitre, est le pouvoir de se déterminer par soi-même, en vertu d'un principe intérieur à soi et non pas extérieur. Or le principe qui meut l'intelligence et constitue sa nature est l'aptitude à connaître l'être. Dès lors l'intelligence acquiert sa liberté en atteignant son objet, l'être. C'est cela la vérité, la liberté de l'intelligence, l'intelligence orientée vers son objet, l'être, accueillant et devenant son objet, « l'intelligence étant immatérielle peut devenir ainsi tout être, ... *fieri aliud in quantum aliud* »²². « Ce n'est pas dans la stérilité de l'absolue solitude, c'est dans la fécondité du contact avec l'être, c'est en recevant l'être, en se réglant et se mesurant sur l'être que l'esprit a sa liberté »²³. Or le point de départ de la philosophie de Descartes est un repli sur soi, un éloignement de l'objet spontané de la connaissance qui est pour nous autres hommes qui sommes la dernière des intelligences, le monde sensible. C'est au prix d'un effort surhumain, angélique dit Maritain, que Descartes conquiert ce à quoi il a commencé par tourner le dos en quête de certitude inébranlable ; mais ce repliement sur soi, si, de fait, il révèle la pensée à elle-même, annonce et même consomme le schisme de l'intelligence et de l'être. Ce faisant, il attribue à l'intelligence humaine le privilège de l'intelligence divine incréée, l'*aséité*. Maritain rappelle cette remarque d'Hamelin que l'innéité cartésienne « c'est l'indépendance, l'*aséité*, la suffisance de la pensée »²⁴. Cette prétention abusive de l'intelligence humaine à s'égaliser à l'intelligence divine et créatrice annonçait l'époque du rationalisme triomphant et malheureux où la pensée n'est plus réglée sur l'être mais l'être sur la pensée, « folie car la raison humaine n'a pas de contenu qu'elle n'ait reçu des choses »²⁵.

Ayant égalé son intelligence à celle de Dieu ou au moins à celle de l'ange par un péché d'angélisme qui confond la connaissance spécifique aux anges et celle des hommes, l'homme va-t-il se passer de Dieu ? Descartes n'a pas cette prétention, encore que Pascal la lui prête *de facto* sinon d'intention. « Je ne puis pardonner à Descartes : il voudrait bien, dans toute la philosophie, se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ;

²² *Antimoderne*, p. 99 et *Œuvres complètes*, vol. II, p. 994.

²³ *id.*, p. 100 et *id. ibid.*

²⁴ *Le système de Descartes*, p. 176, cité dans *Trois réformateurs*, p. 113, note (a) et *Œuvres complètes*, vol. III, p. 511.

²⁵ *Trois réformateurs*, p. 122 et *Œuvres complètes*, vol. III, p. 517.

après cela, il n'a plus que faire de Dieu.»²⁶ Maritain quant à lui parle plutôt d'un renversement de l'ordre de la connaissance humaine, qui aboutit au résultat que dénonçait Pascal, l'éviction de la métaphysique et de son objet, l'être et Dieu.

«Descartes a renversé l'ordre de la connaissance humaine, et fait de la Métaphysique une introduction à la Mécanique, à la Médecine et à la Morale, sur lesquelles désormais nous cueillons les fruits tonifiants du savoir. Dans l'ordre supérieur de la connaissance, la réforme cartésienne a donné l'irréversible stabilité des choses de l'esprit à l'attitude morale de la conversion vers les biens périssables. Voyez ce qu'est devenu depuis lors le grand nom de Science. Il ne s'applique plus guère aujourd'hui qu'à la connaissance de la matière, et la science par excellence est regardée par la plupart des penseurs modernes comme un objet de musée. Tournant le dos aux choses éternelles, la raison, dans le monde moderne, s'ordonne à la créature. Elle préfère la mathématique des phénomènes à la théologie, la science à la sagesse. De la montagne de son excellence, elle a aperçu tous les royaumes de l'univers matériel, et leur gloire, et elle descend vers eux pour les posséder.»²⁷

Appréciation et conclusion

Que conclure de ce réquisitoire ? S'il fallait résumer en une formule l'accusation portée par Jacques Maritain contre les temps modernes, j'avancerais qu'ils ont abouti à la faillite de l'humanisme anthropocentrique et je reprendrais volontiers la citation de l'article «Nouvelle approche de Dieu» où je l'ai laissée au début de ces pages.

«A partir de la Renaissance [...] il [l'homme] s'est isolé progressivement de Dieu ; Dieu, le Dieu céleste du christianisme, ou le Dieu immanent et évoluant du panthéisme, n'était que le suprême garant de notre grandeur et de notre pouvoir. Nous avons attendu le progrès et le bonheur de l'effort de l'Homme centré sur lui-même et mis à part de Dieu. Nous avons réalisé notre dignité ; nous sommes devenus les maîtres de la nature. Mais nous étions seuls. Cet âge a été un âge d'humanisme anthropocentrique. Il a débouché dans la dévastation de l'homme.»²⁸

Jacques Maritain est-il le seul dans le constat de cette dévastation de l'homme ? Je ne le crois pas ! Voici, par comparaison, écrite d'un horizon

²⁶ Cité par Marguerite Périer (L. 1001) et par M. Gourinat, *De la philosophie*, I, p. 124.

²⁷ *Trois réformateurs*, p. 117-118 et *Œuvres complètes*, vol. III, p. 513-514.

²⁸ *Raison et raisons*, p. 179.

de pensée apparemment différent mais peut-être assez proche réellement et bien après les œuvres de Maritain auxquelles je me suis référé, *Anti-moderne*, écrit en 1922, *Trois réformateurs*, en 1925, *Humanisme intégral*, en 1936, *Nouvelle approche de Dieu*, en 1945, la dernière page de l'ouvrage de Michel Foucault, *Les mots et les choses*.

« Une chose en tout cas est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage relativement restreint – la culture européenne depuis le XVI^e siècle – on peut être sûr que l'homme y est une invention récente. Ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé. En fait, parmi toutes les mutations qui ont affecté le savoir des choses et de leur ordre, le savoir des identités, des différences, des caractères, des équivalences, des mots, – bref au milieu de tous les épisodes de cette profonde histoire du Même – un seul, celui qui a commencé il y a un siècle et demi et qui peut-être est en train de se clore, a laissé apparaître la figure de l'homme. Et ce n'était point là libération d'une vieille inquiétude, passage à la conscience lumineuse d'un souci millénaire, accès à l'objectivité de ce qui longtemps était resté pris dans des croyances ou dans des philosophies : c'était l'effet d'un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée monte aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.

Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si, par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII^e siècle le sol de la pensée classique, – alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable »²⁹.

Le constat de Michel Foucault est un cri de détresse sinon de désespoir. Maritain, quant à lui, entretient et cultive la petite fleur espérance. S'il a secoué ses contemporains au point de se rendre impopulaire à ceux à qui il s'adressait en priorité, il nous laisse son message comme le cri du veilleur ou du prophète de la maison d'Israël, rempli de l'attente d'un jour nouveau. D'abord parce qu'il a reconnu et engrangé les valeurs apportées par les temps modernes, résumées par lui, au plan philosophique, en trois mots, liberté, intériorité, esprit, et exprimées au plan de la civilisation par l'essor immense des sciences expérimentales et des techniques qui en sont

²⁹ *Les mots et les choses*, une archéologie des sciences humaines, Paris, NRF Gallimard, 1966, p. 398.

résultées. Qui s'est préoccupé comme lui de l'état contemporain des sciences et de la nécessité pour le philosophe d'honorer ces découvertes par une réflexion qui soit une nouvelle et authentique philosophie de la nature? Ensuite parce qu'il appelle les philosophes et les chrétiens à assumer leur responsabilité.

A l'intention des philosophes et devant l'essor des sciences, il a écrit en 1914 ce texte publié dans *Antimoderne*.

« La scolastique, ici, doit d'une part élucider les principes des sciences et les résoudre en les principes suprêmes d'une métaphysique digne de ce nom, d'autre part purifier les sciences elles-mêmes de la métaphysique honteuse qui les imprègne trop souvent, et s'employer enfin, en reprenant tout de l'intérieur, à refondre progressivement l'immense quantité de faits et de matériaux amassés par elles dans une synthèse organique informée et vivifiée par les principes de la philosophie première : œuvre vaste et difficile, qui répond à une des plus pressantes nécessités de notre époque »³⁰.

Sur l'humanisme et à propos de la pensée comme de l'action humaines, il a appelé les croyants en priorité à considérer l'homme en son statut et sa dignité de créature pour élaborer un nouvel humanisme théocentrique.

« Si la civilisation doit être sauvée, le nouvel âge de civilisation sera un âge d'humanisme théocentrique. Aujourd'hui la dignité humaine est partout foulée aux pieds. Bien plus elle s'écroule du dedans, car dans la pure perspective de la science et de la technique, nous sommes bien désemparés pour découvrir les fondements rationnels de la dignité de la personne humaine et pour croire en elle. La tâche d'un nouvel âge de civilisation, qui n'est sans doute pas pour demain, mais peut-être pour après-demain, consistera à retrouver et à fonder de nouveau le sens de cette dignité, à réhabiliter l'homme : je veux dire en Dieu et par Dieu, non séparément de Dieu. Ce qui signifie une complète révolution spirituelle. Alors, toutes les conquêtes de l'époque précédente seront à la fois purifiées et sauvées, rachetées des erreurs de cette époque et transfigurées, portées à un nouvel épanouissement. Cet âge sera un âge de dignification de la créature, dans sa relation vivante avec le Créateur. [...] Il sera de nouveau un âge d'humilité et de magnanimité »³¹.

Pierre GAUTHIER

³⁰ *Antimoderne*, p. 116 et *Œuvres complètes*, vol. II, p. 1007.

³¹ *Raison et raisons*, p. 180.

La valeur des confessions de foi protestantes aux XVI^e et XVII^e siècles

La controverse entre catholiques et protestants a eu souvent pour objet l'autorité de l'Eglise comparée à celle de l'Ecriture. Ainsi Bossuet, dans les discussions qu'il eut avec le Pasteur Claude, essaie de montrer que, dans la pratique, les réformés abandonnent la règle de la *sola Scriptura* puisqu'ils ont rédigé des confessions de foi qui lient la conscience des fidèles.

Dans le dialogue œcuménique contemporain, les catholiques déclarent à leurs frères protestants que l'une des difficultés majeures consiste dans le fait que les Eglises de la Réforme ne reconnaissent plus comme obligatoires les confessions de foi des XVI^e et XVII^e siècles et surtout qu'elles ne souhaitent pas, pour la plupart, en rédiger de nouvelles. Par voie de conséquence, il n'est guère possible de discerner la position officielle des communautés ecclésiales, car, en principe, le théologien protestant n'engage que sa personne et non son Eglise.

Cette étude qui s'intéresse à des débats déjà anciens peut être l'occasion de quelque progrès dans le dialogue œcuménique contemporain, surtout au moment où la Commission de Foi et Constitution a mis au programme une étude sur la confession de la foi.

La question posée par Bossuet au Pasteur Claude

Dans la Conférence qui s'est déroulée entre Bossuet (1627–1704) et le Pasteur Claude (1619–1687) devant Mademoiselle de Duras désireuse de mieux connaître l'enseignement des Eglises catholique et protestante, la discussion eut, entre autres, pour objet l'autorité doctrinale du Synode de l'Eglise réformée de France.

Bossuet cite l'article 31 du chapitre V d'un livre sur la Discipline protestante. Il est écrit :

« Que les débats pour la doctrine seraient terminés par la parole de Dieu, s'il se peut, dans le consistoire ; sinon, que l'affaire serait portée au colloque, de là au synode provincial, et enfin au national, où l'entière et

finale résolution se ferait par la parole de Dieu, à laquelle, si on refusait d'acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu de ses erreurs, on serait retranché de l'Eglise »¹.

Bossuet tire cette conclusion : « Ce n'est donc pas, disais-je, à la seule parole de Dieu précisément comme telle qu'appartient l'entière et finale résolution, puisqu'après qu'elle est proposée l'appel est permis ; mais à la parole de Dieu, en tant qu'expliquée et interprétée par le dernier jugement de l'Eglise »².

Bossuet cite encore un autre texte tiré du Synode de Vitré. « Il contient la lettre d'envoi que font toutes les Eglises quand elles députent au synode national, en voici les termes :

« Nous promettons devant Dieu de nous soumettre à tout ce qui sera résolu en votre sainte assemblée, persuadés que nous sommes que Dieu y présidera, et vous conduira par son Saint-Esprit en toute vérité et équité par la règle de sa parole »³.

Et Bossuet de commenter : « Cette persuasion, disais-je, si elle est seulement fondée sur une présomption humaine, ne peut être la matière d'un serment si solennel, par lequel on jure de se soumettre à une résolution qu'on ne sait pas encore : elle ne peut donc être fondée que sur une promesse expresse que le Saint-Esprit présidera dans le dernier jugement de l'Eglise ; et les catholiques n'en disent pas davantage »⁴.

Ainsi, selon Bossuet, la doctrine protestante n'est pas cohérente. D'une part, elle rejette l'enseignement catholique sur l'infailibilité du Magistère et d'autre part, l'Eglise réformée recourt à une pratique synodale qui postule logiquement cette certitude : l'Esprit Saint préserve l'assemblée d'erreur dans l'interprétation de l'Ecriture.

La réponse du Pasteur Claude

Le Pasteur Claude ne peut pas reconnaître aux décisions doctrinales du Synode national une autorité infailible. S'il avait défendu ce point de vue, il aurait renoncé à l'un des principes essentiels de la Réforme. Mais à ses yeux, il faut accueillir avec confiance les décisions de l'Assemblée parce

¹ *Conférence avec M. Claude, ministre de Charenton, sur la matière de l'Eglise. Œuvres complètes*, Paris, Lille, Besançon, 1846, t. 8, p. 175, col. 1.

² *Ibidem*, p. 175, col. 1.

³ *Ibidem*, p. 175, col. 1-2.

⁴ *Ibidem*, p. 175, col. 2. Bossuet cite encore d'autres textes protestants, mais ils confirment simplement ceux que nous avons transcrits. Dans son *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverses*, Bossuet avait déjà cité ces documents protestants. Cf. *Œuvres complètes*, t. 7, p. 693-694.

que le chrétien ne doit pas douter de l'assistance du Saint-Esprit, même si la promesse divine faite à l'Eglise ne la préserve pas, à coup sûr, de toute erreur.

« On n'a pas de certitude de foi qu'une Assemblée ecclésiastique jugera droitement... mais... il faut pourtant toujours bien présumer d'une assemblée »⁵.

Claude précise encore que l'amour que l'on manifeste à ses frères dans la foi nous conduit à leur faire confiance. Et si l'on combat l'orgueil en nous, on se méfiera de notre jugement propre.

En effet, le Pasteur déclare au sujet des Assemblées ecclésiastiques qu'« il fallait distinguer un jugement de charité et d'humilité qui ne formait qu'une conclusion probable d'avec une persuasion d'infailibilité qui formait une conclusion nécessaire »⁶.

Enfin, le Synode national possède une représentativité beaucoup plus grande que les assemblées locales. Voilà pourquoi ses jugements possèdent cette autorité si grande qu'attestent les textes protestants cités par Bossuet :

« Il y a apparence que la recherche de la parole de Dieu... sera faite dans un Consistoire avec moins d'exactitude et de lumière que dans un Synode composé de tous les ministres »⁷.

Bossuet, évidemment, n'est pas satisfait par ces réponses. Il écrit en effet : « Ainsi, ce serment si sérieux et si solennel de tous nos réformés, et de leurs Eglises en corps, à leur Synode national, se réduit à cette proposition, qui ne serait au fond qu'un inutile compliment : *Nous jurons devant Dieu de nous soumettre à tout ce que vous déciderez, si vous décidez par sa parole, comme nous le présumons et nous l'espérons* »⁸.

Quel sens donner au verbe juger ?

Pour poursuivre notre étude, nous allons donner la parole à un Pasteur qui a exercé son ministère bien avant Claude et Bossuet. Il s'agit de Pierre Dumoulin (1568–1658).

Ce théologien protestant reconnaît que l'interprétation de l'Ecriture exige, de la part du chrétien, un jugement. Mais il propose une distinction

⁵ Réponse au livre de Monsieur l'Evesque de Meaux intitulé *Conférence avec M. Claude*. Charenton 1683, p. 416.

⁶ *Ibidem*, p. 424.

⁷ *Ibidem*, p. 410.

⁸ *Réflexions sur un écrit de M. Claude*. Œuvres, t. 8, p. 196, col. 1.

importante à ses yeux. Juger a souvent le sens de discerner : « Nous jugeons des viandes, non pour prescrire de lois, mais pour discerner ce qui est bon ». Et il renvoie à *I Cor* 10,15⁹.

Mais juger signifie aussi « prononcer des jugements avec autorité »¹⁰, par exemple comme le font les membres d'un parlement¹¹.

Ainsi, lorsque le protestant déclare que l'Écriture *juge* l'Eglise, il faut prendre le verbe au sens fort de soumettre la communauté des fidèles à l'*autorité* d'un jugement divin. Dumoulin propose aussi le verbe de *régler* :

« Que si ce titre du *juge* semble à nos adversaires ne devoir être attribué à l'Écriture... ne lui devraient-ils point leur refuser le titre de *règle*. Et c'est ce que nous demandons : assavoir que notre foi soit réglée par la seule parole de Dieu »¹².

Mais, nous l'avons déjà dit, le verbe *juger* signifie aussi *discerner*. Ainsi, grâce à l'action du Saint-Esprit, chaque baptisé est capable de discerner le sens de l'Écriture :

« Si par *juger* on entend *discerner* et *reconnaître*, en même façon qu'on juge les viandes par le goût, alors il est certain que chaque fidèle doit juger, c'est-à-dire discerner la parole de Dieu d'avec la parole des hommes »¹³.

Or, c'est dans le contexte de cette analyse de la signification du verbe *juger* que Dumoulin aborde la valeur des décisions doctrinales du Synode national. Un discernement de la Parole de Dieu se réalise, mais l'enseignement de l'Assemblée fait *autorité* dans l'Eglise, même s'il ne bénéficie pas de la grâce de l'infaillibilité.

Le jugement porté par le Synode « participe aux deux (significations) : lequel étant un jugement de discrétion a cependant quelque espèce d'autorité. Tel est le jugement de plusieurs pasteurs assemblés au Synode national ou provincial. Desquels néanmoins le jugement n'est point souverain, ains est sujet à être examiné par la Parole de Dieu : selon que les conciles postérieurs corrigent souvent les conciles précédents »¹⁴.

Ainsi, un accord se manifeste entre Claude et Dumoulin. Seule l'Écriture possède une autorité infaillible. Mais l'Eglise n'est pas privée de toute autorité du fait qu'elle ne bénéficie pas d'une assistance indéfectible.

⁹ *Bouclier de la foi ou défense de la confession de foi des Eglises réformées du Royaume de France. Contre les objections du Sr. Arnous Jésuite*, Sedan 1621, p. 23.

¹⁰ *Du juge des controverses, traité Auquel est défendue l'autorité et perfection de la Sainte Esriture contre les usurpations et accusations de l'Eglise Romaine*. Pierre Aubert, Genève 1631, p. 297.

¹¹ *Bouclier de la foi...*, p. 23.

¹² *Du juge des controverses...*, p. 250.

¹³ *Ibidem*, p. 299-300.

¹⁴ *Bouclier de la foi...*, p. 23-24.

Eglise, juge et partie ?

L'un des reproches majeurs que Dumoulin fait à l'Eglise catholique, c'est celui de ne pas vraiment accepter l'autorité de la Parole de Dieu. Il existe entre catholiques et protestants une contestation essentielle : Quelle est la règle de notre foi ? Or, écrit le Pasteur : « Combien que l'Eglise romaine soit partie en cette cause, si est-ce qu'elle veut en être juge souveraine et infaillible »¹⁵.

Il précise encore : « Même en sa question si l'Eglise est juge, elle veut être juge et veut qu'à elle appartienne de se prescrire à soi-même sa tâche et être juge souveraine de son propre devoir »¹⁶.

Nous l'avons vu, Dumoulin ne refuse pas à l'Eglise la capacité de discerner le sens de la Parole de Dieu, ni même le droit d'exercer une autorité sur les croyants. Mais ce Magistère ne peut être infaillible, car on doit réserver à la seule Ecriture la qualité de règle *ultime* de la foi chrétienne. C'est pourquoi l'enseignement ecclésial est *toujours* réformable.

« Il y a bien de la différence entre celui qui croit ne pas errer en quelque point et entre celui qui dit, je ne puis errer. Celui-là (le premier) soutient que sa créance est conforme à la règle de la Parole de Dieu ; mais cestui (le second) veut lui-même être la règle infaillible »¹⁷.

De fait, dans la polémique, Dumoulin établit souvent une antithèse massive entre l'autorité de l'Ecriture et celle de l'Eglise. Voici comment il résume la position catholique :

« C'est le langage ordinaire de nos adversaires que l'Eglise n'est pas sujette aux Ecritures et qu'elle doit avoir plus d'autorité envers nous que l'Ecriture. Et que l'Ecriture n'est pas la règle de foi de l'Eglise, ains que la foi de l'Eglise est la règle de l'Ecriture sainte »¹⁸.

Selon le Pasteur, la logique devrait conduire les catholiques à ne plus citer la Sainte Ecriture :

« Si l'Ecriture doit régler la foi de l'Eglise romaine, il s'ensuit que l'Ecriture doit avoir plus d'autorité que l'Eglise romaine, puisque l'Eglise romaine est astreinte à se régler par l'Ecriture. Mais si c'est la foi de l'Eglise romaine qui règle l'Ecriture, en vain nos adversaires en leurs sermons et en leurs écrits allèguent l'Ecriture, car ils allèguent une règle à laquelle ils ne sont pas astreints »¹⁹.

¹⁵ *Des traditions et de la perfection de l'Ecriture Sainte*, Genève 1632, p. 2.

¹⁶ *Ibidem*, p. 2.

¹⁷ *Du juge des controverses...*, p. 185.

¹⁸ *Ibidem*, p. 4.

¹⁹ *Ibidem*, p. 99–100.

Mais, selon Dumoulin, les catholiques proposent une distinction : « Nos adversaires... nous avertissent qu'ils reconnaissent l'autorité de l'Écriture être souveraine en elle-même, encore qu'ils ne la reconnaissent pas être souveraine au regard de nous. Car, disent-ils, ce n'est pas l'Eglise qui fait que les Écritures soient saintes et divines, mais elle fait qu'elles soient reconnues être saintes et divines et c'est l'autorité de l'Eglise qui fait que le peuple est obligé à recevoir les Écritures et qui leur donne autorité »²⁰.

Dumoulin manifeste qu'il n'est pas convaincu par cette explication en précisant : « Il est certain que l'autorité de l'Écriture considérée en elle-même, et non au regard de nous est une chimère et une chose qui n'est point. Car toute autorité est envers quelqu'un »²¹.

Et il ajoute encore : « Et quand on dit que *l'autorité de l'Eglise doit être plus grande envers nous que l'autorité de l'Écriture*, ces mots *envers nous* ne signifient autre chose que *envers l'Eglise*. Le sens est donc que cette proposition sera que *l'autorité doit être plus grande envers l'Eglise que l'autorité de l'Écriture* [ce] qui est une proposition ridicule et qui n'a point de sens »²².

Le Pasteur oublie que le mot Eglise, quand on parle de son autorité, désigne les détenteurs du Magistère. C'est pourquoi la position catholique lui paraît absurde.

En fait, dans la discussion sur les rapports entre l'autorité de la Bible et celle de l'Eglise, les catholiques estiment indispensable la distinction entre l'Écriture et son interprétation. L'Eglise exerce son autorité, non pas sur la Parole de Dieu, mais sur les *interprétations* que les chrétiens donnent de l'Écriture.

Bossuet l'explique avec clarté : « Les calvinistes se persuadent que cette doctrine que nous enseignons, de l'infailibilité de l'Eglise, tend à la faire juge souveraine même de l'Écriture divine ; mais ils sont bien éloignés de notre pensée. Je ne dispute point en ce lieu si l'Écriture sainte est claire ou obscure ; il me suffit que nous confessons tous d'un commun accord que c'est sur le sens de cette Écriture que toutes les questions ont été émues. Nous ne disons donc pas que l'Eglise soit juge de la parole de Dieu, mais nous assurons qu'elle est juge des diverses interprétations que les hommes donnent à la sainte parole de Dieu ; et que c'est à elle qu'il appartient, à cause de son autorité magistrale, de faire le discernement infailible entre la fausse explication et la véritable »²³.

²⁰ *Ibidem*, p. 83.

²¹ *Ibidem*, p. 84.

²² *Ibidem*, p. 101. C'est l'auteur qui a souligné.

²³ *Réfutation du catéchisme du Sieur Paul Ferry. Seconde vérité. Qu'il est impossible de se sauver en la Réformation prétendue*. Chapitre 4, Œuvres, t. 8, p. 156, col. 1-2.

Bossuet met l'accent, dans cette réponse, sur l'infaillibilité de l'Eglise. Mais, nous l'avons vu, Dumoulin et Claude reconnaissent que les synodes protestants sont capables de discerner le vrai sens de l'Ecriture, même si cette interprétation est toujours réformable.

Le Pasteur Dumoulin déclare : « Assujétir l'Eglise à la Parole de Dieu, ce n'est pas mépriser l'Eglise, mais lui représenter son devoir »²⁴. Belle affirmation que nous faisons nôtre aussi.

Le témoignage réciproque de l'Ecriture et de l'Eglise

Dumoulin entend des catholiques lui déclarer : « L'Eglise rend témoignage à l'Ecriture et l'Ecriture à l'Eglise ». Le Pasteur répond :

« Deux personnes se peuvent rendre témoignage réciproquement comme Jehan Baptiste a rendu témoignage à Jésus-Christ et Jésus-Christ à Jehan Baptiste. Je réponds que cela est vrai quand il est question de rendre simplement témoignage. Mais cela est impossible quand il s'agit de fonder ou donner autorité. Tout ainsi que si les murailles sont fondées sur le fondement et que le fondement soit fondé sur les murailles... L'autorité de Jehan Baptiste était fondée sur Jésus-Christ, mais l'autorité de Jésus-Christ n'était pas fondée sur Jehan Baptiste »²⁵.

Cependant, aux yeux du Pasteur, le ministère de l'Eglise est fondamental sur le plan pastoral. Elle témoigne de l'Evangile comme la Samaritaine a témoigné de Jésus-Christ²⁶. En effet, saint Jean nous rapporte que « beaucoup de Samaritains de cette ville avaient cru en lui (Jésus) à cause de la parole de la femme qui attestait » (*Jn* 4,39). Cependant, cette foi au Christ n'est qu'une première approche du Sauveur. La foi théologale, totalement certaine, repose sur la parole du Verbe incarné ; après le séjour de Jésus dans leur ville, les Samaritains déclarent : « Ce n'est plus seulement à cause de tes dires que nous croyons ; nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (*Jn* 4,42).

C'est en un sens pastoral que Dumoulin interprète le texte célèbre de saint Augustin²⁷ qu'il traduit ainsi : « Quant à moi n'eusse point cru à l'Evangile si l'autorité de l'Eglise ne m'eût ému »²⁸. Et le Pasteur de commenter : « Un fils peut dire : *Je ne craindrais point Dieu et ne croirais point à*

²⁴ *Du juge des controverses...*, p. 179.

²⁵ *Ibidem*, p. 72-73.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 258.

²⁷ *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, 5, 6. P.L. 42, 176.

²⁸ *Du juge des controverses...*, p. 266.

l'Evangile si l'autorité de mon père ne m'eût ému... Seulement il dit que Dieu s'est servi de ce moyen pour l'attirer à sa crainte »²⁹. En d'autres termes, Dumoulin ne veut pas que la foi repose sur l'autorité de l'Eglise qui, cependant, dans le plan divin, nous présente l'Ecriture, seule règle de foi.

Dans d'autres passages, le Pasteur réaffirme la valeur du témoignage de l'Eglise. Ainsi, à propos du canon des Ecritures, il déclare : « Faut donc savoir que l'Eglise atteste seulement que ces livres sont sacrés, mais ne leur donne pas autorité. Elle fait en cela office de témoin et non de juge. Et en déclarant que tels et tels livres sont divins et canoniques, elle se reconnaît leur être sujette »³⁰. Et plus loin, Dumoulin précise, à propos du témoignage de l'Eglise : « Un témoignage probable et humain »³¹.

La certitude divine de la foi est accordée au croyant par le témoignage intérieur de l'Esprit Saint : « Laquelle ferme persuasion l'Eglise ne donne pas : car elle ne donne pas la foi. Mais c'est Dieu qui, par son Esprit, donne efficace à cette sienne parole »³².

Dumoulin précise encore : « Pour reconnaître que l'Ecriture est un livre divin outre l'efficace de l'Esprit de Dieu, ... nous avons la majesté du style avec une pareille simplicité, la sainteté de ses enseignements, la vérité de tant de prophéties vérifiées par l'accomplissement »³³. Et c'est ainsi que, selon le Pasteur, « les livres de Judith, de Tobie, des Maccabées ne sont point paroles de Dieu, puisqu'ils fourmillent de mensonges »³⁴.

Bossuet manifeste qu'il ne faut opposer ni le témoignage, ni l'autorité de l'Ecriture et de l'Eglise ; ainsi il répond à l'objection protestante qui reproche au catholicisme d'être à la fois juge et partie.

« Qu'on ne nous reproche point ce cercle vicieux : l'Eglise nous fait croire l'Ecriture, l'Ecriture nous fait croire l'Eglise. Cela est vrai de part et d'autre à divers égards. L'Eglise et l'Ecriture sont tellement faites l'une pour l'autre, et s'assortissent l'une avec l'autre si parfaitement, qu'elles s'entresoutiennent comme les pierres d'une voûte et d'un édifice se tien-

²⁹ *Ibidem*, p. 267. Dumoulin nous offre un petit cours de grammaire latine. « Le style d'Augustin est à noter : il dit *credere* pour *credidisse* et *commoveret* pour *commuovisset* ».

³⁰ *Ibidem*, p. 256.

³¹ *Ibidem*, p. 258.

³² *Ibidem*, p. 258. Sur ce point, il n'existe pas de différend entre catholiques et protestants si on se situe au niveau de la foi vécue : l'adhésion du croyant à la Parole de Dieu requiert l'action intérieure du Saint-Esprit. Mais dans la Constitution du canon des Ecritures, le rôle de l'Eglise a été décisif ; elle a été l'instrument de l'Esprit pour le discernement des livres inspirés. Ce même discernement est requis dans l'interprétation de l'Ecriture.

³³ *Ibidem*, p. 288.

³⁴ *Ibidem*, p. 292. Le Pasteur songe certainement en outre aux témoignages sur la prière pour les morts (II *Mac* 12,38-46) et sur l'aumône instrument de pardon (*Tobie* 12,9).

nent mutuellement en état. Tout est plein, dans la nature, de pareils exemples. Je porte le bâton sur lequel je m'appuie; les chairs lient et couvrent les os qui les soutiennent; et tout s'aide mutuellement dans l'univers. Il en est ainsi de l'Eglise et de l'Ecriture. Il n'y avait qu'une Eglise, telle que Jésus-Christ l'a fondée, à qui on pût adresser une Ecriture telle que nous l'avons; c'est-à-dire qui osât promettre à l'Eglise, où cette Ecriture avait été faite, une éternelle durée. Si quelqu'un reçoit l'Ecriture, je lui prouverai l'Eglise; qu'il reconnaisse l'Eglise, par l'Eglise je lui prouverai l'Ecriture»³⁵.

On pourrait compléter l'enseignement de Bossuet par celui de Vatican I qui expose cette doctrine: A celui qui ne croit ni à l'Eglise ni à l'Ecriture, on peut lui montrer les signes de crédibilités que Dieu accorde à l'Eglise: «C'est à l'Eglise catholique seule que se réfèrent tous ces signes si nombreux et si admirables disposés par Dieu pour faire apparaître clairement la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Eglise, à cause de son admirable propagation, de son éminente sainteté, de son inépuisable fécondité en tous biens, à cause de son unité catholique et de sa solidité invincible, est, par elle-même, un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfutable de sa mission divine»³⁶.

Rédigé à Vatican II, ce texte aurait été nuancé. Car, de fait, les péchés des membres voilent en partie la richesse des dons accordés à l'Eglise³⁷. De plus, on aurait précisé: Ces dons sont accordés aussi aux Eglises chrétiennes non catholiques, dans la mesure de leur ecclésialité. Cependant, la doctrine de Vatican I demeure vraie, car l'histoire de l'Eglise ne peut pas s'expliquer par les seules lois de la sociologie religieuse contemporaine.

Le problème de la Tradition

La controverse relative à la règle de foi devait conduire à une discussion sur la Tradition. Dumoulin reconnaît que l'Ecriture a été transmise à l'Eglise et qu'elle doit être confiée à toutes les générations. En ce sens, le Pasteur confesse la nécessité de la Tradition:

«Ce mot de *Tradition* signifie une doctrine baillée de main en main par succession. Dont s'ensuit que l'Ecriture sainte, et la Loi de Dieu et l'Evangile sont Traditions.»³⁸

³⁵ *Réflexions sur un écrit de M. Claude*. Œuvres, t. 8, p. 206–207.

³⁶ Denzinger/Schön. n. 3013. Traduction Dumeige. *La foi catholique*, Paris 1961, n. 95.

³⁷ Cf. *Lumen gentium* n. 8. «L'Eglise... est donc à la fois sainte et appelée à se purifier».

³⁸ *Des Traditions et de la perfection de l'Ecriture Sainte*, p. 15.

Dumoulin précise encore : « L'Ecriture sainte est insuffisante pour nous instruire à salut, et néanmoins il faut qu'elle parvienne jusqu'à nous par le fil d'une tradition successive. Cette tradition n'ajoute rien à l'Ecriture, non plus que le canal n'ajoute rien à l'eau de la rivière »³⁹.

Mais le Pasteur reconnaît que le terme de tradition reçoit souvent chez les chrétiens un autre sens : « Mais la coutume a emporté que par ce mot de *Tradition* soit entendu quelque enseignement, ou règle, ou récit, ou cérémonie, matière du service de Dieu, non contenues ès Saintes Ecritures »⁴⁰.

La Tradition en ce sens est-elle rejetée par les protestants ? Non, répond le Pasteur, car, par exemple, littéralement, le Symbole des Apôtres, n'est pas transmis par l'Ecriture, mais comme la doctrine qu'il enseigne est contenue dans le Nouveau Testament, les réformés l'ont gardé avec soin.

« Nous n'entendons pas rejeter toute Tradition. Car s'il y a quelque Tradition qui n'ajoute rien à l'Ecriture, mais qui serve seulement à maintenir l'autorité et perfection de l'Ecriture, nous la recevons volontiers. Telle est la tradition que les livres du Vieil et du Nouveau Testament sont sacrés et canoniques. Car tant s'en faut que cette tradition ajoute à l'Ecriture qu'au contraire elle dit qu'il n'y faut rien ajouter. Aussi n'est-ce pas une tradition hors l'Ecriture, puisqu'elle naît et résulte de la perfection de l'Ecriture »⁴¹.

Dumoulin ajoute encore : « Nous n'entendons pas rejeter tous les mots qui ne se trouvent point en l'Ecriture pourvu que la chose s'y trouve en substance »⁴².

D'autre part, dans le domaine de la vie concrète de l'Eglise, Dumoulin accepte des coutumes qui ne sont pas contenues dans l'Ecriture, mais ne la contredisent pas : « Recevons-nous volontiers les Traditions non écrites qui ne concernent pas la doctrine, mais seulement la police extérieure ecclésiastique et l'ordre extérieur »⁴³.

Les réformés ont dû procéder à une œuvre critique en face des traditions catholiques. Quels principes les ont guidés ? Les voici : « C'est là notre créance, que les choses nécessaires à salut ne doivent pas être abolies pour les abus qui y peuvent survenir, mais il faut en ôter les abus et venir à la source de la Parole de Dieu. Mais quant aux choses non nécessaires...

³⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 17.

⁴¹ *Ibidem*, p. 17-18.

⁴² *Ibidem*, p. 19.

⁴³ *Ibidem*, p. 19.

quand la corruption s'y est mise... c'est prudemment fait de retrancher les occasions d'abus et de fermer entièrement cette porte au diable»⁴⁴.

Les remarques de Dumoulin sur la tradition de l'Écriture sont précieuses dans le dialogue œcuménique. Mais selon la doctrine catholique, la Tradition comprise comme étant l'incarnation de la Révélation dans la vie de l'Eglise (prédication, liturgie, institutions) est nécessaire pour une saine interprétation de l'Écriture. Dumoulin n'aurait donc pas admis cet enseignement du II^e Concile du Vatican : « L'Eglise ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation »⁴⁵.

De la controverse au dialogue

Revenons maintenant à la question précise de la valeur des confessions de foi protestantes. Bossuet, en controversiste, cherche à montrer que ses adversaires ont une position contradictoire.

D'une part, ils nient que l'Eglise ait reçu la promesse de ne pas errer dans la foi et d'autre part, ils rédigent des confessions de foi qui requièrent une adhésion si forte qu'elle doit être manifestée par un serment, ce qui aux yeux de Bossuet postule la croyance en l'infailibilité de l'Eglise.

« Pour faire cette promesse, et la confirmer par serment, il faut que l'assemblée à qui on la fait ait une promesse divine de l'assistance du Saint-Esprit, c'est-à-dire qu'elle soit infailible »⁴⁶.

Mais si Bossuet s'était inspiré par avance de l'esprit œcuménique tel que le II^e Concile du Vatican le recommande, il se serait d'abord réjoui d'une convergence avec les protestants. En effet, les Synodes réformés exercent de fait un magistère semblable à celui que nous reconnaissons dans notre Eglise lorsque le Pape et les évêques transmettent un enseignement qui lie les consciences sans être irréfutable. Le canon 752 du *Codex juris canonici* résume bien la nature de ce magistère que l'on peut appeler avec le Cardinal Journet secondaire ou canonique⁴⁷.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 284. L'auteur se monte très critique en face des grandioses cérémonies liturgiques. « L'ennemi de notre salut amuse les peuples par la splendeur des cérémonies, pendant qu'il asservit les consciences ». *Ibidem*, p. 20. Encore une citation : « L'homme naturellement aime mieux recréer ses sens qu'instruire son esprit ; et aime mieux des spectacles que des doctrines et des peintures que des enseignements et trouve moins de difficulté à former des pierres à l'image de l'homme qu'à réformer l'homme à l'image de Dieu ».

⁴⁵ Const. *Dei Verbum*, n. 9.

⁴⁶ *Réflexions sur un écrit de M. Claude*. Œuvres, t. 8, p. 197, col. 2.

⁴⁷ *Petit catéchisme sur l'Eglise*. Saint-Maurice, 1985, p. 14-15.

« Il faut accorder non pas un assentiment de foi, mais une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté à une doctrine que le Pontife Suprême ou le Collège des Evêques énonce en matière de foi ou de mœurs, même s'ils n'ont pas l'intention de la proclamer par un acte décisif; les fidèles veilleront donc à éviter ce qui ne concorde pas avec cette doctrine ».

Dumoulin a fait remarquer que, dans l'Eglise catholique, l'autorité de conciles locaux n'est pas la même que celle des conciles œcuméniques :

« Nos adversaires ne disent-ils pas que les Conciles particuliers peuvent errer; et toutefois, ils ne trouvent point étrange que les Eglises sujettes à ce Concile suivent le règlement de ce Concile jusqu'à ce que le Pape ou un autre Concile ait autrement décidé »⁴⁸.

Evouant le Synode de Dordrecht (1619), le Pasteur déclare : « Ce qui est conclu en tel Concile peut être revu et examiné par un autre. Cependant et jusqu'à ce qu'il soit autrement décidé, est défendu aux Pasteurs des Eglises d'enseigner autrement »⁴⁹.

Mais, nous l'avons vu, Bossuet objecte aux protestants : Vous vous obligez, par serment, d'être fidèles aux Synodes nationaux. La solennité de cet engagement postule logiquement la doctrine de l'infailibilité.

Nous ne croyons pas que l'objection soit décisive, car on peut bien promettre, par serment, d'adhérer à un enseignement réformable, c'est-à-dire pour toute la durée pendant laquelle la doctrine ne sera pas amendée. D'ailleurs, des conciles locaux, comme ceux d'Afrique, au temps de saint Augustin, recourent à la formule : *Anathema sit*, ce qui implique la grave sanction de l'excommunication.

Certes demeure cette question importante. L'autorité des Synodes nationaux défendue par Dumoulin et Claude suffit-elle à l'Eglise du Christ ?

Bossuet a bien vu que, dans une communauté ecclésiale qui rejette un magistère infailible, des fidèles pourront toujours prétendre que, sur tel point, ils comprennent l'Ecriture mieux qu'un synode.

Dans sa conférence avec le Pasteur Claude, Bossuet déclare : « J'avais donc raison de dire... qu'un particulier, une femme, un ignorant, quel qu'il soit, peut croire, et doit croire qu'il lui peut arriver d'entendre mieux la parole de Dieu que tout un concile, fût-il assemblé des quatre parties du monde et du milieu, et que tout le reste de l'Eglise. Oui, dit-il, il en est ainsi »⁵⁰.

⁴⁸ *Du juge des controverses...* p. 184.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 184.

⁵⁰ *Conférence avec M. Claude...* Œuvres, t. 8, p. 181, col. 2.

Le Pasteur Claude fait une concession qui, progressivement, aboutira à répandre dans le protestantisme la doctrine du « libre examen », surtout lorsque le libéralisme doctrinal mettra en doute l'inerrance de l'Écriture.

Bossuet montre le danger de la concession faite par le Pasteur Claude : « Comment évitez-vous les inconvénients des indépendants ; et quel moyen reste à l'Eglise d'empêcher qu'il n'y ait autant de religions, je ne dis pas qu'il y a de paroisses, mais de têtes ? Nous avons, dit-il, des synodes, qui sont des moyens d'empêcher de si grands maux, moyens non pas infaillibles, mais néanmoins utiles, ainsi que je l'ai dit. Car encore qu'un pasteur qui prêche ne soit pas infaillible ⁵¹, son ministère ne laisse pas d'être utile, parce qu'il indique la vérité. Or, une grande assemblée, composée de plus de personnes et plus de doctes, fera encore mieux cette indication » ⁵².

Recueillons le jugement de Claude. L'autorité du synode est *utile*. Nous avons établi un rapprochement entre l'autorité des assemblées synodales protestantes et celle du Magistère catholique réformable. On sait cependant que les réformés ne considèrent pas comment étant un sacrement l'imposition des mains par laquelle est conférée la consécration au ministère ecclésial. Au contraire, dans la tradition catholique et orthodoxe, la fonction d'enseigner, avec celle de sanctifier et de diriger le Peuple de Dieu repose sur le sacrement de l'ordre (cf. *Lumen gentium*, n. 21). Cette divergence nous conduit à nuancer le rapprochement que nous avons proposé.

La question de l'infaillibilité de l'Eglise

Les protestants du XVII^e siècle déclarent reconnaître l'action du Saint-Esprit dans les assemblées synodales puisqu'elles bénéficient de la grâce de pouvoir discerner le sens des Écritures. Mais lorsque les catholiques ajoutent que, dans des circonstances précises, ce discernement est infaillible, les réformés ont la conviction que leurs adversaires ne respectent pas la Parole de Dieu puisque, concrètement, le dernier mot n'est pas dit par l'Écriture, mais par l'interprétation de l'Eglise. Dans la logique de la

⁵¹ Dumoulin exalte le ministère en ces termes. Parlant des pasteurs, il écrit : « Dieu les a établis pour être comme sa bouche, hérauts de paix, annonciateurs de sa grâce, le sel de la terre, porteurs de la lumière, guettes établies sur sa maison ». Mais il précise : « Ces titres n'appartiennent qu'à ceux qui prêchent purement la doctrine de l'Evangile ». *Du juge des controverses...* p. 180.

⁵² *Conférence avec M. Claude...* Œuvres, t. 8, p. 181. col. 2.

position protestante, Dieu ne peut pas accorder la grâce de l'indéfectibilité à son Peuple, puisqu'il ne peut pas permettre que le jugement des hommes l'emporte sur le sien.

Dumoulin déclare en effet : « Le plus haut attentat que les hommes ... aient jamais entrepris est d'élever leur autorité par dessus celle des Ecritures et d'ôter à Dieu, parlant à nous par ses prophètes et Apôtres, la qualité du juge pour se l'attribuer »⁵³.

Le Pasteur ajoute qu'« en cette matière, l'évidence de la vérité et nos adversaires mêmes nous fournissent telle abondance de preuves que la peine n'est pas en l'invention, mais seulement au choix. Car quelqu'un pourrait-il manquer de matière quand il est question de comparer Dieu avec les hommes ? »⁵⁴.

Mais, selon la doctrine catholique, c'est le même Esprit qui a inspiré l'Ecriture et qui assiste indéfectiblement son Eglise. Il n'y a donc pas concurrence entre l'autorité des hommes et celle de Dieu. Selon la formule du Cardinal Journet, lorsque le Magistère définit un dogme, c'est la voix de l'*Epoux* que j'entends⁵⁵.

D'autre part, la formule : « L'Ecriture sainte est la seule règle de foi définitive » contient une ambiguïté : de fait, entre les Eglises, il existe des divergences concernant l'*interprétation* de l'Ecriture. Un texte exige toujours une exégèse⁵⁶. On revient à la position de Bossuet : Le Magistère n'est pas au-dessus de l'Ecriture, il ne juge que les interprétations que les chrétiens donnent de la Parole de Dieu.

Mais, finalement, quelle est la raison la plus décisive du refus, par le protestantisme, du Magistère infaillible ? Certainement, à ses yeux, l'existence, dans l'Eglise catholique, de dogmes contraires à l'Ecriture. On ne peut pas en même temps défendre la légitimité de l'œuvre des Réformateurs et confesser que l'Eglise en communion avec les évêques a reçu la grâce de l'indéfectibilité.

Mais dans la controverse on discute la portée de certains textes de l'Ecriture pour examiner s'ils fondent la conviction de l'infailibilité du Magistère. Ainsi Dumoulin évoque *Mat* 16,18. Jésus promet que les forces de l'Enfer ne prévaudront sur l'Eglise. Le Pasteur reprend l'exégèse fré-

⁵³ *Du juge des controverses...* p. 4.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁵ *Petit catéchisme sur l'Eglise*, p. 14.

⁵⁶ Il existe parfois des interprétations tellement opposées au sens clair des textes de l'Ecriture que, sans l'appui du Magistère, tout homme réfléchi doit les rejeter. De fait, les dogmes ne nous donnent pas habituellement l'exégèse de tel passage précis de la Bible, mais le sens global de la Révélation face au mystère. C'est dans cette tâche d'interprétation globale que le Magistère joue un rôle indispensable.

quente chez les Réformateurs. L'Eglise dont parle le Christ est celle « des élus desquels Jésus-Christ dit qu'ils ne peuvent être séduits »⁵⁷. C'est le thème de l'Eglise invisible des croyants.

Mais les catholiques citent volontiers la parole de Jésus adressée à Pierre en *Luc* 22,32 : « Moi j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères ». Dumoulin nous offre ce commentaire : « Par le mot *foi*, il (Jésus) n'entend point la *doctrine*, mais la fiance en Jésus-Christ. Et ... par ce mot défailir, il n'entend pas *errer en doctrine*, mais succomber entièrement sous la tentation »⁵⁸. Et il ajoute que le verbe : *affermis tes frères* désigne l'exhortation... à confirmer les autres par l'exemple de sa repentance et de sa persévérance »⁵⁹.

Ainsi le pasteur met tout l'accent sur la foi *vécue* par Pierre, et non sur sa foi confessée. Interprétation intéressante, mais trop étroite, car le reniement de Pierre repose non seulement sur son manque de courage, mais encore sur son refus de reconnaître le messianisme du « Serviteur de Jahvé » (cf. *Mat* 16,21-23). Pierre confirmera ses frères non seulement par son repentir mais par sa prédication du Christ mort et ressuscité.

La *I^{re} Epître à Timothée* 3,15 parle de « la maison de Dieu, qui est l'Eglise du Dieu vivant, colonne et soutien de la vérité ». Dumoulin commente : « Nos adversaires prennent pour une perfection infaillible de l'Eglise ce qui n'est qu'une description de son devoir »⁶⁰. N'est-il pas plus exact de comprendre dans ce texte l'affirmation en même temps d'un don et d'un devoir ? L'Eglise a reçu un trésor qu'elle doit faire fructifier (en allemand, *Gabe* et *Aufgabe*).

En exposant la doctrine catholique relative au Magistère infaillible, Bossuet emploie souvent une expression qui risque d'être mal comprise. Il déclare qu'il faut soumettre notre intelligence à l'obéissance de la foi *sans examiner*. Voudrait-il, par cette formule, enseigner que le chrétien n'a pas le droit de chercher comment la décision prise se rattache à la Révélation ? Non, car il réproche un examen qui met en doute la doctrine du magistère ; il critique la position protestante sur l'autorité toujours faillible des Synodes en disant : « On pourra toujours en venir à de nouveaux doutes, et toujours examiner, *après la dernière résolution*, comme on ferait après toutes les autres »⁶¹.

Bossuet précise encore : « Les principes de la nouvelle réforme n'ont pu changer la condition nécessaire de l'humanité, qui demande, pour empê-

⁵⁷ *Du juge des controverses...* p. 197.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 200.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 192.

⁶¹ *Réflexions sur un écrit de M. Claude*. Œuvres t. 8, p. 198.

cher les divisions et mettre les esprits en repos, une décision finale et indépendante de tout nouvel examen général et particulier»⁶².

Cependant, Bossuet aurait été plus clair s'il avait explicitement mentionné la différence de notre attitude en face d'un théologien et en présence d'une décision du Magistère soit réformable soit irréfutable.

Dans l'Encyclique *Humanae vitae*, Paul VI déclare : « Cet assentiment est dû, vous le savez, non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit-Saint dont les pasteurs de l'Eglise bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité »⁶³.

En d'autres termes, en écoutant un théologien, j'examine d'abord la valeur des arguments apportés. En présence du Magistère, je reconnais d'abord le charisme que lui accorde le Christ et secondement, j'étudie les motivations doctrinales qui accompagnent l'enseignement qui nous est transmis.

En guise de conclusion, nous devrions examiner de plus près la nature d'une confession de foi. Disons simplement qu'à nos yeux il est contradictoire de présenter comme objet du Magistère réformable un texte qui a l'intention de proclamer la foi de l'Eglise⁶⁴. En effet, lorsque l'Esprit Saint active en nous la vertu théologale de foi, note certitude repose sur la vérité divine ou, comme on dit souvent, sur l'autorité de Dieu se révélant aux hommes. Dès lors, l'enseignement auquel on adhère doit être préservé de toute erreur. Si ce n'est pas le cas, il nous est impossible d'entendre la voix de l'Epoux de l'Eglise, pour reprendre l'expression du Cardinal Journet. Les protestants des XVI^e et XVII^e siècles n'ont pas perçu cet aspect du mystère puisqu'à leurs yeux leurs confessions de foi ne bénéficiaient pas de l'assistance infaillible du Saint-Esprit. Toutefois ces documents révèlent une préoccupation authentique : présenter au monde,

⁶² *Ibidem*, p. 198, col. 1.

⁶³ *Documentation catholique*, 1968, n. 1523, col. 1456.

⁶⁴ On objectera que Paul VI, dans son Credo du 30 juin 1968, déclare que sa profession de foi n'est pas « une définition dogmatique proprement dite ». Il ajoute cependant qu'elle reprend en substance, avec quelques développements réclamés par les conditions spirituelles de notre temps, le Credo de Nicée, le Credo de l'immortelle tradition de la sainte Eglise de Dieu. La pensée du Pape est claire. Ce sont ces *quelques développements* que le Saint-Père n'a pas voulu définir de foi divine. Par exemple, tout le paragraphe intitulé *Royaume de Dieu et civilisation* est un résumé de l'enseignement du II^e Concile du Vatican qui n'a promulgué aucun nouveau dogme. Paul VI offre à Dieu un acte de foi divine lorsqu'il proclame que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, mais lorsqu'il précise que l'origine de l'Esprit a pour fondement l'amour mutuel des deux premières personnes de la Trinité, il ne prétend pas dogmatiser ce thème cher à la tradition de l'Occident, mais qu'aucun Concile œcuménique n'a défini jusqu'à ce jour. On trouve le Credo de Paul VI dans la *Documentation catholique*, 1968, n. 1521, col. 1250 et s.

d'une manière communautaire, le fruit de leur méditation de l'Écriture. La confession de foi devient aussi un instrument au service de l'unité ecclésiale ⁶⁵.

Villars-sur-Glâne

Georges BAVAUD

⁶⁵ Mentionnons encore un dernier aspect de la controverse. Dumoulin critique violemment les catholiques qui déclarent que, sans le Magistère, l'Écriture est « une règle muette et imparfaite, un nez de cire, une pierre de scandale ». *Du juge des controverses...*, p. 49. Il précise les graves conséquences de la théologie catholique : « Cette proposition : Que l'Eglise est juge souveraine et non l'Écriture, mène droit à l'athéisme et ne laisse rien de certain en la religion ». *Ibidem*, p. 110.

Bossuet explique en quel sens l'Écriture, contre l'intention de Dieu, peut devenir occasion de blessure pour l'homme. « L'Eglise nous donne-t-elle seulement l'Écriture en papier, l'écorce de la parole, le corps de la lettre ? Non sans doute ; elle nous donne l'esprit, c'est-à-dire le sens de l'Écriture : car nous donner l'Écriture sans le sens, c'est nous donner un corps, l'Écriture sans âme, et une lettre qui tue. L'Écriture sans sa légitime interprétation, l'Écriture déstituée de son sens naturel, c'est un couteau pour nous égorger. L'arien s'est coupé la gorge par cette Écriture mal entendue ; le nestorien se l'est coupée ; le pélagien se l'est coupée ». *Conférence avec M. Claude...* Œuvres, t. 8, p. 193, col. 2. Les formules de Bossuet pourraient être mal comprises. Le sens de la Bible n'est pas donné par l'Eglise. Il est immanent au texte, donc, de soi, accessible à un homme qui lit l'Écriture avec l'amour de la vérité. Mais le Magistère est nécessaire pour préserver la vraie interprétation de la Bible menacée par nos nombreux préjugés humains. Le climat de l'époque ne permettait pas un vrai dialogue puisque Dumoulin porte sur l'Eglise catholique un jugement extrêmement sévère. « La plus parfaite Eglise du monde est celle qui ressemble le moins à la Romaine et le bien qui lui défaut pourrait rendre une Eglise sainte en perfection ». *Du juge des controverses...* p. 541.

Tradition et connaissance chez Marcel Jousse

(L'ANTHROPOLOGIE DU GESTE)¹

Présentation

Le but des recherches de M. Jousse peut se définir comme la **justification de la Tradition de style oral** et la démonstration de sa capacité de transmettre la mémoire des choses et des événements tels qu'ils se sont réellement passés : en d'autres termes il s'agit d'infirmer la thèse selon laquelle le travail des rédacteurs aurait nécessairement pour résultat une interprétation masquant sous leur empreinte individuelle (ou même communautaire) les faits et les paroles originales.

M. Jousse fonde sa thèse sur la structure anthropologique même de l'homme : il montre comment la structure rythmique et formulaire des textes n'est que le reflet d'une semblable structure inscrite dans l'être humain et se manifestant dans ses gestes : de plus il tient que cette structure de l'homme correspond en réalité à la structure même du cosmos, à son mouvement et à son harmonie, dont l'homme n'est en définitive qu'un perpétuel Mimeur.

Les éléments fondamentaux de cette structure sont, selon M. Jousse :

Le Rythme : toute la réalité se présente à nous sous forme d'une interaction triphasée, dans la répétition incessante d'une *Action agissant sur une autre Action*. Tous les gestes de l'homme tendent à mimer ces innombrables actions en identifiant leurs gestes essentiels, ou Noms gestuels.

M. Jousse analyse le fonctionnement de ce mimisme rythmique dans le passage du geste à la parole, dans le mécanisme physique de l'instrument gestuel de la parole qu'est l'appareil laryngo-buccal et dans l'instrument mélodique qu'est la gorge.

Le Bilatéralisme : la structure binaire du corps humain est un fait reconnu et M. Jousse en retrouve les conséquences dans les images élé-

¹ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, Gallimard, 1974. Ce livre est le premier tome d'une trilogie dont les deux autres titres sont : *La Manducation de la Parole* et *Le Parlant, le Parler et le Souffle* (toujours chez Gallimard).

mentaires de l'expression (haut-bas, avant-arrière, etc.), il en souligne l'importance fondamentale pour la compréhension des *Parallélismes*, ainsi que la liaison au rythme dans les *Balancements* qui, en tant qu'adjuvants d'actions élémentaires de l'homme (bercement maternel, transport de poids...), sont à la base des images traditionnelles du langage pédagogique et scripturaire (Joug, Fardeau...).

Le Formulisme : la tendance humaine à cristalliser ses énoncés en formules stéréotypées et répétitives n'est pas vue par M. Jousse comme un procédé qui enfermerait la richesse de l'expression en une cage ou en une camisole de force lui ôtant la fécondité et la capacité de faire résonner toutes ses harmoniques, mais comme un «outil vivant», fondamental pour la significativité des traditions et, surtout, des liturgies. Il est un instrument indispensable pour transmettre un contenu sans risquer la perte de sens qu'entraînerait la dispersion de la forme.

La lecture du livre est rendue quelque peu rébarbative par le vocabulaire difficile, que souvent M. Jousse s'est créé personnellement, et par le ton emphatique, qui est justement le reflet du style oral, des cours dont le livre est la transcription.

Les expressions de Jousse et les problèmes posés par lui sont néanmoins d'un grand intérêt et j'essayerai de suivre le fil de sa pensée en analysant précisément les termes et les concepts principaux.

Mémorisation et Connaissance

Il me semble que la pensée de Jousse, du moins en son aspect emphatique, dépend d'une polémique contre Loisy² et les exégètes des «documents»: en ce sens il s'agit d'une redécouverte des mécanismes vivants de formation des Ecritures qui montrent la préoccupation des rédacteurs d'assurer la «tradition» (= transmission) des paroles plutôt que d'affirmer des vues ou interprétations personnelles.

De là dérive la concentration apparemment exclusive de la recherche sur les mécanismes d'appréhension et de transmission de la parole (geste, parole, écrit) et du milieu le plus favorable à cette transmission, le milieu paysan.

La grande question est de savoir si pour Jousse la mémorisation est un instrument pour transmettre une pensée ou si elle ne s'identifierait pas carrément à la pensée elle-même.³

² Il y a cinq allusions directes à Loisy dans le livre: pp. 104, 136, 240, 311, 344.

³ Comment, par exemple, interpréter le passage suivant: «En effet, le corps est globalement informé par le Mimisme irradiant, pris en conscience plus ou moins claire, et qui est ce qu'on a appelé la pensée» (p. 141).

La réponse est rendue difficile par l'ambiguïté du vocabulaire de Jousse qui ne laisse pas paraître avec certitude si les termes et définitions doivent s'appliquer à des mécanismes rédactionnels ou à des réalités ontologiques : en d'autres mots, on reste continuellement dans le doute sur le niveau épistémologique auquel Jousse se place : est-ce celui d'une *science empirique* (phénoménologie anthropologique) ou d'une *philosophie* (philosophie naturelle ou métaphysique anthropologique) ?⁴

La réponse à cette question serait d'autre part déterminante pour apprécier l'intérêt des affirmations de Jousse pour une *théorie de la formation des mythes* : la récitation et la répétition des récits, aidée de toute une panoplie de figures de style (parallélismes, allitérations...) a comme but intrinsèque de transmettre la mémoire d'événements ayant réellement eu lieu, ou de formuler des interprétations des événements historiques sous forme de récits plus ou moins « imaginaires » et plus ou moins « stéréotypes » ? Une *distinction entre tradition et mythe* (et prophétie ?) tiendrait compte d'une distinction entre *transmission* (ou *mémorisation*) et *interprétation* ainsi que d'une distinction entre *événement historique* et *archétype*.

Il faudra traquer la réponse à travers les concepts principaux élaborés par Jousse et les termes en lesquels ils s'expriment.

Le geste

Un terme qui me paraît central dans la vision jousienne bien qu'il ne paraisse que quatre fois dans le livre⁵ est celui de **nom gestuel** : et il manifeste déjà une ambiguïté entre essence et action, essence et manifestation :

«... chacun des êtres est aperçu et *mimé* comme une action, comme un geste qui lui est propre, qui lui est « essentiel ». Ce geste... devient pour ainsi dire son Nom... de là pourquoi on peut dire que le Nom est l'essence de la chose. C'est son action essentielle. » (page 52)

Sur la seule base de ces passages on n'arrive pas tout à fait à déterminer si, au-delà de la manifestation gestuelle, de l'action qui révèle un être, cet être est conçu comme existant indépendamment de sa manifestation ou s'il ne fait qu'un avec elle ; si le terme « essence » est utilisé en sens propre ou d'une façon pour ainsi dire hyperbolique.

⁴ Voir parmi d'autres, l'affirmation suivante (p. 51) : « Métaphysique et Anthropologie sont deux *méthodes* qui ne se contredisent pas, mais qui ne sont aucunement superposables. » (C'est moi qui souligne).

⁵ Pp. 52, 97, 142, 359.

D'ailleurs la conception du « geste » dépend elle-même d'une conception plus vaste qui englobe l'univers entier, exprimée dans la *loi de l'interaction universelle* :

« L'élément essentiel du Cosmos, c'est une Action qui agit sur une autre Action » (p. 46) :

S'agit-il d'une relativité universelle dans le sens qu'il n'existerait qu'un réseau de relations énergétiques plutôt qu'une multitude d'êtres subsistants ? ⁶

Or, cette interaction inconsciente se réverbère en interaction consciente dans l'homme, dont la vie est le Mimisme et dont le « Geste propositionnel », qui rejoue les interactions cosmiques, se présente comme **« l'élément de base de la pensée humaine »** (p. 17) : dans cette expression s'annonce une autre ambiguïté entre le verbe mental et la parole exprimée, entre intelligence et langage : est-ce que le « langage » *transmet* l'intelligence ou la *constitue* ? ⁷

Il faudrait comprendre l'exacte signification qu'a pour Jousse l'expression : **« L'homme pense avec tout son corps »** (voir pp. 17 et 30). Par opposition à la seule considération de la *bouche*, et donc du langage parlé, elle aurait pour sens de récupérer la significativité du langage gestuel : et on pourrait dire la même chose quand il s'agit d'un problème d'*expression*. ⁸ Nous nous tiendrions alors rigoureusement dans le cadre d'une physiologie du langage. Mais les mêmes expressions s'appliquent à d'autres réalités, approchées, semble-t-il, selon le même point de vue physiologi-

⁶ « Il n'y a pas de force, d'énergie, ou si l'on veut, de complexe énergétique séparé. Toujours ce complexe interagit sous la forme triphasée : Agent-agissant-Agi. » (p. 47)

Est-ce là un langage de science physique, d'herméneutique ou de métaphysique ?

⁷ Y aurait-il éventuellement une similitude avec certains aspects du « pensiero debole », dans son attitude devant l'être :

« ... un essere che non si dà più nel tono perentorio del Grund, o del pensiero del pensiero, o dello spirito assoluto, ma che dissolve la sua presenza-assenza nei reticoli di una società trasformata sempre più in un sensibilissimo organismo di comunicazione » (G. Vattimo, *La crisi dell'umanesimo*, Perugia 1982, p. 156).

Est-ce une simple théorie de la société ou implique-t-elle une conception relationnelle de l'être même qui ne serait qu'interaction ? Pour sa part Jousse définit l'homme ainsi :

« ... L'Anthropos est un animal interactionnellement mineur. C'est-à-dire que seul l'Homme « intelli » les interactions du réel. Là-dessus, pourront venir se jouer les affectivités, les sensibilités. Mais le caractère spécifique de l'homme consiste à intelliger les Interactions du réel. Il nous faut toujours partir de l'Interaction. Nous ne sommes en réalité que des récepteurs d'Interactions. » (p. 55)

⁸ « ... l'Anthropos ne s'exprime pas seulement avec la bouche, mais avec son corps tout entier. » p. 205

que, telles que le *rêve*⁹ ou la *mémorisation*¹⁰ : or, l'utilisation en ce contexte du terme de « pensée » paraît effacer la frontière entre pensée et langage, entre physique et métaphysique. Qu'en est-il d'ailleurs de l'idée même de pensée ?

La pensée

Le dernier texte cité en note enregistre un glissement de terminologie entre « mémoire » et « pensée » : signe d'une intention de limiter le discours scientifique aux « mécanismes » de l'appréhension et de l'expression ou indice d'une exclusion de toute possibilité de discours concernant la pensée en tant que telle ?

Tout d'abord il faut dire que **le problème principal semble être pour Jousse celui de l'origine plus que de la nature de la pensée**¹¹ : est-ce un renvoi à la doctrine aristotélicienne de la « tabula rasa » ? En tant que toute connaissance nous vient des sens, l'analyse du fonctionnement de ceux-ci ne met pas nécessairement en cause le discours sur la nature de la pensée, et le problème de la connaissance est envisagé alors exclusivement du point de vue linguistique :

« Le problème de la connaissance... est au fond le problème de la connaissance des gestes de l'homme. » (p. 216)

Le danger reste celui d'un certain réductionnisme, dont il faut juger par l'examen d'autres notions, telles que « conscience », « abstraction », et par l'importance des considérations de Jousse sur le « concrétisme » ou *spontanéité* des gestes humains en milieu « traditionnel », c'est-à-dire paysan.

⁹ « A cause de notre difficulté d'analyse, nous avons mis l'accent sur le rêve oculaire qui est le plus fréquent étant donné notre hyperesthésie des mécanismes oculaires. De là pourquoi, chez nous, le rêve est à peu près synonyme de vision. Mais le rêve n'est pas plus rejeu oculaire qu'il n'est rejeu corporel, rejeu manuel, rejeu auditif, rejeu pituitaire ou papillaire... En réalité, nous rêvons avec tout notre corps. » (p. 64)

¹⁰ « ... le corps est globalement informé par le Mimisme irradiant, pris en conscience plus ou moins claire, et qui est ce qu'on a appelé la pensée. C'est précisément le phasisme mimismologique qui m'a permis d'approfondir « Rythme et Pensée » ou mieux « Rythme et Mémoire » dans l'Anthropos global. D'où la règle d'or de la mémoire que nous avons mise en plein relief : l'Anthropos mémorise avec tout son corps. » p. 141

¹¹ « En pédagogie, le geste est pris comme base : « Jeu et éducation ». En linguistique, tout a été repris en fonction du Geste pour l'origine du langage et de l'écriture. Dans l'origine de la pensée : « La Pensée, c'est le Geste ». Nous n'avons pas d'idées pures. « Toute conscience est gestuelle. Tout jugement est interaction » (p. 128).

La volonté

Pour comprendre le rapport entre spontanéité et conscience il est bon d'examiner les expressions par lesquelles Jousse décrit les manifestations de la volonté : celle-ci étant comprise comme le pouvoir de dominer les mécanismes du mimisme :

« L'Anthropos normal, c'est celui qui tend à la prise de conscience de ses mécanismes spontanés pour pouvoir les orienter et les diriger. C'est ce qu'on appelle la volonté. » (p. 66)

Cette *maîtrise des mécanismes* est fondée encore une fois sur une apparente réduction de l'homme à ses mouvements gestuels : c'est dans un contexte dont l'enjeu est fondamental, celui de l'Eucharistie (et en polémique avec la conception « magique » de Loisy) que Jousse écrit :

« L'Anthropos a trouvé là le secret de créer « comme si ». Impuissance de créer sans matière, puissance de recréer avec une matière. Mais il faut pour cela qu'il ait le Mimème en lui. L'Homme ne peut pas créer au sens plein du mot. Il ne peut qu'être un rejoueur, un découvreur ou bien un combinateur. Il ne sera jamais créateur. » (p. 104)

Il semble que la conscience ne soit que le fondement de cette capacité de mettre en branle ou d'arrêter les mécanismes spontanés de l'homme : capacité qui suggère à Jousse d'étonnants paradoxes et des définitions qui me paraissent renforcer l'impression de *réductionnisme gestuel*, telle la suivante qui en résume plusieurs :

« L'Imitation, c'est la prise en maîtrise, en volonté, en direction, des mécanismes spontanés du Mimisme. » (p. 58)¹²

La notion d'*automatisme* semble avoir chez Jousse une importance fondamentale et elle n'est pas sans rappeler l'aspect impersonnel de l'« écriture automatique », réalité qui s'impose à l'homme de l'extérieur (ou par sa structure même) avec un certain mécanisme :

« Nous sommes faits surtout de mécanismes qui « sont agis ». ... nos gestes ... se font mieux quand ils se font automatiquement. La conscience peut gêner le jeu. » (p. 67)

¹² « La Simulation, c'est toujours l'Imitation, mais une Imitation à deux faces : en ce sens que l'individu joue extérieurement un mécanisme macroscopique différent de son mécanisme intérieur. ... Le mensonge est le grand chef-d'œuvre de l'humanité. » (p. 59)

« ... chez certains, l'automatisme arrive à être dominé par un dirigisme transcendantal. C'est le génie. » (p. 65)

« La prise de Conscience des Mimèmes peut aller jusqu'à l'obsession anormale, mais aussi jusqu'au surnormal. C'est le mécanisme du découvreur. » (p. 67)

Spontanéité et nature

La recherche du point où l'expression se greffe sur les choses conduit l'observation et le raisonnement de M. Jousse vers le surgissement spontané du langage en milieu naturel, qu'il pense cueillir dans le milieu paysan, conservateur des gestes primordiaux. La proximité du milieu paysan à celui de l'origine de la création est une sorte de mythe que Jousse cultive avec ardeur et qu'il rend fascinant par de très belles pages sur la fonction « transmettante » des mères paysannes.¹³

La « nostalgie des origines » qui semble habiter M. Jousse le conduit à des identifications dont il n'est pas toujours aisé de mesurer la portée : les termes de « vie spontanée », « nature », « mécanisme primordial », sont utilisés d'une façon qui laisse soupçonner une valeur de synonymes et qui trahit un pessimisme profond sur les réalités du progrès, linguistique ou intellectuel, de la culture. Il est vrai qu'il est difficile de faire la part des exigences de la polémique.¹⁴

Sa position se révèle peut-être avec plus de netteté en rapport avec la question encore débattue parmi les historiens des religions et de la pensée primitive, de la distinction entre la pensée « primitive » ou pré-logique et la pensée « moderne » ou logique, et du jugement respectif à porter sur ces deux étapes de la culture : la « continuité » que Jousse affirme entre ces deux états de la pensée n'est pas celle de Maritain qui reconnaît leurs valeurs propres sans pour autant nier le progrès qui a marqué le passage de la première à la seconde ; la valorisation de l'état « primitif », ou plutôt « spontané », de la culture paysanne amène apparemment Jousse à une surévaluation nostalgique de cette étape de la culture.¹⁵ La perte de mémoire de certains

¹³ « Pour mieux comprendre, il va falloir que nous forcions, pour ainsi dire, l'accès du « Paradis » primordial, ce primordial laboratoire paysan d'Anthropologie mimismologique. » (p. 167)

Voir aussi la note 1) à la même page, ainsi que ses pages sur le « Bercement maternel formateur » (307 sv.).

¹⁴ L'idée de nature semble être statique chez Jousse et en exclure le finalisme :

« On prétend trop volontiers que c'est à force de victoire sur la nature qu'on arrive à se réaliser, voire à se dépasser. Je ne le crois pas. Je crois qu'il y a un tréfonds fondamental qui, une fois banni, amène des démontages. » (p. 215)

Tout ce que l'homme doit faire est de se couler dans le grand *mécanisme* du langage gestuel réel qui se joue à travers lui et malgré lui (cf. p. 180).

¹⁵ Cf. p. 216. Il semblerait d'autre part que M. Jousse ne craigne pas d'exprimer cette proximité de l'état spontané à la nature en des termes qui paraissent presque matérialistes :

« Il faut, de toute nécessité, que nous mettions le côté biologique de la pensée humaine en plein relief. » (p. 253)

phénomènes culturels du passé est vue par lui comme une perte inexorable (ce qu'elle est certainement d'un point de vue humain et s'agissant de valeurs humaines historiques), qui suggère tout de même une vision du cours de l'histoire tenant plutôt du « progrès par substitution » (que Jousse ne tiendrait précisément pas pour un vrai progrès, ce qui est juste d'ailleurs dans la perspective des sciences humaines) que du « progrès par approfondissement ». ¹⁶ L'histoire de la culture devrait ainsi se résumer et se limiter à la transmission (tradition) de la situation originale :

« L'homme est une tradition éphémère des jeux du Mimisme, comme l'humanité est une tradition perdurable de ces jeux individuels, indéfiniment variés et rectifiés. » (p. 71)

Du concrétisme à l'abstraction

La notion d'*abstraction*, cette notion décisive pour la définition de la Pensée, est chez Jousse aussi utilisée en perspective apparemment mécaniste ou matérielle, ce qui est rendu plus évident par la notion complémentaire de *concrétisme* : cette dernière est d'abord reliée à l'état du langage qui a précédé l'écriture et qui rappelle le « langage muet » de G.B. Vico, langage par gestes ou par « choses », précédant même les images et les hiéroglyphes. ¹⁷ Elle veut signifier la *fidélité dans la répétition* des actions rythmées de l'univers (les « interactions cosmologiques »), fidélité qui se retrouve bien plus dans les gestes primordiaux que dans les mots de l'écriture ou du langage.

Particulièrement révélatrice est dans ce sens l'acceptation dans laquelle Jousse prend le terme d'« abstraction » qui n'est pas la formulation des universels et des espèces générales par l'esprit, mais à l'inverse une *réduction* de la globalité à une partialité, qui peut elle-même rester fidèle au

¹⁶ Cf. p. 350. On partagera certainement la nostalgie des grands faits de culture ayant disparu, mais on ne se sent pas pour autant obligé de gommer l'histoire pour retrouver une plus grande pureté de la nature humaine dans une espèce d'éternel retour aux origines !

¹⁷ A propos des « primitifs » Jousse écrit :

« ... on s'aperçoit qu'on a affaire à d'inépuisables savants « en choses ». Ils ne pensent pas en syllogismes, comme nous. Ils pensent concret. Ils pensent choses. » (p. 82)

Et Vico (Scienza Nuova) :

« ... langage muet (Vico l'appelle aussi « langage naturel ») par gestes ou choses (« corpi ») qui avaient des relations naturelles aux idées qu'ils voulaient signifier. » (Je traduis de l'édition Riccardo Ricciardi, Milano – Napoli, 1953, p. 388.)

modèle ou bien l'obscurcir¹⁸ : ce qui est « abstrait » est une particularité de l'objet qu'il représente.

Concrétisme

L'accent mis par Jousse sur le Geste et qui est l'essence de ce qu'il appelle le « Concrétisme » peut toutefois nous rendre attentifs à ce qu'on a appelé le « *référant premier* » du texte, à ce « fait » ou « acte » qui a été la source de l'énonciation première et qu'il est probablement correct de rechercher au niveau anthropologique, biologique, du langage, avant qu'une première « inculturation » ne l'ait fait jouer dans un rite social ou religieux. Et à condition de ne pas s'y arrêter comme à la signification définitive du langage et du métalangage.

Il peut nous rendre conscients aussi que toute parole ne tient pas seulement sa naissance d'un geste mais qu'en définitive elle se termine aussi dans un nouveau geste, dans une action provoquée, commandée, requise par la parole elle-même : il n'y a pas de « parole » sans qu'un comportement ne la suive. Il n'y a pas d'énonciation sans acte énoncé, il n'y a pas d'acte sans but (niveau « perlocutionnaire » du langage).

Un domaine sur lequel M. Jousse insiste souvent avec chaleur et dans lequel sa notion de concrétisme pourrait être d'une importance décisive est celui de *l'activité pédagogique*, dans le sens que méthodologiquement le geste serait un adjuvant déterminant pour l'appréhension du sens des mots. Très suggestives sont en ce sens ses pages sur le « bercement maternel » comme origine et transmission des balancements et parallélismes de la récitation.¹⁹

Parallèlement à la fonction pédagogique, l'attention au geste peut enrichir, évidemment, la *fonction liturgique*, où il est tout naturellement chez lui.²⁰ Dans ce domaine il y aura avantage à distinguer le « geste naturel »

¹⁸ « ... la mise par écrit de ces expressions peut demeurer concrète ou s'algebrosier. Dans l'un et l'autre cas, elle est « abstraite » en ce sens qu'elle est « partie » d'un tout. » (p. 109)

« Un objet est d'autant mieux connu que nous avons « tiré hors de » cet objet, le plus possible de ce qu'il possède comme gestes. » (p. 110)

¹⁹ « Mâriâm, la Mère », pp. 293–295 ; « Le bercement maternel formateur », pp. 307–311.

²⁰ Voir par ex. le passage suivant qui, avec d'autres, pose quand même le problème de savoir si la redécouverte du geste fondateur réalise pour M. Jousse un réel renouvellement de ce geste ou seulement une plus complète retransmission :

« Nous ne savons plus à quel point nos liturgies vont profond dans la nature de l'homme. La vraie liturgie se fait par le dedans et ne doit pas être une série de gestes plaqués du dehors dans un but esthétique. Nos gestes nous paraissent vides à présent parce que nous ne voyons

qui aura donné naissance au mot, du contexte gestuel représenté par l'utilisation culturelle, sociale ou religieuse, dans un rite ou mythe qui en constitue déjà une première transposition ou actualisation mais qui lui donne aussi son premier véritable « sens », en fait un « signe » et non pas un acte matériel et purement fonctionnel : et je ne suis pas sûr que M. Jousse ait bien mis en évidence cette liaison nécessaire pour la significativité du geste : la fonction du geste qui serait de mimer les interactions inconscientes de l'Univers me semble insuffisante tant qu'on n'a pas explicité la signification de la « conscience » comme donneur de sens, comme faisant signe à quelque chose dont l'altérité se définit non seulement par rapport au geste lui-même, mais aussi par rapport à l'« interaction » dont il serait le « décalque ».

C'est par ailleurs la séparation du geste et de son sens « culturel », le retour à une fonction purement matérielle, fonctionnelle, phonétique et conventionnelle du langage, qui provoque cet état auquel M. Jousse donne le nom d'« algébrose » et qui est l'exact contraire du « concrétisme ».

Algébrose

Cette notion signifie l'état en lequel se trouvent les mots (ou les gestes) quand, après leur « ab-straction », leur ex-traction à partir de l'interaction originelle, ils ont perdu le lien qui les rattachait à celle-ci et ont pris une valeur en quelque sorte conventionnelle, sans rapport avec la signification de départ ²¹.

Mais alors l'antidote à l'algébrose semble devoir se chercher dans l'accompagnement de la parole par le geste, dans l'accompagnement de l'écrit par le son, à condition que celui-ci soit aussi mimique ²².

C'est en ce sens qu'il faut comprendre le dépassement de l'onomatopée, car ce qui est recherché n'est pas le son qui est à l'origine du mot, mais l'action qui est à l'origine de l'expression corporelle tout entière ²³.

plus qu'esthétique et symbole dans ce qui était fondamentalement Vie et qui le demeure profondément. Nous avons à retrouver le sens du Mimodrame « explicatif primordial... » (p. 103)

²¹ La différence entre abstraction et algébrose est importante pour la compréhension des deux termes (cf. page 109) :

« Il faut donc opposer « concrétisme » à « algébrose » et non pas « concrétisme » à « abstraction ». Toute expression humaine est nécessairement abstraite. Elle est donc ou une Abstraction concrète ou une Abstraction algébrosée. Notons que l'algébrose ne peut pas jouer tant qu'on reste collé aux choses. Elle ne peut jouer que dans l'ex-pression et la communication. »

²² Voir le paragraphe « écho du réel sonore » p. 117 s.

²³ Voir plusieurs passages aux pp. 114, 118, 168.

Tradition et connaissance

La question fondamentale dans tout cela reste la suivante : les principes affirmés par Jousse s'appliquent-ils à l'analyse des techniques de rédaction et de transmission ou veulent-ils affirmer qu'il n'y a rien en dehors de la « tradition » et qu'elle coïncide avec la connaissance ?

Nous avons déjà vu la forme exclusive que prennent certaines affirmations sur l'essence de l'homme comme « transmetteur » ; dans cette activité l'homme semble d'ailleurs assumer une fonction presque impersonnelle qui se limite à mettre au point des mécanismes de mémorisation derrière lesquels il est appelé à s'effacer ²⁴ : effacement qui prend aussi la forme chez Jousse d'un certain agacement pour ce qu'il appelle « gargarisation esthétique » (p. 151) et qu'il oppose à « mémorisation utilitaire » en soulignant la fonction exclusivement transmettante du langage. Que devient en tout cela la connaissance ?

« L'homme ne connaît que ce qu'il reçoit en lui-même et ce qu'il rejoue. C'est le mécanisme de la Connaissance par nos gestes de rejeu » (p. 55) :

il semble y avoir chez Jousse une réutilisation au plan empirique de définitions originairement élaborées au plan métaphysique ; un autre exemple :

« Le Mimeur devient en quelque sorte l'être mimé et connu dans ses gestes... »,

où on reconnaîtra le « Connaissant qui devient intentionnellement la chose connue » ! L'utilisation constante de cette transposition que nous avons vue dans tous les exemples et notions examinées, laisse deviner une attitude intellectuelle qui nierait comme privée de sens la question même des rapports entre connaissance et expression :

« Il y a une mémoire des gestes. Il n'y a pas une mémoire des « idées ». Les idées ne sont que le rejeu conscient des gestes intussusceptionnés... Parler d'idées c'est faire intervenir indûment un mécanisme platonicien là où nous avons à observer un jeu du Composé humain. » (p. 63)

Et le recours continu au terme de « mécanisme » ne semble pas être innocent mais dériver d'une conception de l'homme essentiellement axée

²⁴ « Aussi les transmetteurs des Traditions... se sont-ils ingéniés... à découvrir et utiliser tous les éléments d'automatisme, toutes les forces anthropologiques d'automatisme possibles qui peuvent concourir à ce que tout marche sans eux, mieux qu'avec eux. » (p. 68)

Quel peut être alors le rôle, s'il y en a un, de l'interprétation ?

sur l'action et donc sur une analyse de ses modes et moyens plutôt que sur la capacité de l'homme d'atteindre par mode de connaissance des objets qui lui soient extérieurs :

« Nous ne pourrons jamais connaître ce qui est totalement en dehors de nous. » (p. 55)

Tout ce qui est à notre portée est l'action et de l'esprit lui-même ne pourra être connu que ce qui constitue son mode d'action :

« Nous ne nions pas l'élément qu'on dit « spirituel » mais cet élément spirituel ne pourra agir que dans la mesure où il aura un outil gestuel. » (p. 58)

Où l'on voit le refus de se prononcer sur tout ce qui ne serait pas une question de mode d'action : attitude correcte du point de vue d'une science empirique mais il semble que l'attitude pratique de Jousse finisse par être non le choix méthodologique de la perspective empirique mais le scepticisme sur toute autre perspective :

« Dans l'origine de la pensée : « La Pensée, c'est le geste. » Nous n'avons pas d'idées pures. « Toute conscience est gestuelle. Tout jugement est interaction. » » (p. 128)

La pensée devient alors un cumul matériel de gestes transmis, écourté des gestes que les substitutions ont oblitérés.

Traduction

C'est dans les problèmes de forme et de rédaction que les positions de M. Jousse semblent devoir être mieux utilisables. En effet son souci premier est de reconstruire la plénitude de signification originaires des mots, en la recherchant dans leurs relations aux gestes primordiaux desquels ils sont sortis et aux choses concrètes qui leur ont servi d'images et desquelles toute « traduction » est d'abord « décalque »²⁵.

Une application que Jousse fait de sa méthode à la traduction du « souffle » selon qu'il s'agit du souffle de la gorge (organe de la parole, cf. p. 163) ou du souffle du nez (signe de la vie, cf. p. 135) illustre bien l'utilité de cette approche pour retrouver le sens plénier d'une expression,

²⁵ P. 249 (et cf. aussi p. 352) :

« La difficulté est grande de traduire d'un milieu ethnique dans un autre milieu ethnique, parce que nous n'avons pas les mêmes choses. Ou si nous avons les mêmes choses, nous n'avons pas mis l'accent sur les mêmes choses. »

surtout s'agissant d'une expression fondée sur des images. Le problème est qu'il n'est pas certain que tout retour en arrière soit synonyme d'une meilleure compréhension, comme dans le cas des Noms Trinitaires ²⁶ : on ne voit pas, à vrai dire, l'avantage de parler de «Souffle» plutôt que d'«Esprit» ou de «Parler» plutôt que de «Verbe» : le changement de contexte ethnique (qui est aussi contexte sapientiel), peut non seulement oblitérer le sens mais aussi l'enrichir. La condition de vérité de toute traduction (et de toute interprétation) devrait être la capacité de tenir les deux bouts de l'histoire du sens : le contexte de l'origine et le contexte de l'application actualisée.

Déjà au plan de l'interprétation on peut se demander dans quelle mesure la recherche de l'origine peut être nécessaire : les choses s'expliquent par leur origine, par leurs virtualités, ou par ce qu'elles sont devenues, par la vie en laquelle elles se sont actualisées ? Leur histoire, leurs origines, ou du moins ce qui n'en était pas un élément caduc, ne sont-elles pas sous-jacentes à leur compréhension actuelle, n'en portent-elles pas le poids à la place qu'elles ont pris dans une nouvelle étape de l'histoire humaine ? Faut-il «revenir aux origines» quand les origines elles-mêmes nous suivent ?

Conclusion

Finalement, l'apport le plus fécond des thèses de M. Jousse me semble avoir été la mise en valeur de certaines structures de la réalité et de l'homme qui rendent compte des figures de style qui leur correspondent dans le texte littéraire et qu'il montre par là comme étant le fruit non d'une gratuite «invention», mais de l'utilisation consciente de la part des rédacteurs des lois nécessaires et donc nécessairement signifiantes, de l'expression humaine.

En particulier M. Jousse est remonté au *bilatéralisme* structurel de l'homme, qui dans le mouvement se traduit en *balancement*, dont prend son origine le rythme du parallélisme binaire (ou ternaire, qui respecte la présence d'un terme intermédiaire dans l'interaction du réel : Agent-Agissant-Agi) du sens ; la répétition des balancements engendre les *formules* dont la fonction n'est pas de rétrécir la vérité, mais de la rendre saisissable et transmissible.

²⁶ « De même, si l'on nous présente la suite, logiquement imbriquée, du Parlant, du Parler et du Souffle, nous en saisissons d'emblée l'imbrication gestuelle. Cette logique gestuelle et concrète se disloque si les trois noms nous sont traduits par des mots algébrosés : Parlant, Verbe, et Esprit. » (p. 359)

Il est vrai que Jousse semble s'être intéressé à ces phénomènes uniquement en tant qu'aides à la mémorisation et tradition, mais en montrant leur enracinement dans la nature humaine il les a légitimés d'une telle façon qu'il devient naturel de s'y appuyer aussi pour le travail de l'interprétation.

On pourrait alors essayer de résumer, en une liste certainement non exhaustive, les enseignements que l'on peut tirer des thèses de M. Jousse.

1) Un premier enseignement pourrait être d'avoir rappelé pour une culture de la liberté qui recherche de plus en plus la «liberté de» toute contrainte, que **la spontanéité elle-même est structurée** : en effet, la manifestation de l'homme, soit qu'elle s'appuie sur la conformation physiologique de celui-ci, soit qu'elle s'appuie sur l'essence «énergétique» de l'univers, utilise forcément, dans ses gestes et dans son expression, des moyens qui lui sont donnés, qui sont primordiaux, qui font partie de l'homme même et qui, d'une certaine façon, constituent son essence.

Et ce fait, qui est d'expérience au niveau empirique, peut aider aussi, au niveau métaphysique ou moral, à accepter l'harmonieuse cohabitation de la «libre spontanéité» de l'esprit, dans son activité d'intelligence et de volonté, avec un univers de «structures», de formes, existant en lui et en dehors de lui : structures qui ne lui font point obstacle, mais qui, au contraire, sont précisément ce qui permet à l'esprit de l'homme d'effectuer ses «gestes» significatifs, d'être «concret», de vivre.

2) Un deuxième enseignement, parallèle au premier, est d'avoir montré que **la fixité des formes n'est pas l'emprisonnement de la vérité**, mais le support à partir duquel la vérité a une chance de se manifester. En effet la signification ne se construit pas sur l'oblitération du passé, sur la nouveauté absolue, mais sur la variation : ce sont les changements de contexte, les remplacements d'un mot, les comparaisons, qui à partir d'une forme donnée et de la mémoire dont elle est porteuse, font avancer le sens dans une direction qui reste claire et compréhensible.

3) Un troisième enseignement concernera certainement les exégètes et confortera les fidèles de la «lectio divina» : **la fonction des formules stéréotypées, des genres littéraires et des figures de style en général** n'est pas de cacher les événements tels qu'ils se sont passés, ou les paroles telles qu'elles ont été prononcées, mais d'assurer leur fidèle transmission, en les enchâssant dans des ostensoirs qui les garantissent contre toute intervention arbitraire.

Le travail des rédacteurs, qu'il soit celui d'un individu ou d'une communauté, se révèle ainsi non pas comme l'imposition d'un «point de vue»

particulier mais comme la présentation amoureuse de vérités dont le passé est soigneusement conservé et la vie future toujours garantie grâce à la proximité transparente des origines.

4) Un quatrième enseignement, enfin, sera d'avoir souligné **l'inséparabilité des facultés de l'homme** : le sens se perd quand les relations entre les différentes manifestations de l'homme sont coupées. Au fond, il suffirait de remplacer le mot « corps » dans les affirmations de M. Jousse par le mot « personne » pour justifier son insistance à rappeler qu'il ne suffit pas de faire un travail d'analyse logique pour comprendre le sens du langage : toute la « corporéité », la réalité de la personne humaine se trouve engagée dans sa parole, qu'elle lui donne son sens ou qu'elle en nourrisse son action.

Ernesto Rossi DI MONTELERA

Nicodème

ou

L'invitation à renaître

JN 3.1–21

Au seuil de l'Evangile, Jean présente Jésus entouré d'une escorte de témoins. Devant, le précurseur. Puis viennent les premiers disciples, Pierre, André, Philippe et Nathanaël. *Venir à Jésus*, c'est la définition même du disciple, l'image la plus concrète qui le caractérise.

Un nouveau personnage paraît au chapitre 3, Nicodème. Jean évoquera deux fois encore la figure de Nicodème dans son Evangile, et il le typera toujours comme celui qui est venu vers Jésus: au chapitre 7.50–53: *Mais l'un d'entre les pharisiens, Nicodème qui naguère était allé trouver Jésus...* et à la croix, chapitre 19.38–39: *Nicodème vint aussi, lui qui naguère était allé trouver Jésus au cours de la nuit...* Si la nuit est le temps de la discrétion, elle est aussi, pour quelqu'un qui travaille, le temps du silence, de l'étude de la Parole et de la prière. Nicodème n'est pas un pusillanime, mais un juif pieux en quête de vérité (*Jn* 3), qui agit selon sa conscience (*Jn* 7) et finit par servir Jésus-Christ en honorant son corps avec de la myrrhe et de l'aloès (*Jn* 19). L'entretien que lui accorde Jésus est exemplaire pour qui cherche à aller vers Jésus. Qu'implique *aller vers Jésus* pour Nicodème et pour chaque chrétien?

1. *Celui qui croyait savoir*

Les hommes du premier siècle finissant, à qui s'adressait l'évangéliste Jean, souffraient, comme nous, d'un certain affaiblissement de l'énergie spirituelle: beaucoup cependant avaient faim de certitudes, d'une parole de vie dans leur monde ébranlé. Nicodème est de ceux-là: un homme de bonne volonté, présenté non seulement comme juif, mais comme pharisien et notable parmi eux, vraisemblablement membre du sanhédrin, le grand-conseil juif. Frappé par les signes accomplis par Jésus, il s'adresse à lui comme à un collègue éminent. L'appelant *rabbi* et *maître*, il le consulte dans l'espoir d'obtenir quelque complément ou couronnement de sa sagesse. Et c'est sa première méprise: il croit qu'une confirmation de son savoir, de sa science, va le conduire à la vie.

Après deux signes, Cana et la purification du Temple, et avant l'entretien avec Nicodème, Jean introduit 3 versets pour marquer l'écart qui sépare la foi véritable

du goût du merveilleux ou de la prétention humaine à mettre la main sur le religieux. *Jn 2.23–25: Beaucoup crurent en son nom à la vue des signes qu'il opérait. Mais Jésus, lui, ne croyait pas en eux car il les connaissait tous, et il n'avait nul besoin qu'on lui rendît témoignage au sujet de l'homme: il savait, quant à lui, ce qu'il y a dans l'homme.*

Nous savons... Naïvement, Nicodème fait montre de sa compétence. Mais la foi à laquelle appelle Jésus n'est pas une simple connaissance qui s'ajouterait à d'autres. Le Royaume de Dieu ne s'acquiert pas au prix d'une instruction supplémentaire. L'exégèse elle-même ne donne pas automatiquement accès à la révélation de Jésus. Signe et savoir sont en deça de la foi.

En saluant Jésus comme un maître venu de la part de Dieu, Nicodème ne devine rien encore de son origine et de sa mission véritable, qui viennent d'en haut et sont divines. Ce notable demandera plus loin: «*Comment cela peut-il se faire?*» Et Jésus répondra: «*Tu es maître en Israël et tu n'as pas la connaissance de ces choses!*» Ce récit oppose ainsi aux certitudes que nous voudrions maîtriser, une sagesse qui se rit de nos évidences. «Se rit»: l'expression qui convient à cette page d'Évangile toute empreinte d'humour. Savoir, oser rire de soi pour recevoir Dieu! Car il s'agit de recevoir quelqu'un. Le savoir à lui seul, quand il s'agit de la personne, est réducteur et peut faire du vis-à-vis, du visage un objet et altérer la relation.

Jésus coupe donc court au compliment de Nicodème: *En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître de nouveau (d'en haut), nul ne peut voir le Royaume de Dieu.* Dans les synoptiques, la conversion désigne souvent la condition d'accès de l'homme au Royaume: «*Convertissez-vous et croyez à la bonne nouvelle.*» Chez Jean, la conversion désigne la révolution même que Dieu opère par la fondation du Royaume. Nicodème sollicite un progrès spirituel: Jésus signifie d'emblée qu'à l'heure de la venue du Royaume, une nouvelle naissance s'impose. Il faut franchir un gué.

Devant ce défi de la foi, allons-nous rire de Jésus ou sourire de nous-mêmes? Nicodème ironise. *Comment un homme pourrait-il naître s'il est vieux? Pourrait-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et naître?* En ironisant, il manque d'humour. Sa vue est trop courte. Ce qui est impensable, il faut parfois simplement le penser autrement. On ne saurait mesurer les réalités divines aux seules normes humaines, limiter aux possibilités de notre univers les capacités d'action de Dieu.

2. Naître d'en haut, qu'est-ce à dire?

Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit. Il vous faut naître d'en haut. Aurions-nous donc à naître à Dieu? Noël n'est pas derrière, mais devant nous. Dieu est Dieu, et nous demeurons en notre humanité, mais avec la possibilité d'accéder, de naître à une nouvelle vie, de quitter les idoles pour découvrir l'identité de celui qui se donne à découvrir à travers Jésus. Ce visage du Père nous humanise.

Les modalités de ce passage sont offertes gratuitement; dès lors il faut les recevoir, et tel est l'œuvre du baptême et de la foi: *nul, s'il ne naît d'eau et d'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.* Le Baptiste avait désigné Jésus comme celui qui

baptise dans l'Esprit Saint (Jn 1.32–33). L'allusion baptismale est manifeste dans ce texte, et le rôle de l'Esprit est de rendre effective cette renaissance.

Le terme *Royaume de Dieu* est rare dans l'Évangile de Jean qui parle de vie ou vie éternelle. L'adjectif *éternel* n'indique pas la durée indéfinie de cette vie, mais sa qualité : vie différente de la vie ordinaire, vie vécue en la présence et l'amitié de Dieu, vie qui, parce qu'elle est celle même de Dieu, ne peut jamais connaître la mort. L'inouï de l'Évangile, c'est ce don futur qui devient réalité présente par la venue du Christ et l'avènement de l'Esprit.

Jésus a la vie, ou mieux, il est la vie (Jn 1.4, 5.26, 11.25, 14.6). Aussi peut-il la donner. Le signe qui représente et opère cette naissance, c'est le baptême. Jean mesure la nouveauté radicale de cette révélation. Pour nous aider à l'accueillir, il reprend la petite et très belle parabole du vent : *Jean 3.9 : Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit*. Pour l'israélite, le vent demeure un phénomène plein de mystère, qui relève de la puissance créatrice de Dieu. Jean ne dit pas qu'on reconnaît l'Esprit-Vent à ses œuvres, ni que l'Esprit se communique à qui il veut. Mais tout comme le vent mystérieux, l'Esprit existe, bien qu'on ne puisse expliquer ni son existence, ni son activité.

A Nicodème de recevoir ce mystère : *ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit*. Il n'y a chez Jean nul mépris de l'humaine condition. Témoin, cet autre tableau de l'Évangile : *Lorsque la femme enfante, elle est dans l'affliction puisque son heure est venue ; mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, elle ne se souvient plus de son accablement, elle est tout à la joie d'avoir mis un homme au monde* (Jn 16.21). L'évangéliste estime la vie humaine. *Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils, son unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle* (Jn 3.16).

3. *La foi, une décision devant Jésus « élevé ».*

Pour Jean, il n'est d'autre chemin pour naître que celui de la foi. Pour vivre de vie, pour vivre la vie éternelle, dès maintenant, prudenices et calculs sont dérisoires. Il faut devenir croyant. L'évangéliste recense plusieurs formulations sur la nature de la foi : *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ* (Jn 17.3). Ou encore, *Celui qui écoute ma parole et croit en celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle ; il ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie* (Jn 5.24). Ecouter Jésus et croire en celui qui l'a envoyé, qu'est-ce à dire ?

Jean ne s'embarrasse pas de descriptions psychologiques. Croire, c'est dire oui à la vie telle que Jésus l'a manifestée. Elle se concentre dans un événement unique : l'élévation de Jésus. L'image conjoint, unit vendredi-saint et pâque, crucifixion et ascension. La mort sur la croix est offre de salut, la résurrection œuvre de révélation du Fils. *Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut que le Fils de l'homme soit élevé afin que quiconque croit ait, en lui, la vie éternelle* (Jn 3.14–15). Tel est le dessein du Père.

Les Juifs – tous ceux qui résistent devant l'exigence de cette renaissance – ne pouvaient le comprendre. Ils ont mis en branle le processus qui a conduit Jésus à l'élévation, sans se rendre compte que celui qu'ils mettaient à mort était source de

vie jusque dans sa mort. C'est paradoxal dans l'histoire humaine, qu'une personne dépossédée de tout, devienne le sauveur de tous ! L'amour est don. *D'amour il n'y a pas de plus grand que de donner sa vie*. Quand on n'a plus rien, il reste soi à donner, et c'est l'essentiel et le mystère et la grandeur de l'existence humaine.

Faut-il le dire ? Ce qui sauvait les Hébreux au désert, ce n'était pas la magie d'un serpent d'airain, mais le regard de repentance et de foi confiante en Yahvé dont ce symbole était l'occasion.

Le regard vers la croix exigé du croyant n'est pas exaltation de la souffrance, et moins encore complicité avec le bourreau. Il est regard d'une personne debout, compatissante et responsable. *Près de la croix de Jésus se tenait debout sa mère Marie, la sœur de sa mère, et le disciple qu'il aimait (Jn 19.25-27)*.

Marie est debout. C'est instructif. Une autre expression de ce chapitre de Jean dit à sa manière que le croyant est un homme debout : *Qui fait la vérité vient à la lumière (Jn 3.21)*. Ainsi le don de la foi exige un faire. Elle n'est ni passivité, ni rêve. Contempler Jésus, ce n'est pas s'évader. Paroles et signes qu'il pose appellent une réponse, supposent un style de vie. Pour nous, *écouter Jésus et croire en celui qui l'a envoyé*, c'est regarder le chemin de Jésus, la trace historique qu'ont imprimée ses signes et ses paroles. Contempler ce qui l'a conduit à l'élévation, non à travers la perspective de ceux qui l'ont élevé sur la croix, mais à travers celle du Père qui l'a élevé dans la gloire. Donner raison à Jésus, croire, c'est dire oui dans mon quotidien à la vie telle qu'il l'a manifestée. Alors chaque jour est un nouveau jour, chaque jour je nais à nouveau, chaque jour je commence.

Bernard BONVIN, O.P.

Chronique des idées reçues (2)

« *La tolérance avant tout* »

Ce n'est plus tolérable !

Je veux parler de la notion que l'on se fait aujourd'hui de la tolérance. On nous en rebat les oreilles à tout propos. C'est devenu la vertu principale, l'obligation majeure, le commandement suprême. Seule dérogation : celle à l'égard de qui ne s'y conforme pas ; il sera banni, honni sans pitié... sans tolérance !

Est-il encore possible d'employer ce mot n'importe comment, pour n'importe quoi ? La tolérance en soi n'est pas une qualité. Elle le devient en fonction de ce à quoi elle s'applique. Le problème est qu'on l'applique à tout sans discernement.

Sait-on au moins de quoi on parle ? Le « Petit Robert » est plein d'enseignements à cet égard. Il donne cette définition : « Le fait de tolérer, de ne pas interdire ou exiger *alors qu'on le pourrait* ».

En ce sens-là, d'accord ! Mais nos maîtres à penser (les médias surtout, qui sont nos grands formateurs d'opinions, nos profs de philo, nos règles de vie) simplifient gaillardement en excluant *a priori* l'hypothèse d'une situation où, interdire et exiger, « *on le devrait* ». Ce qui revient à dire qu'on ne *doit* rien puisque tout est sujet à tolérance.

Le même dictionnaire dit aussi de la tolérance : « Attitude qui consiste à admettre chez autrui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même ».

Toujours d'accord ! De quel droit vais-je imposer à d'autres *ma* manière de penser et d'agir ? Mais ce qui est de mise lorsqu'il s'agit de *mon* opinion et de *mon* comportement l'est-il encore lorsqu'on touche à des critères de jugement et à des principes d'action qui concernent l'humanité (c'est-à-dire tous les humains ou du moins la société dans laquelle je vis) ? Il s'agirait alors de questions essentielles (voir dans le « Robert » ce que veut dire cet adjectif !), des questions « de vie ou de mort » pour nous tous. Là, je réclame le droit d'être intolérant, à l'égard d'idées, de principes, de normes de comportement. On ne peut déroger au « tu ne tueras point », non plus qu'à ce commandement : « De la manière dont vous voudrez que les hommes vous traitent, vous aussi traitez-les pareillement ». Il n'y a pas de tolérance possible sur de tels principes. Il n'est plus question ici d'un avis personnel.

Mais voilà qu'on me rétorque : « d'accord pour les principes intangibles de l'humanité, mais de quel droit prétends-tu que telle idée est de ceux-là, et telle autre pas ? » Ça devient alors effrayant : si nous ne sommes pas capables collectivement et individuellement de reconnaître quelques principes intangibles pour les humains que nous sommes, c'en est tout simplement fait de nous tous à plus ou moins brève échéance. Faites le raisonnement vous-même... !

Revenons au dictionnaire qui énonce, comme synonyme de *tolérance* : compréhension, indulgence, ou qui lui donne encore cette assertion : avoir l'esprit large.

La compréhension, l'esprit large, oui mais sans compromis à l'égard de tout ce qui est essentiel, fondamental, vital. L'indulgence, oui à l'égard des *personnes*. Ici elle doit être sans limite, car elle relève de l'amour des uns pour les autres. Quel que soit le comportement (et même le pire) d'un de mes semblables, je n'ai aucun droit à le juger en sa personne même. Mais j'ai le droit, et parfois le devoir, d'estimer que ce qu'il fait ou dit est opposé au bien de la société humaine et des individus qui la constituent. Et certains d'entre nous, dans les tribunaux, ont la mission de juger de nos actes (et non de l'orientation profonde de notre personnalité), voire de sévir pour sauvegarder l'intérêt de l'ensemble. Va-t-on les taxer d'intolérance ?

Il y a donc une tolérance nécessaire et une intolérance nécessaire. S'il vous plaît, entendez ce deuxième mot en son sens premier et non au sens galvaudé qu'on lit et entend tous les jours ! Et, s'il vous plaît encore, arrêtez de classer d'office parmi les inquisiteurs, les intégristes, les étroits d'esprits, les bornés et les « anti-progrès » ceux qui ne se montreraient pas d'accord d'office avec n'importe quelle idée ou n'importe quel comportement, même cautionné par la « philosophie journalistique » ! En revanche, continuez à exiger de chacun le respect absolu des personnes, quoi qu'elles fassent, et même s'il faut les mettre en prison !

Ainsi, estimer, et le dire, que la propagation d'un film tel que *La dernière tentation du Christ* est une atteinte grave à ce qui est l'objet d'un très grand respect pour une importante partie des citoyens, et que cela blesse profondément leur sensibilité religieuse, ce n'est pas de l'intolérance.

Incendier une salle de cinéma qui présente ce film : c'est de l'intolérance au mauvais sens du terme et ça n'a rien à voir avec le sens chrétien.

Proclamer que la mise sur le marché d'une pilule abortive représente un immense danger et que cela ne peut finir autrement que par la banalisation d'un acte extrêmement grave qui est la suppression pure et simple d'un être humain dans son état d'embryon – voire lutter avec des moyens licites mais fermes pour que cette décision civile soit rapportée – ce n'est pas de l'intolérance.

« Libéraliser la consommation de la drogue ¹, sous prétexte qu'on ne peut de toutes façons enrayer le trafic et que cette lutte nous coûte trop cher en argent et en risque de sida », on est en droit de penser que c'est là une tolérance stupide, et que cela ressemble à quelque chose comme accepter l'invasion de notre territoire par un ennemi féroce pour la simple raison que, si on lui résistait, cela augmenterait nos impôts et provoquerait des dégâts à notre environnement. Ce n'est pas de l'intolérance de penser et dire cela, c'est défendre l'humain.

Ne pas écarter ni mépriser les toxicomanes, mais au contraire les tenir assurés de leur place d'hommes et de femmes dans la société et de l'estime que nous portons à leur personne (sans pour autant faire courir à quiconque le risque de tomber dans leur esclavage), cela n'a rien à voir avec la tolérance. Cela n'entre pas dans la définition, parce que, faire le contraire, on ne le *pourrait* pas. Cela relève simplement du devoir de charité ² que nous avons tous à l'égard de notre prochain.

¹ Drogues « dures » ou « douces », si leurs effets ne sont pas comparables, il n'y a pas de différence fondamentale, dans l'un et l'autre cas, quant à l'attitude psychologique destructrice et irresponsable du sujet.

Il y a des combats qu'il faut mener durement, surtout lorsqu'il s'agit «de vie ou de mort». En effet, lorsqu'il s'agit de l'essentiel, il n'y a pas à tergiverser. Mais lutter contre les maux implique souvent une lutte contre les personnes qui les incarnent ou les provoquent. Là, premièrement, se pose la question du choix des moyens : il y en a que l'on ne peut pas tolérer (il semble qu'ici le mot convienne !); et chercher à convaincre avec une patience attentive au point de vue de l'autre est sûrement la méthode à appliquer avant toute autre. Deuxièmement, la considération des personnes est une gageure bien difficile à tenir, l'homme étant ce qu'il est. Y renoncer est pourtant une idée insoutenable.

On le voit, dans bien des cas, le recours aux critères de tolérance et d'intolérance a plutôt tendance à fausser complètement le débat. Jacques Maritain avait une position bien claire à ce sujet :

« Il faut avoir l'esprit dur et le cœur doux. Sans compter les esprits mous au cœur sec, le monde n'est presque fait que d'esprits durs au cœur sec et de cœurs doux à l'esprit mou. » ³

Guy BOISSARD

² Faut-il rappeler que «charité», mot clé de la foi chrétienne, signifie autre chose que donner quelques sous à un mendiant avec une paternelle condescendance (cliché assez largement répandu)?

³ Jacques MARITAIN dans *Réponse à Jean Cocteau*, Paris, Stock, réédit. 1964, p. 124.

Bibliographies

Charles JOURNET, *Le mal*, essai théologique, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 1988, 336 p.

Le poids du mal, les obstacles qu'il met à notre poursuite du bonheur, sa mise en question à laquelle nul mortel n'échappe, sont tels que son élucidation par l'intelligence ne saurait nous suffire, nous ne commençons à trouver de réponse satisfaisante qu'en entrant dans les voies du salut. Mais d'où peut venir le salut, sinon du Bien lui-même auquel s'oppose le mal? Le choix pour ou contre le Bien est celui du premier acte de liberté à l'éveil de la raison humaine (tout au long de sa vie chacun pourra le confirmer ou le réformer), il précède en la conditionnant toute interrogation sur le mal. C'est pourquoi dans sa préface à la deuxième édition – la présente est la troisième – C. Journet écrit : « Antérieurement à leur réponse au mal, ce qui sépare les hommes en deux camps, c'est une option cachée au fond de leur cœur, une décision initiale, élémentaire, une libre acceptation ou un libre refus des prévenances secrètes d'un Dieu « qui illumine tout homme venant en ce monde », « qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité ». C'est à un second moment que les hommes se tournent vers le mal. Les uns, pour opposer son existence à celle de Dieu, mais alors ils laissent sans solution ultime le pourquoi de l'existence même du mal, de l'existence de l'humanité, de celle encore de notre planète et de l'univers. Les autres, pour commencer, chacun selon ses moyens, de regarder en face le mystère du mal, cherchant à l'éclairer

suprêmement par le mystère infiniment plus infini de Dieu, dont on ne peut nier la présence sans se jeter aux contradictions, dès qu'on n'a pas étouffé en soi le sens de la contingence des choses. C'est alors qu'ils se verront entraînés peu à peu dans une dialectique étrange, tout évangélique, illimitée, qui les fera descendre dans la connaissance des abîmes du mal selon la mesure même où ils s'élèveront dans l'intimité du mystère de Dieu » (p. 7).

La question du mal n'est pas de celles que la raison humaine peut résoudre dans la pleine clarté, ou plutôt, et déjà pour la percevoir dans toute son acuité, il lui faut une clarté supérieure qui lui vienne de la révélation de Dieu, le mal ne s'éclairant que relativement au bien, l'un et l'autre devant être pris jusque dans leur dimension surnaturelle. De plus, elle se présente le plus souvent comme un questionnement douloureux de tout notre être, il faut bien qu'à cette expérience de l'intolérable réponde une expérience d'ordre supérieur, celle de l'amour rédempteur.

C. Journet a vécu trop intensément la « dialectique évangélique » dont il parle pour ne pas donner toute son importance à la qualité du regard avec lequel il convient de scruter le mal. Il lui consacre le premier et le dernier chapitre de son livre qui est, à vrai dire, bien plus qu'un essai théologique, un véritable traité du mal, solidement architecturé et établi à partir de la révélation divine sur toute la tradition chrétienne, notamment sur les vues de saint Augustin et de saint Thomas concernant le mystère de la grâce et de la liberté, mais tirant profit aussi des recherches exploratoires de Jacques Maritain dans

les vastes régions d'ombre qui recouvriraient encore les profondeurs créées et humaines de ce mystère. Il y a là, mettant en œuvre une vaste culture et un sens aigu de la pédagogie, une grande synthèse de théologie nourrie d'une expérience de sainteté.

Complexe est la doctrine qui rend compte du mal, parce que celui-ci est du non-être, mais parasitant ou mutilant l'être, que dans son opposition au bien il apparaît avant tout comme une négativité de privation au sens fort de ce terme – c'est sa définition – mais aussi en raison de ce qu'il blesse, comme le contraire du bien, qu'il se présente sous des formes différentes dont la signification, l'origine doivent être à chaque fois bien différenciées.

Selon qu'il affecte la nature corporelle, le mal sera dit mal physique ou mal de nature; s'il affecte les êtres libres, en tant même que libres, il sera mal de faute et aura pour conséquence le mal de peine. Or il se trouve que pour l'homme le mal de nature enduré par lui revêt, en raison de la faute originelle, un caractère pénal, « en sorte que les deux seules formes de mal » qui l'atteignent aujourd'hui « relèvent soit du mal de la *faute*, soit du mal de la *peine*, ou subie à contre-cœur ou illuminée » par la passion rédemptrice du Christ (p. 59).

L'inconciliabilité du mal et de Dieu va-t-elle nous rejeter soit à la négation d'un monde qui gît dans le mal, tel l'acosmisme de l'Inde, soit à celle de Dieu, à l'athéisme? Solutions extrêmes qui se rejoignent dans l'absurdité. C'est là un exemple des nombreux et difficiles problèmes que pose la coexistence du mal et de Dieu. La problématique de leurs rapports sera précisée de la manière suivante: « Ce qui scandalise l'intelligence, ce qui lui semble inconciliable avec la sainteté de Dieu, c'est le mal sous les trois formes que nous avons reconnues: le mal *physique* à l'œuvre déjà dans le monde antérieur à l'homme, auquel s'ajoute depuis la venue de l'homme le mal plus mystérieux de l'or-

dre moral, mal de la *faute* et mal de la *peine*. Pour lever le scandale, il faudra commencer par établir que le mal ne saurait être créé par Dieu, qu'il est seulement permis par lui, mais en des sens bien différents quand il s'agit du mal physique ou du mal moral soit de la *faute*, soit de la *peine*... Viendra la seconde étape: Dieu est-il contraint de permettre le mal? alors il n'est pas tout-puissant. Le permet-il librement? alors il manque de bonté. C'est le dilemme classique, qui a fait tant de vicissitudes au cours des siècles » (p. 63).

Le dilemme toujours renaissant se résoudra avec la critique de la « théodicée » de Leibnitz. Les thèmes se faisant désormais trop nombreux pour que nous puissions les expliciter tous, nous relèverons seulement les principaux. Un chapitre est consacré à chacune des formes du mal: le mal dans la *nature* (la corruption condition de la génération) est envisagé aussi dans la perspective évolutionniste; inséparable du bien qui est directement visé, il n'est voulu par Dieu qu'indirectement et par accident. Le *péché* qui est la forme la plus mystérieuse du mal, est une révolte contre Dieu qu'il ne peut d'aucune manière vouloir, mais « souffrir » ou permettre en vue d'un plus grand bien. Toute créature libre est susceptible de défaillir, et si elle en vient à pécher, elle est cause responsable de son péché. La *peine* enfin, « suit la faute comme l'ombre suit le corps » (p. 201). On appréciera avec quelle justesse d'argument et de ton le théologien montre qu'est voulu par Dieu indirectement le mal de peine qui atteint son paroxysme dans le « mystère terrible de l'enfer » (p. 231). Les pages où il l'aborde sont parmi les plus denses de l'ouvrage.

Après avoir traité de la peine éternelle du péché mortel et de la peine temporelle du péché véniel, il nous ramène dans un nouveau chapitre « les épreuves de la vie présente » (p. 239) à la peine du péché originel, ces épreu-

ves relevant soit de ce dernier, soit de nos péchés personnels. Qu'il s'agisse de l'ignorance et de l'erreur, de la tentation et du scandale, de la souffrance et de la mort, ces maux de peine (la tentation a pris elle-même un caractère pénal) font de l'homme un être profondément blessé et de sa vie terrestre une longue épreuve dans l'accomplissement du salut. C'est bien de l'histoire du salut qu'il est avant tout question dans le chapitre sur « le mal dans l'histoire » (p. 277), où il apparaît que le monde de la rédemption « est meilleur au total que le monde de la création » (p. 288).

Il serait bien impossible de rendre compte ici de toute la puissance d'explication et d'incantation d'une synthèse trop totale pour ne pas nous contenter de n'en livrer que les premières clefs. Au fur et à mesure qu'on entre dans son épaisseur, l'herméneutique du mal requiert des élucidations plus élaborées, mais parce que celles-ci resserrent son emprise sur la réalité plus ou moins pitoyable d'un manque ou d'une blessure, elles comportent plus ou moins implicitement un appel à la délivrance, une aspiration à la parousie en sorte que l'accent souvent bouleversant de beaucoup de textes inciterait à tous les citer.

Le paradoxe est ici qu'abordant l'univers dans l'ombre du mal, dans la nuit par où tout le cosmos, anges, hommes ou bêtes, est à des titres divers engagé, on se retrouve finalement dans la lumière et la paix de Dieu. Singulière descente aux enfers qui, dans la réalité, n'est pas pour le Christ, comme l'a, je crois, imaginé Hans-Urs von Balthasar, le point culminant de son agonie, mais bien sous cet aspect agonistique et par ailleurs de manière symbolique ou mystique, le complément que tout membre de la famille humaine et par là appelé à l'être du Christ total, est requis de lui donner. S'il est vrai qu'on ne peut valablement scruter le mal, sans en même temps l'affronter, et que

l'affronter signifie commencer au moins à le vaincre par le bien, il s'ensuit qu'une telle démarche chancelante et pour le moins indécise en ce qui nous concerne, ne peut trouver son accomplissement qu'en Celui qui, dans l'obéissance à son Père et par amour pour nous, nous a acquis en croix la victoire. Y participer, c'est en même temps et d'abord, partager ses tentations, sa passion et sa mort en sorte que la dialectique éclairant les abîmes du mal par les profondeurs plus abyssales du Bien est aussi et du même coup une « dialectique de la souffrance » (p. 266 s.), de la transfiguration de la croix.

Il était indispensable de souligner cette dialectique traversant et animant tout l'ouvrage que son résumé peut rendre un peu scolastique, mais qui révèle en fait une source d'eau vive.

Georges BRAZZOLA

Dictionnaire de spiritualité, Paris, Beauchesne, tomes X, XI, XII.

La parution du fascicule triple (86–88, lettre R) ouvre le 13^e tome du *D.S.* qui, en moins de dix ans, aura progressé de plus de 7000 colonnes. La cadence de la publication impressionne, et plus encore la somme de travail qui y est investie. On ne peut être que reconnaissant envers tous ceux qui dirigent pareille entreprise et participent à sa réalisation. Le résultat ne se prête guère à recension.

Comme les cathédrales médiévales, ce monument est une œuvre collective, commencée il y a plus d'un demi-siècle, sur l'initiative de la Compagnie de Jésus (province de France) qui en garde la maîtrise; elle se poursuit avec le concours de spécialistes provenant de milieux humains et confessionnels de plus en plus diversifiés. Et dans cette œuvre de longue haleine, les contribu-

tions actuelles, mettant à profit le renouveau des études bibliques et patristiques ou les récentes éditions critiques de textes anciens, apportent parfois d'heureux compléments aux contributions qui commencent à dater ; ainsi en est-il de l'article « mystique » (1980) par rapport à l'article « contemplation » (1932). Comme les cathédrales aussi, ce monument est élevé à la gloire de Dieu, celle que manifeste la vie des saints, canonisés ou non (Maxime le Confesseur ou Ozanam, Pacôme ou Newman, par ex.), celle qui transparaît dans les aspirations et les efforts des hommes qui cherchent Dieu dans la lumière (Origène ou Pascal), le demi-jour (Maimonide) ou à tâtons (Marc Aurèle) ; dans cette perspective, même les faux pas, voire les refus, sont instructifs ou significatifs (Montan ou Nietzsche). Pour sa part et à son plan, le *D.S.* qui n'avait jamais borné ses horizons à ceux de l'appartenance visible à l'Eglise du Christ ni même à ceux de la chrétienté, recueille les fruits œcuméniques de Vatican II ou contribue à leur mûrissement. Son étalement dans le temps lui permet aussi de faire place à nos prédécesseurs immédiats (Dom Marmion, Massignon, Thomas Merton, Paul VI, — l'article « Jacques et Raïssa Maritain » est d'Henry Bars).

Les articles du *D.S.* ne se limitent pas aux témoins de la vie sous la mouvance de l'Esprit dont ils relèvent les sources révélées par des enquêtes scripturaires qui ne font pas double emploi avec les monographies spécialisées : tel mystère ou telle dénomination du Verbe Incarné pour notre salut (la Passion ; le Christ médecin, pasteur ; Nazareth — où curieusement l'apport du P. de Foucauld est absent) ; telle grande figure biblique, avec l'influence qu'elle exerce dans la suite des temps (Moïse, la Vierge Marie) ; tel auteur inspiré (Marc ou Matthieu). Le *D.S.* répertorie aussi les situations typiques et les grands moments de l'existence que l'homme est appelé à vivre selon l'Es-

prit (maladie, mariage, metanoïa, mort, pardon, pauvreté, etc.).

Par la qualité habituelle de ses articles, par son ampleur, avec ses bibliographies et son système de renvois, le *Dictionnaire de spiritualité* constitue un remarquable instrument de travail qui honore son sous-titre « doctrine et histoire ». Les richesses en sont monnayées pour un large public sous forme de livrets (format de poche) grâce à l'initiative des Editions Beauchesne qui publient une sélection d'articles (par ex. *Judaïsme, Laïcat, Luther, Monachisme, Marie*). Dans bien des esprits sans doute, la « spiritualité » reste auréolée d'un certain flou ; mais l'inventaire raisonné qu'en fait le *D.S.* profite certainement plus qu'il ne pâtit de cette imprécision. Nous disposons ainsi d'une mine d'informations vérifiées et de réflexions stimulantes. L'article « Morale et vie spirituelle », dû au Père Valadier, aurait cependant été une bonne occasion de faire plus de lumière sur le domaine et le statut de la spiritualité. Force est de regretter l'occasion manquée. Les perspectives de l'auteur sont tout autres que celles qui s'efforçaient de justifier l'ancienne distinction entre « ascétique et mystique » (premier sous-titre que le *D.S.* a gardé de ses origines). En effet, le P. Valadier « tente de poser d'abord un diagnostic concernant certaines conditions spirituelles actuelles de la morale ». Mais ce diagnostic, qui ne manque pas d'intérêt, repose sur une distinction entre vie morale et vie spirituelle pour le moins discutable. Pour l'auteur la « volonté d'être moral [au sens kantien des termes] est le *pré-supposé* que nous appellerons *spirituel de toute vie morale* ». Certes les définitions nominales restent libres ; mieux vaut cependant qu'elles soient éclairantes. Et dans le cas présent on peut douter qu'elles respectent les réalités en cause ; comment comprendre une assertion comme celle-ci : « la portée totale du choix [humain] indique aussi que la décision morale engage plus que la

morale elle-même : déjà simplement pour être alerté sur les implications et les retentissements d'une éventuelle décision, il faut que l'individu soit *spirituellement* animé d'une vigilance telle qu'il pressente les enjeux spirituels de ses choix éthiques »?...

Fr. M.N.

Paul VIGNAUX, *Philosophie au moyen âge* précédé d'une *Introduction nouvelle* et suivi de *Lire Duns Scot aujourd'hui*, Editions Castella, Albeuve (CH) 1987, 276 p.

Le succès commercial du *Nom de la rose* d'U. Eco avait presque fait oublier qu'on n'entre pas dans la pensée médiévale sans dépaysement, celui-là même d'une langue technique extrêmement sévère, au service d'une pensée rigoureuse et serrée, où mystique et scolastique ne sauraient jamais être séparées.

La réédition toute récente du livre si recherché du regretté Paul Vignaux ne fait pas que s'inscrire dans un mouvement d'enthousiasme et de mode en faveur de ce qu'on continuera à appeler le « moyen âge ». Il donne au lecteur averti l'occasion de se familiariser davantage avec la richesse multiforme de la pensée des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles : on imagine le moyen âge « comme une période de si forte unité intellectuelle qu'on lui donne quelque apparence de pauvreté. Le présent essai voudrait, en premier lieu, transmettre au lecteur l'impression toute contraire que l'auteur n'a cessé d'éprouver : une impression de diversité » (p. 60). Cette constatation de 1958, que d'aucuns se permettent encore de méconnaître, nous apparaît aujourd'hui assez banale, alors qu'elle était fort audacieuse il y a trente ans, et qu'elle a ouvert des voies d'investigation qu'on a largement pratiquées depuis.

L'enjeu déborde en réalité le cercle étroit des spécialistes, et c'est ce dont voudrait nous convaincre la longue introduction (p. 9-57), laquelle se présente aujourd'hui comme le testament d'un médiéviste qui retrace son itinéraire d'intellectuel catholique du XX^e siècle. Car on n'y parle pas seulement de pensée médiévale. Cette dernière est en effet un lieu privilégié qui donne de comprendre la difficile question de l'interaction entre la raison et la foi, et un observatoire permettant de poser dans les faits le problème de la « philosophie chrétienne ».

On sait la fécondité du débat des années 1930 qui a pris naissance avec Bréhier et Gilson à la *Société française de philosophie*, débat auquel ont été associés, différemment, les noms de Blondel ou de Maritain, pour ne citer qu'eux. Le livre de Vignaux, paru d'abord en 1938, épousait exactement ce souci, puisqu'il portait alors le titre prudent de *Pensée au moyen âge*, montrant par là que la question restait ouverte pour l'auteur du caractère proprement *philosophique* de la spéculation médiévale. Pour que le livre s'intitulât, avec quelque refonte, *Philosophie au moyen âge*, il fallait que l'idée de Vignaux en 1958 ait bien progressé, et même qu'elle ait pris ses distances par rapport à celle du « maître en médiévisme » que fut E. Gilson.

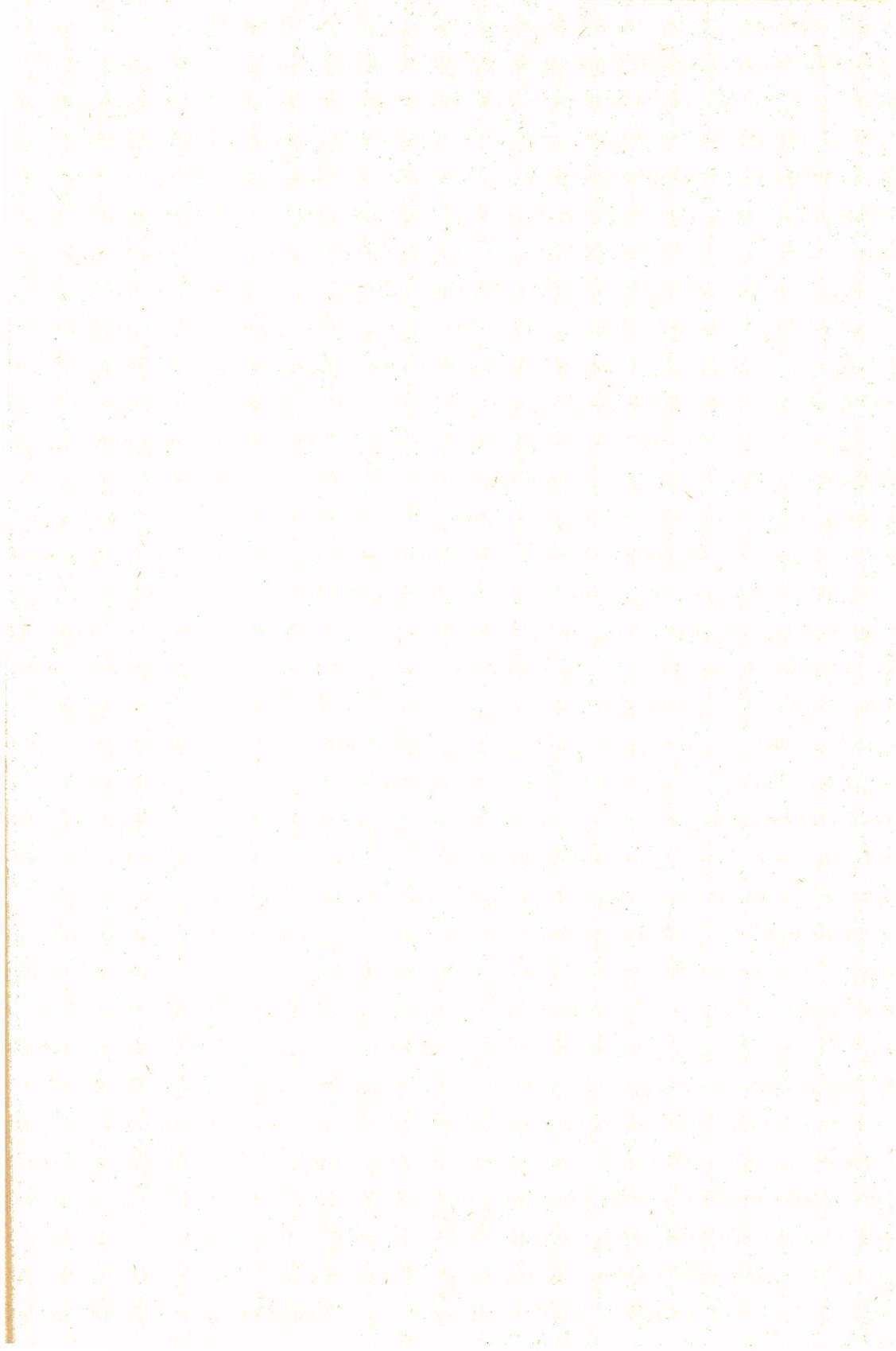
Cette histoire, qui s'est achevée en 1987, est racontée dans la « nouvelle introduction », laquelle dit comment l'auteur a cherché à penser la situation de la philosophie médiévale en termes autres que thomistes, et par des voies différentes de celle des néothomistes. Il n'importe pas ici de confronter deux approches. Mais relire ces pages, c'est, de façon très exacte, parler à nouveau du débat de la philosophie chrétienne, sur un fond de discussion autour du concept de philosophie médiévale, et le lancer sur des bases qui ne sont plus exactement celles de 1930.

Pour faire bref, entre l'idée d'une philosophie chrétienne qui serait un cercle carré (Bréhier) ou une philosophie médiévale « thomiste » purement naturelle reconstruite indépendamment de la façon dont Thomas d'Aquin l'avait pensée (van Steenberghen), et l'idée selon laquelle plus une philosophie médiévale est réintégrée dans une synthèse théologique, plus elle apparaît originale (Gilson), P. Vignaux s'est astreint à insérer dans l'histoire de la *Philosophie* la pensée *théologique* elle-même du moyen âge latin. C'est le concept de *philosophie de la religion* qui lui a permis d'ouvrir quelques voies qui ne sont pas sans importance : « Le recours à l'idée de philosophie de la religion permet de donner à l'histoire de la philosophie médiévale toute son ampleur sans en altérer le caractère philosophique » (cf. p. 17). En joignant à cette idée une conception du « salut comme histoire », « le progrès depuis 1938 de notre réflexion avait atteint les

deux idées directrices de notre compréhension ultérieure du Moyen Âge intellectuel » (p. 17). Ces idées ont peu à peu mûri grâce à une lecture continue de l'œuvre du Docteur Subtil, et c'est le sens de cette aventure qui est retracé dans *Lire Duns Scot aujourd'hui* (p. 243–265).

Si l'on peut soutenir, avec Merleau-Ponty, que « quelles que soient ses acquisitions, la philosophie chrétienne n'est jamais chose faite » (p. 21), le débat non seulement est loin d'être clos, mais il mérite d'être repensé aujourd'hui avec l'apport fécond de plus de cinquante années ; l'enjeu est d'importance. On se rend seulement mieux compte que l'étude de la philosophie au moyen âge offre un éclairage privilégié et que l'enthousiasme dont elle est aujourd'hui l'objet est peut-être un signe des temps.

F.-X. PUTALLAZ



NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul
1209 Grange-Canal (Genève)
Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974-3
(Revue *Nova et Vetera*)

Compte bancaire. N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 45.-
	Abonnement de soutien:	Fr. 50.-
	Prix du numéro à part:	Fr. 12.-

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses 45.-
Le numéro	Fr. suisses 12.-

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, sur notre CCP: 17-974, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.