

NOVA^{ET}VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



GEORGES COTTIER, O.P. – Savoir théologique et culture	p. 161
LÉON ELDERS, S.V.D. – Le christianisme et les religions païennes dans l'Empire romain	p. 171
Abbé EMMANUEL LEMIERE – La hiérarchie de l'amour: en relisant l'ecclésiologie de Charles Journet	p. 193
GLADYS THÉODOLOZ – Mon cœur	p. 202
GEORGES COTTIER, O.P. – Personne et démocratie	p. 204
CLEMENTINA FERRANDI – Vérité et idéologie. II. La forme de la rébellion	p. 212

NOTES ET LECTURES

JEAN-MARIE PORTAS – <i>Cosmologies, temps et transcendance divine</i> . .	p. 225
Fr. JEAN DE LA CROIX KAEIN, O.P. – <i>Echange de vues</i>	p. 235
BIBLIOGRAPHIES – JEAN STERN, <i>La Salette. Documents authentiques: dossier chronologique intégral, t. 3</i> – PIERRE LE VÉNÉRABLE, <i>Les merveilles de Dieu</i> – COLLECTIF, <i>Un maître en théologie, le Père Marie-Michel Labourdette, O.P.</i>	p. 237



CAHIERS JACQUES MARITAIN

Les Cahiers Jacques Maritain publient des **études** sur la pensée de Jacques Maritain, son histoire et son actualité

des **inédits** du philosophe et des correspondances

sa **bibliographie complète** au fil de la parution des Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain.

Les Cahiers paraissent deux fois par an depuis 1980.
Derniers numéros parus:

19

Gabriel Marcel et Jacques Maritain

20

Epistémologie existentielle

21

Inédits de: Maritain – De Gaulle
Mauriac – Cocteau – Bergamin

22

A propos du mariage des Maritain

23

Regards sur Israël

24

Lettres à Henri Bars

Abonnement annuel: 150 FF

Numéros anciens et catalogue disponibles sur demande adressée à:

Cahiers Jacques Maritain

21, rue de la Division Leclerc,
F- 67120 KOLBSHEIM FRANCE.

Savoir théologique et culture*

I

1. J'aimerais vous proposer quelques réflexions qui portent sur la nature de la théologie, dans ce qu'elle a d'original, de *sui generis*, et, ensuite, sur l'aspect institutionnel de l'enseignement de la théologie dans le cadre de l'Université. Les deux aspects sont d'ailleurs fortement liés l'un à l'autre.

Le savoir théologique

2. Nous pouvons partir de la définition anselmienne de la théologie: *intellectus fidei*, intelligence de la foi, qui fait écho au *fides quaerens intellectum* d'Augustin. Les deux formules reflètent, chacune à sa manière, l'intuition de ce qu'est la foi théologale et de ce qu'est sa relation intrinsèque à l'intelligence, à la connaissance. Négativement, elles signifient qu'il n'y a pas opposition entre croire et connaître. Positivement, elles donnent à entendre que la foi est génératrice de savoir. S'il en est ainsi, c'est parce que la foi ouvre l'accès au mystère de Dieu, autrement dit aux suprêmes vérités. C'est cette destination constitutive de la foi à la vérité divine, c'est-à-dire à la vérité source ultime de toute vérité, qui est la clef des questions que nous nous proposons d'examiner.

3. Mais avant d'affronter directement ce point, nous devons nous arrêter à ce qui constitue la structure spécifique de la foi théologale. Quand nous parlons de la vérité divine, nous entendons l'objet de la foi. En parlant de la structure de la foi, nous entendons la démarche qui nous permet de rejoindre cet objet et d'y adhérer.

Pour conduire l'analyse de cette structure, saint Thomas met en évidence ce qui la distingue des diverses formes de connaissance envisagées selon leur degré de fermeté¹. La connaissance la plus parfaite est celle où l'évidence de l'objet, sa présence immédiate à l'esprit, engendre la certitude. Proche de cette forme que nous pouvons appeler intuitive, se trouve

* Communication présentée au Congrès du *Movimento ecclesiale di impegno culturale* sur le thème *Savoir, pouvoir, foi dans la transition vers la nouvelle Europe*, Assise, 2-5 janvier 1992.

¹ Cf. *Summ. theol.*, II-II, q. 2, a. 1, *De Veritate*, q. XIV, a. 1.

le savoir où l'évidence, médiatisée par une démonstration rigoureuse et nécessaire, est ici encore source de certitude. Nous aurons à revenir sur ce savoir à propos de la théologie.

En deçà de la vision intuitive et du savoir proprement dit, se situent divers types de connaissance qui sont de l'ordre de l'opinion et pour lesquels l'intelligence doit se contenter de vraisemblances plus ou moins fondées. Or avec l'opinion apparaît aussi le doute, car dans la mesure où manque la certitude, l'opinion s'accompagne de la crainte que la proposition opposée à celle vers laquelle on penche ne soit vraie. Et ici il y a place pour toute une gradation: on peut aller de la quasi-certitude, en passant par le doute proprement dit, où l'esprit, balançant entre deux opinions également plausibles, reste en suspens, jusqu'à un état où les indices en faveur d'une opinion sont extrêmement ténus et sont perçus comme tels.

Notons qu'une opinion n'est pas sans fondements, mais les arguments sur lesquels elle prend appui sont extrinsèques, ils n'expriment pas une nécessité qui serait dans l'essence de la chose. Il est clair également que, dans la mesure où fait défaut la perception d'une intelligibilité objective génératrice de certitude, la tendance sera de suppléer à cette carence par des motifs subjectifs d'ordre affectif et passionnel. Car notre esprit est fait pour l'évidence de la vérité et, en conséquence, recherche la certitude qui en est l'effet propre. Aussi bien, tant qu'il se meut dans le vaste champ de l'opinionable, il doit exercer sur lui-même un contrôle critique rigoureux, afin de ne pas tomber dans le piège de pseudo-certitudes.

Foi et foi théologale

4. Ce qui précède permet d'éclairer la démarche de la foi prise dans sa signification générique. Croire, c'est tenir pour vrai ce que l'on n'est pas en mesure de voir ou de vérifier par soi-même, en s'appuyant sur le témoignage d'autrui, parce qu'on a de bonnes raisons de tenir ce témoignage pour valable. En effet, l'acte de foi, par lequel on accorde son crédit à la parole d'autrui, doit répondre, pour être éthiquement justifié, à certains critères qui permettent d'établir la crédibilité du témoin. La crédulité aveugle est un vice. Dans de larges secteurs de l'existence humaine, la foi est le seul chemin dont nous disposons pour atteindre certaines connaissances ou informations. Etablir la crédibilité n'est pas toujours chose aisée: il suffit de suivre les chroniques judiciaires pour s'en convaincre. L'attention critique doit porter sur la crédibilité du témoin et aussi sur celle du témoignage. Il peut arriver que l'accumulation des indices positifs soit telle qu'elle équivaut à une quasi-certitude.

Relevons en passant que Descartes, dans la démarche du doute méthodique, opère une sorte de coup de force quand il décide de tenir pour faux tout ce qui peut être objet de doute, pour ne considérer comme vrai que ce qui se présenterait avec une certitude inébranlable. Par là, il éliminait tout un ensemble de connaissances faibles, au coefficient de «certitude» certes moindre, mais cependant valides dans la mesure où l'esprit demeure critiquement conscient de leur valeur relative. Hegel se situera dans la ligne de Descartes, en ne retenant comme connaissance vraie que la connaissance parfaite et exhaustive. Ce rationalisme a, comme l'on sait, suscité une réaction: les courants existentialistes sont portés à privilégier les connaissances de type affectif, au détriment des voies premières de l'intelligence. Ce rappel doit attirer notre attention sur le contexte culturel, dont il convient de tenir compte quand on examine les problèmes qui nous occupent.

5. C'est à partir de la structure de la foi au sens générique, que se comprend la *foi théologale*, qui constitue le milieu propre du savoir théologique.

«Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, Lui, l'a révélé» (*Jn* 1,18).

Retenons deux traits essentiels. Le Témoin est la personne divine du Fils, qui est le «Véridique», la vérité et la véracité mêmes. Et ce dont il témoigne, c'est le mystère de la déité, inaccessible à la raison humaine. Ainsi la foi théologale, de par la nature même du témoin, diffère de toute foi purement humaine. Et le mystère de Dieu, dont témoigne ce témoin, à cause de son excès de lumière, est au-delà de toute évidence à portée de l'intelligence créée.

Ainsi, dans ce cas unique, contrairement à ce qui se produit dans le savoir à mesure humaine, ce n'est pas l'évidence perçue de l'objet qui engendre la certitude: la certitude de foi théologale est une certitude sans évidence. La foi implique un statut paradoxal de l'esprit par rapport à la vérité à laquelle elle fait adhérer fermement.

L'absence d'évidence a pour conséquence qu'en dépit de la ferme adhésion qu'elle apporte, la foi théologale n'éliminera pas de l'esprit une certaine inquiétude (*irrequietudo*), car il est de la nature de l'esprit de puiser ses certitudes dans l'évidence, immédiate ou médiate. Et surtout, pour que là où manque l'attraction nécessitante de l'évidence l'adhésion soit possible, un acte de la volonté est requis.

Certes l'adhésion de foi sous la motion de la volonté doit elle-même être fondée en raison; elle n'a rien d'un coup de force arbitraire. Elle présuppose, en d'autres termes, l'examen des motifs de crédibilité.

Par ailleurs, il convient de ne pas se méprendre en l'occurrence sur le sens de la non-évidence de l'objet. Elle signifie une surévidence, une

surintelligibilité, de l'objet divin en lui-même, telle qu'elle est au-dessus des forces de la raison humaine. De ce mystère surintelligible, le Fils unique qui est dans le sein du Père a la pleine évidence et c'est pourquoi il peut nous le révéler.

La foi, accueil de la révélation, est donc, dans son obscurité même, accès au mystère surintelligible, source de toute lumière et, pour cela, capable d'embrasser dans sa clarté souveraine l'ensemble des vérités qui sont objet de la raison humaine. De par son objet, la foi est ainsi le principe d'une architecture ordonnée de l'ensemble des connaissances. L'intuition de cette fonction principielle de la foi est à la base non seulement de la théologie mais encore d'un édifice des savoirs dont la théologie constitue la clef de voûte.

Pour ce qui est de la théologie, c'est précisément parce que l'objet de la foi est mystère de lumière, que l'esprit croyant est porté à pénétrer les profondeurs de cet objet, pour en scruter la richesse. Il existe une connivence qui est dans la nature des choses entre le mystère et l'intelligence humaine qui aspire à voir. Expliciter, en s'aidant des ressources de la raison, les richesses de lumière, auxquelles, dans la nuit, la foi donne d'adhérer, telle est l'œuvre de la théologie, et cette œuvre correspond à une exigence inscrite dans l'intelligence même du croyant.

Il convenait de rappeler à grands traits ces données concernant la foi et la théologie, avant d'examiner les objections et les difficultés que suscite l'idée d'un *savoir théologique*.

II

Les difficultés

6. Une première série de difficultés touche les questions de crédibilité, comme la signification d'une révélation ou la valeur de vérité de l'Écriture. On est là dans l'ordre des préambules.

Mais ce qui semble constituer le plus grand obstacle est le fait que l'adhésion de foi présuppose un acte de la volonté: ceci semble discriminatoire et directement opposé à l'idée même d'un savoir avec son universalité. Bien plus, l'adhésion, si elle suppose, à titre de préparation, un jugement de crédibilité, n'est vraiment effective que quand intervient la motion de la grâce. Cette intervention de la volonté met en évidence le caractère existentiel, personnel, de l'adhésion de foi, qui se trouverait par le fait même exclue de l'ordre universel et impersonnel du savoir. La foi serait ainsi une espèce de conviction, peut-être respectable, mais de nature individuelle, et à ce titre invérifiable. Veut-on alors parler de savoir, ne doit-on pas substituer à la théologie, intelligence de la foi, une

science des religions qui considérant son objet du dehors, honorerait cette neutralité posée comme essentielle au savoir?

Ces difficultés exigent une élucidation. Les choses s'éclairent dès que l'on saisit la nature du lien entre l'acte de foi, avec sa dimension existentielle, et donc personnelle, et son objet qui est la parole de Dieu qui se révèle. Disons d'emblée que ce rapport est un rapport de vérité.

Nous avons vu qu'une enquête doit précéder l'adhésion de foi et conclure, si elle est correctement conduite, à la crédibilité. Cependant l'adhésion de foi n'est pas une simple conséquence de ce jugement de crédibilité, qui lui soit homogène. De ce jugement à l'acte de foi, au: *je crois*, il y a un *salus*, qui suppose l'intervention de la volonté: *je veux croire* (je veux croire parce que je dois croire). Mais cette intervention elle-même, elle ne procède pas de la volonté autonome, comme si elle en était le fruit spontané. Elle n'est possible que sous la motion de la grâce. La foi est un don de Dieu, offert, d'une manière plus ou moins prochaine et explicite, à tous.

L'objection fondamentale faite à l'idée d'un *savoir* théologique prend appui sur la structure de l'acte de foi, telle que nous venons de l'esquisser rapidement. A cette objection il faut, à mon avis, répondre de la façon suivante.

Saint Thomas remarque que la connaissance, si imparfaite soit-elle, que nous pouvons avoir du premier intelligible, qui est Dieu, est plus précieuse que la connaissance la plus parfaite que nous pouvons avoir des réalités créées.

S'il dit cela, c'est parce qu'il sait, comme le savait déjà Augustin, que notre intelligence est faite pour la vérité, et que la soif de vérité inscrite dans notre nature ne sera satisfaite que par la connaissance de Dieu, première vérité, et ceci dans les conditions de cette vie d'ici-bas². Par rapport à la vocation de l'intelligence à la vérité, la foi est ainsi le bien le plus précieux. C'est donc le sens de la vérité, connaturel à l'esprit, qui conduit le Docteur angélique à situer la foi et la théologie, intelligence de la foi, au sommet de la hiérarchie de nos connaissances.

7. Cette intuition première, qui ressortit à l'anthropologie et à la métaphysique de la connaissance, se heurte, dans notre culture moderne, à un double obstacle. Le premier fait corps avec le rationalisme. La démarche de Descartes en est une expression. Le primat n'est plus accordé à la vérité connue, mais au comment de cette connaissance: dans l'esprit de cette démarche, ce qui importe avant tout c'est la perfection du mode de connaître, la certitude; la recherche de celle-ci finit par rejeter dans

² Nous n'avons à envisager ici que notre condition terrestre. Le désir de vérité ne sera pleinement comblé que par la vision béatifique.

l'ombre l'importance reconnue à l'objet lui-même, – fût-il, à cause des limites de la raison humaine, connu moins parfaitement que des objets moindres mais davantage à notre portée. Par là s'est opérée une révolution considérable, dont il n'est d'ailleurs pas sûr que Descartes ait mesuré toute la portée. Le rapport entre certitude et évidence a été interverti. Dans la logique de ce retournement, certains ont été tentés de ou portés à rejeter la foi, parce qu'elle est un mode de connaissance imparfait.

Le second obstacle est connexe au précédent: l'homme doit s'en tenir à ce qu'il peut savoir par soi-même (l'homme adulte, pensant par soi-même, qui définit pour Kant l'esprit des Lumières), mais en prenant conscience de sa limite. Nous rencontrons ainsi le principe de la sécularisation: *Etsi daretur Deum non esse*.

La théologie ici a besoin des services de la philosophie. Il revient aux penseurs chrétiens de remettre en évidence l'ordination ontologique de l'esprit à la vérité et son dynamisme qui le porte jusqu'à la vérité suprême qui est Dieu.

8. A cette première série d'objections, d'autres viennent s'ajouter. L'une tient à la manière de comprendre le *saltus* de la foi. Un certain courant existentialiste, marqué par une tradition protestante, est séduit par une conception tragique du *saltus*: pour s'ouvrir à la parole de Dieu, le croyant devrait immoler sa raison. Certains textes de Kierkegaard, réagissant contre l'immanentisme hégélien, vont dans ce sens. Mais par là, la voie est ouverte à l'irrationnel; ce qui est mis en avant, c'est un coup de force de la volonté, la lumière de la vérité est éclipsée. Nous avons ainsi affaire inévitablement à une forme de fidéisme. Quant à la «théologie», elle devient une sorte de gnose ayant pour présupposé le sacrifice de la raison. Ici aussi le comment l'emporte sur l'objet, l'expérience du croyant sur le mystère considéré en lui-même.

A propos de cette manière ruineuse de comprendre la foi, nous pouvons relever ceci. On emploie le terme métaphorique de saut, qui n'est pas scripturaire, pour exprimer la transcendance de l'acte de foi. Cet emploi est justifié à condition qu'on ne traduise pas cette transcendance par une opposition. L'acte de foi n'est pas posé contre la raison; il présuppose une enquête de la raison, mais en lui-même il est supraraisnable. En d'autres termes, quand la volonté, sous la motion de la grâce, porte l'intelligence à donner son adhésion au mystère révélé (en ceci consiste sa transcendance), elle n'a pas à renier le travail antérieur, dispositif, de la raison. Elle fait sienne et satisfait la tendance, qui porte l'intelligence vers la connaissance de la vérité suprême, qui est Dieu. Elle reprend librement et conduit à son achèvement, mais en le menant au-delà de lui-même (l'acte de foi, qui porte sur le mystère divin, est donc de

la grâce), un mouvement qui est, radicalement, inscrit dans la nature de l'esprit créé.

La conception volontariste du saut de la foi trouve paradoxalement un appui dans la mentalité positiviste et sécularisée. Dans une perspective positiviste, l'adhésion de foi, pour autant qu'elle échappe à une critique radicale et qu'elle est relativement respectée, ne peut guère signifier davantage qu'une conviction, subjective, étrangère à l'ordre du savoir.

A ce propos, dans l'histoire moderne de la théologie, on peut considérer qu'un tournant crucial s'est opéré avec la théologie de Schleiermacher. Celui-ci, mû par une intention apologétique, a dans les *Discours sur la religion*³ interprété les affirmations de la foi et du dogme comme des représentations du sentiment religieux (*Gefühl*). A ce moment la religion (d'aucuns disent la foi) a été scindée de la vérité. La crise de la théologie participe ainsi à la crise plus large de la vérité⁴.

9. Il convient enfin de souligner que, quand il parle de théologie comme science, saint Thomas se réfère à la science aristotélicienne, laquelle sous sa forme suprême portant sur les premiers intelligibles, est sagesse. Ainsi la science théologique, qui se développe à l'intérieur de la foi, a valeur de sagesse. Concrètement, elle suppose un climat culturel contemplatif.

Dans la culture actuelle, le terme de science évoque des connotations différentes, marquées, comme nous l'avons vu, par le primat du comment, du mode de savoir et de la méthode.

Les éléments de crise qui marquent actuellement la théologie, ne viennent-ils pas en partie, du fait que, peut-être même inconsciemment, certains théologiens entendent la science théologique en donnant au terme de science sa signification moderne?⁵ Par là est introduite dans la théologie elle-même, une tension entre deux pôles qui semblent se repousser l'un l'autre: la foi et la science. De là aussi la tentation, à laquelle il arrive à d'aucuns de céder, de substituer à la *théologie*, une *science des religions*.

³ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächten*, 1799.

⁴ Avec Schleiermacher, nous sommes, il est vrai, à l'intérieur d'une problématique propre au protestantisme. Mais l'influence de cette théologie s'est exercée au-delà des sphères protestantes.

Kierkegaard et, pour une part, Karl Barth, ont été affrontés à l'alternative Schleiermacher-Hegel.

⁵ Qu'il soit clair que je n'entends nullement méconnaître l'apport positif considérable, pour le savoir théologique lui-même, dû à des disciplines scientifiques au sens moderne du terme. Qu'on pense aux disciplines historiques et exégétiques. Celles-ci constituent soit des parties de la théologie, et à ce titre tombent sous sa lumière formelle propre, soit des sciences annexes, ayant leurs canons épistémologiques spécifiques, qu'il s'agit de respecter.

Comme nous l'avons dit, l'objet de la théologie est la vérité révélée, il est surintelligible, et donc universel. Mais l'accès à cet objet par la foi, implique l'engagement de la personne. Dans une science des religions, le savant cesse d'être impliqué personnellement comme l'est le croyant. Son attention se concentrera sur la méthode, souvent raffinée, avec l'exigence d'impersonnalité et de neutralité, qu'on considère à tort comme une caractéristique essentielle de «la science». Ne nous y trompons pas: la crise de la théologie pourrait bien être une crise de la foi.

III

Théologie et université

10. Sur le second aspect, je serai plus bref. On ne peut faire ici abstraction de la mémoire historique; elle est contrastée, porteuse d'ombres et de lumière. La théologie a connu des périodes d'éclosion et d'autres de décadence. Les rapides notations qui suivent n'envisagent qu'une dimension, celle de son statut social et plus précisément de sa place dans l'Université.

De par sa nature, la théologie appartient essentiellement à la vie de l'Eglise. Elle est une activité ecclésiale. C'est pourquoi il y aura toujours des facultés de théologie ecclésiastiques. Elles répondent à une nécessité. Mais ce n'est pas de celles-ci que j'entends parler. Le problème auquel nous devons réfléchir est celui du dialogue entre la théologie et la culture. La théologie a besoin d'être attentive à la vie de la culture, mais à cette dernière elle apporte aussi une contribution irremplaçable. C'est pourquoi nous devons poser la question: a-t-elle sa place dans l'Université de demain, entendons dans l'Université laïque de demain?

La chose me paraît souhaitable. La réalisation n'ira pas sans rencontrer des obstacles qu'il faudra savoir affronter. Parmi ces obstacles, il faut compter avec l'héritage du passé. C'est ce point que j'entends souligner.

11. Les facultés de théologie ont subi les effets du *cujus regio ejus religio* du traité de Westphalie. De là sont nées les facultés confessionnelles. Inévitablement leur orientation fut polémique et défensive, ce qui a contribué à miner l'esprit contemplatif et sapientiel qui doit accompagner l'exercice de la théologie. Les conséquences négatives de cette situation se sont manifestées peu à peu. J'en relève deux qui me paraissent importantes. La première est un fléchissement du sens de la vérité. Après que les luttes initiales eurent perdu de leur âpreté, s'est peu à peu répan-

due l'idée qu'il y avait place pour une pluralité d'interprétations du christianisme. Pour autant la notion même de la théologie comme savoir s'est trouvée atteinte, et sous couvert d'herméneutique, la théologie est devenue, aux yeux de beaucoup, une dialectique d'opinions sur le christianisme. La seconde est l'affaiblissement de la conscience du lien entre la théologie et l'Eglise. N'a-t-on pas suggéré de «déconfessionnaliser» les facultés de théologie, comme si un christianisme sans dimension ecclésiale avait encore un sens et comme si la théologie constituait une discipline fermée sur sa propre autonomie!

12. L'*Aufklärung* a constitué, et constitue encore, pour le christianisme, un défi majeur. C'est pourquoi, une mémoire historique, capable d'opérer les purifications nécessaires, doit considérer l'ensemble des causes de ce phénomène complexe qui a marqué en profondeur la conscience européenne. Parmi ces causes, il en est une qui, à mon avis, doit tout particulièrement retenir notre attention, car elle a laissé des traces vivaces dans une certaine conscience laïque. Il s'agit de la réaction suscitée par le scandale des guerres de religion. Des esprits honnêtes ont été heurtés et désarmés par un déferlement de passions et de violence que des chrétiens justifiaient par la défense de la vérité chrétienne. La réaction de ces esprits se voulait elle-même chrétienne, le tragique est qu'elle signifiait un abandon de ce qui constitue le cœur de la foi chrétienne. Puisque des chrétiens se déchiraient avec cruauté les uns les autres au nom de la vraie interprétation de la Parole de Dieu, on a mis en doute l'existence et la nécessité de la révélation et on a vu un lien entre affirmation de la vérité et fanatisme.

On a réduit l'Evangile à une morale, éliminant toute assertion «dogmatique» comme facteur de division. Beaucoup de ces hommes refusaient de prendre leur parti de la division de la chrétienté. Ils ont donc cherché à jeter les bases d'une nouvelle *ækoumèné*, qui serait soustraite à l'action des facteurs que l'on tenait pour responsables de la catastrophe de l'unité brisée. Dans cette intention réside une des origines de l'idée de religion naturelle. Celle-ci devait trouver dans la raison, donnée en partage à tous les hommes, le principe sûr de son unité. On ne s'opposait pas de front au christianisme, on en déplaçait le centre de gravité, tout ce qui n'entraînait pas dans le cercle de la raison était ou rejeté ou tenu pour négligeable ou secondaire.

Cette orientation de pensée est déjà perceptible chez un Leibniz.

Il a fallu la douloureuse expérience de bien des siècles pour que la conscience chrétienne perçoive dans une pleine clarté l'exigence évangélique exprimée d'une manière lumineuse par le Concile Vatican II: «La vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance» (*Dignitatis Humanae*,

n. 1). Un des drames des guerres de religion a été que des chrétiens ont pensé défendre la vérité de l'Evangile (ou ce qu'ils tenaient pour telle), en usant de moyens qui étaient une négation de la morale évangélique⁶. Si j'évoque ce douloureux héritage de notre passé d'Européens, c'est parce que l'évangélisation et la rénovation de la culture ont pour condition une purification de la mémoire, c'est-à-dire un discernement évangélique de ce que nous a légué le passé.

13. C'est en tenant compte de coordonnées comme celles que je viens d'évoquer que doit être pensé le problème de la présence de la théologie dans l'Université. Je suis conscient de l'ampleur des problèmes posés.

S'il faudra tenir compte du cadre d'une institution, qui à l'image de la société, est marquée par un pluralisme philosophique de fait, cela ne signifie nullement que la théologie doive mettre entre parenthèses sa référence ecclésiale et son lien organique au Magistère. C'est, au contraire, la pleine reconnaissance de ce lien qui garantira sa fécondité, car il s'agit là d'une exigence épistémologique qui tient à la nature même de la théologie. Mais celle-ci devra se montrer ouverte au dialogue. Les formes de ce dialogue revêtiront des modalités différentes, selon les branches du savoir théologique considérées (exégèse, patristique, histoire de l'Eglise, etc.). Ajoutons qu'un tel enseignement n'a pas à être réservé aux seuls clercs. Les laïcs y ont leur place.

Cette présence de la théologie à l'Université répond à une nécessité. Devant l'immensité des problèmes qui se posent aujourd'hui, nous avons besoin d'un regard de sagesse, tel que le donne le savoir le plus haut. A cette exigence la philosophie ne répond qu'en partie. Notre époque nous offre de grands défis, mais les défis sont faits pour être relevés, dans la certitude, que nous avons comme chrétiens, que notre époque n'est pas vouée à la perdition et que, comme toutes les époques, elle est aimée de Dieu.

En parlant de sagesse, nous définissons le mode d'une présence. Le théologien, avant de porter un jugement à la lumière de la révélation, saura écouter avec respect. S'il est fidèle aux exigences de rigueur de son savoir, il proposera sa réflexion, confiant dans la force de la vérité. Il attirera par là également l'intérêt et la prise en considération de la part des non-croyants.

J'ajoute qu'il est souhaitable qu'à côté d'une présence dans l'Université, la théologie soit aussi cultivée sous des formes non institutionnelles, dans le souci des moyens pauvres.

Georges COTTIER, O.P.

⁶ Il y eut, grâce à Dieu, des exceptions. Je pense à l'attitude de François de Sales.

Le christianisme et les religions païennes

dans l'Empire romain

Quand les apôtres, leurs collaborateurs et leurs successeurs sont allés dans les différentes régions de l'Empire romain, pour y accomplir la mission que le Christ leur avait confiée, ils y ont trouvé des peuples possédant une haute culture. Il n'est pas dépourvu d'intérêt d'examiner les modalités de la rencontre de la foi chrétienne avec la civilisation et les religions païennes du monde méditerranéen. Comme c'est le cas pour tant d'autres aspects de la vie de l'Eglise aux premiers siècles, l'attitude des premiers chrétiens vis-à-vis d'une civilisation et de religions non-chrétiennes a une valeur de modèle pour les générations postérieures. Les difficultés qu'ils ont éprouvées et les critiques qu'ils ont exprimées ne cessent de revenir au cours de l'histoire. Dans nos contacts avec le monde non-chrétien et avec une société redevenue largement païenne, il est utile, voire indispensable de nous référer à l'Eglise des premiers siècles.

Le milieu religieux: la religion des Grecs et des Romains

La religion grecque et la religion romaine partagent de nombreuses croyances, malgré des différences assez importantes. A l'origine, on a divinisé les forces et les phénomènes cosmiques ainsi que des fonctions importantes dans la vie humaine (comme la fertilité, le combat). Il y avait un sacerdoce: aux prêtres on attribuait la science des puissances mystérieuses, qui jouent un rôle important dans la vie de tous les jours; c'étaient eux qui veillaient sur les rapports du peuple avec celles-ci.

Autour de l'année 1000 av. J.-C. l'anthropomorphisme se manifeste: les puissances divines sont représentées sous des formes humaines; on commence à construire des temples comme des maisons pour les dieux. Les divinités qu'on vénérât localement avaient un rapport étroit avec un lieu déterminé. Les récits souvent peu édifiants de la vie et des aventures de ces divinités sont un écho lointain de la lutte entre les conceptions religieuses des tribus qui avaient envahi la Grèce, et celles de la population autochtone. Les aventures extra-maritales de Zeus signifient le remplacement par celui-ci des divinités masculines locales et la fusion de la religion des Achaïoi avec les divinités féminines locales.

Homère mentionne douze dieux principaux qui représentent des données importantes ou des valeurs centrales pour l'homme: les forces cosmiques, les éléments et des qualités humaines comme la sagesse et l'amour. Lors de ce stade anthropomorphique on a attribué une épouse légitime à Zeus.

La vie quotidienne des Grecs baignait dans une atmosphère religieuse: il y avait partout des sanctuaires ainsi que des sources, cavernes et bosquets sacrés. La vie familiale aussi bien que la vie publique étaient marquées par des rites. La religion homérique reflète la vie sociale de l'époque, particulièrement les conceptions féodales.

Au sixième siècle le poète et philosophe Xénophane s'est fait l'avocat d'une purification des idées sur la divinité: le dieu n'a pas de parties, mais il est un être homogène; on ne peut pas transférer à lui ce qui est propre à l'homme. A la suite des guerres perses les conceptions religieuses traditionnelles avaient rapidement perdu leur crédibilité. Certains sophistes et des auteurs comme Aristophane et Euripide formulaient des critiques pénétrantes. Il n'est donc pas surprenant qu'à partir de cette époque la religion dite cosmique a commencé à se répandre. Ce qui a contribué le plus à la diffusion rapide de celle-ci a été la disparition rapide des petits Etats indépendants, qui furent remplacés par des confédérations ou des empires. La religion cosmique, c'est-à-dire la vénération des corps célestes et des forces qui les meuvent, fournissait un cadre religieux plus universel, qui correspondait à l'évolution de la société sur le plan politique.

La vie religieuse dans l'ancienne Grèce présentait aussi un courant mystique: mentionnons la vénération de Dionyse et l'orphisme. Celui-ci prétendait préparer l'âme à la rencontre avec le dieu et à une vie immortelle; l'orphisme est universel, car en principe tous peuvent se faire initier. La ville d'Eleusis avait elle aussi ses «mystères» (rites d'initiation), qui visaient à donner une illumination aux initiés. Dans ce contexte il faut mentionner aussi le prophétisme des prêtresses à Delphes et la vénération d'Asclépius. Il s'agissait de tentatives de s'approcher de la divinité.

A partir d'environ 300 avant notre ère le stoïcisme s'est offert comme un remplaçant des religions traditionnelles. Il prêchait de hautes valeurs morales: l'homme participe à la raison divine qui gouverne l'univers; les événements de la vie humaine sont fixés d'avance et le sage cherche à mettre sa vie en accord avec la nature et le monde; il fait son devoir sans accorder de l'importance à ses propres sentiments; il recherche la vertu comme le seul bien véritable.

Au début de notre ère la religiosité avait évolué dans le sens du monothéisme: il existe un seul Dieu tout-puissant; chaque homme a besoin de sa protection. Simultanément on accepta l'existence de nombreux êtres

intermédiaires; le nombre d'adeptes des mystères d'origine orientale allait en croissant. L'astrologie était beaucoup pratiquée.

Quant à la religion des peuples qui habitaient la Péninsule italienne, il convient d'en souligner quelques particularités. La vie religieuse des Etrusques était marquée par l'attention presque scrupuleuse que ceux-ci portaient à la manière dont les rites devaient être pratiqués. Autre fait intéressant: la division du ciel en régions servait de modèle à la planification des villes. Elle fut reprise par les Romains.

Les Romains considéraient leurs maisons et leurs foyers comme le lieu principal des cérémonies religieuses. Ils vénéraient des esprits ou des puissances protecteurs de leur famille, de leurs approvisionnements et des limites de leurs propriétés. Jupiter est le dieu du ciel radieux. D'autres dieux importants sont Vesta et Janus, Quirinus et Mars, Neptune, Vénus et Minerve. Le monde est imprégné du sacré: le numineux (*numen*, puissance mystérieuse de la divinité) se manifeste en plusieurs endroits.

On attachait une grande importance aux rites, en particulier à l'occasion d'événements importants de la vie familiale ou civile. La religion romaine s'est répandue à mesure que les peuples de l'Italie et ceux du dehors de la Péninsule tombaient sous la domination de Rome. Pourtant, des conceptions grecques, fortement marquées d'anthropomorphisme, ont pénétré en Italie à partir du quatrième siècle. Les dieux autochtones principaux furent associés aux dieux du panthéon grec et peu à peu une fusion se faisait. La deuxième guerre punique a été un catalyseur de ce processus: d'une part on introduisait de plus en plus les divinités grecques; d'autre part les autorités civiles prenaient des mesures contre les associations secrètes qui, dans ces années, se répandaient comme un incendie de forêt.

Les conceptions religieuses de l'Empire romain étaient fortement hellénisées¹. Des idées orientales ont exercé une influence décisive sur le culte de l'empereur: pour les gens de l'époque il était évident que les personnes en position de puissance, qui faisaient de grands exploits, devaient disposer d'une force surhumaine. Mais le culte de l'empereur était aussi l'expression de la conviction que l'Empire, avec son ordre universel, n'aurait pu voir le jour sans un secours particulier de la Providence divine: faire un sacrifice et brûler de l'encens devant une image de l'empereur signifiait donc aussi qu'on reconnaissait cette faveur divine et cherchait à la garder. De cette manière le culte de l'empereur était aussi un témoignage de loyauté et de gratitude pour les privilèges dont on jouissait dans l'Empire romain: paix, ordre et protection².

¹ Voir O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Darmstadt 1967.

² Voir Kurt LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, p. 312.

L'idée géniale d'Auguste était de refaire l'Empire autour de la personne de l'empereur. L'empereur devenait responsable de l'armée et de l'ordre public. Il surveillait les censeurs et pouvait contrôler ainsi l'observance des lois et les mœurs. L'empereur incarnait les traditions romaines; il parlait au nom du peuple, dont il était la voix. Auguste avait compris que l'Etat doit s'appuyer sur des croyances et des rites religieux; ainsi il tentait de réaliser une religion nationale uniforme. Dans le cadre de cette politique il fit restaurer à Rome quatre-vingt-deux temples, en fit construire de nouveaux et incorpora des croyances et usages égyptiens. Le respect et la vénération, que l'Orient accordait à des généraux et aux hommes d'Etat puissants, furent également repris. De cette façon Auguste prépara l'apothéose de l'empereur. Le culte de son propre génie protecteur et du génie présidant à la destinée de Rome devait devenir un facteur puissant d'unité.

A partir de l'époque de Domitien on appelait les empereurs «mon Seigneur et mon dieu». Pourtant Auguste lui-même n'aimait guère qu'on l'appelât *dominus*. Sur son lit de mort Vespasien faisait la remarque sarcastique qu'il deviendrait bientôt un dieu. Plusieurs empereurs avaient beaucoup de mérites et étaient dignes de respect. Même Tertullien le reconnut³. Dans son *De clementia* Sénèque vante la majesté de l'empereur: celui-ci est le lien qui tient ensemble tous les citoyens et la force vitale qui est l'âme de la République. Tertullien a donné expression aux sentiments des chrétiens au sujet de l'empereur: «Je refuse d'appeler dieu l'empereur. S'il est un homme, il doit fléchir le genou devant Dieu... Je veux bien appeler l'empereur «seigneur» (*dominus*), mais alors dans le sens ordinaire du terme, et jamais dans le sens qu'a ce mot quand je désigne par lui l'Eternel et le Tout-puissant qui est son Seigneur aussi bien que le mien.»⁴

Après l'ère d'Auguste, les croyances religieuses traditionnelles commençaient à disparaître. Les temples magnifiques de Rome étaient plutôt des témoins du passé qu'ils n'avaient pas encore une fonction dans la vie actuelle. Les différents «mystères» se répandaient. Dans ce contexte il faut mentionner aussi les mystères d'Isis et le culte de Mythras. Ces religions aux mystères étaient des sectes particulières, dont l'élément central était la foi dans une élection personnelle. Si l'initié satisfaisait à certaines conditions, il pouvait être admis à la «vision» de la divinité. Quelques-unes de ces religions ont servi de préparation éloignée à la conversion à la foi chrétienne.

³ *De pallio*, 2, 8-9.

⁴ *Apologeticum*, 33s.

La religion païenne et la vie publique

Dans l'Empire romain la civilisation et la religion constituaient une unité étroite. Les croyances et les usages religieux étaient intimement liés au fonctionnement de l'Etat et à la vie quotidienne de ses citoyens. Vu de l'extérieur, le grand nombre de divinités, la luxuriance des croyances ainsi que l'immoralité de certaines divinités ou rites faisaient une mauvaise impression sur les intellectuels. Sans vouloir nier le bien qu'il y avait aussi, il faut dire que le climat moral était tout-à-fait païen. La vie était une lutte perpétuelle. Ceux qui n'appartenaient pas au cercle étroit de la famille ou des connaissances étaient traités avec indifférence ou hostilité; on se méfiait des étrangers; les ennemis étaient persécutés sans aucune pitié, les faibles et les pauvres abandonnés à leur sort. Les mœurs étaient dissolues et la sorcellerie en vogue; chacun cherchait à faire fortune aux dépens des autres.

Voilà le réquisitoire que Justin ⁵ a adressé à l'empereur Pius. Tous les Pères et les écrivains chrétiens reviennent sur cet état vicieux des choses. Saint Ignace demande à propos des dieux païens et de leurs statues: «Ne sont-ils pas tous sourds? Ne sont-ils pas privés de vie? Ne sont-ils pas dépourvus de tout sentiment? Ne sont-ils pas sans mouvement? Ne sont-ils pas soumis à la corruption et à la mort? Ces choses-là, vous les appelez des dieux et vous les vénerez. Ainsi vous devenez presque leurs égaux. C'est aussi la raison pour laquelle vous haïssez les chrétiens, parce que ceux-ci estiment que ces choses-là ne sont pas du tout des dieux.» Saint Ignace appelle les théories des philosophes grecs, qui considéraient le feu ou l'eau comme des divinités, des vues déconcertantes et fausses de gens qui sont en train de rêver.

Nous rencontrons les mêmes critiques des croyances païennes chez Clément d'Alexandrie. Au deuxième chapitre de son *Protreptique* il détaille l'absurdité et l'impiété des conceptions qu'on se faisait des dieux païens. La divinisation et les oracles sont ridicules. Clément parle aussi de la tromperie des cultes aux mystères. Les fêtes d'initiation religieuse sont pleines de mensonges et de représentations monstrueuses; le culte de Dionyse est déshonorant pour l'humanité.

Clément qualifie ce folklore religieux comme un produit de l'ignorance, de l'impiété et de la superstition ⁶. Sans aucune hésitation il appelle «impies» ces rites et ces représentations: ceux qui les pratiquent vénèrent des hommes ou des fonctions sexuelles au lieu de reconnaître le seul vrai Dieu. Clément cite alors saint Paul, *Ephésiens* 2,12: «Rappelez-vous

⁵ *Apologie* I 14.

⁶ *Protrept.* 25, 1.

qu'en ce temps-là vous étiez sans Christ, exclus de la cité d'Israël, étrangers aux alliances de la Promesse, n'ayant ni espérance ni Dieu en ce monde.»

Clément décrit ensuite les dieux païens traditionnels, leur comportement souvent scabreux, le culte des corps célestes et celui de certains animaux. Après avoir mentionné les sacrifices humains et les sépulcres, qui furent transformés en temples, il parle, au quatrième chapitre du *Protreptique*, des idoles qui sont une preuve éclatante de la fausseté et de l'impudence des dieux grecs. Clément n'arrive pas à comprendre comment on n'a jamais pu diviniser des objets sans vie. D'ailleurs, dans la suite des temps, beaucoup de ces idoles ont été détruites, ce qui prouve que ce sont des objets sans aucune puissance. Aux derniers chapitres de son livre Clément est plus positif: de temps à autre des philosophes ou des poètes ont dit quelque chose de vrai au sujet de Dieu. Dans ces cas il s'agit de traces de la lumière du Verbe divin.

Saint Cyprien parle de représentations immorales de Vénus et Mars⁷, inspirées par les démons. Certains écrivains, parmi lesquels Arnobius et Lactance, affirment que les dieux, décrits par les poètes, sont des fictions⁸. Lactance ajoute pourtant que les mêmes poètes disent aussi que toutes les choses sont maintenues en existence par un Esprit divin unique. Lactance est tout-à-fait opposé aux jeux publics, qui sont étroitement associés aux fêtes religieuses des païens (par exemple les anniversaires des dieux). Il estime que les chrétiens doivent se tenir à l'écart de ces jeux ainsi que du théâtre en raison de ce lien avec la religion païenne et de l'immoralité qui règne dans ces endroits.

Tertullien exprime sa déception que personne de sa génération ne semble plus être au courant de l'attitude si sévère des anciens Romains: sur l'ordre du Sénat les consuls ont refoulé dehors le culte de Bacchus et les mystères liés à ce personnage; Piso et Gobinus interdirent l'installation au Capitole de Sérapis, d'Isis et d'Arpocrate ainsi que de leur ami Anubis avec sa tête de chien. Ils furent chassés du panthéon, expulsés du pays et leurs autels furent détruits. Le sénat faisait tout pour éviter que cette religion vile et lascive n'exercât une influence néfaste sur le peuple.

Tertullien rappelle la cruauté sanguinaire de la religion païenne, ses dieux qui sont un produit des hommes, l'infériorité morale de ces mêmes dieux quand on les compare avec la noble figure de Socrate, d'Aristide, de Caton et d'autres hommes illustres, l'absurdité de ses rites sacrés, la dépravation et l'immoralité qui règnent dans les temples, et la débauche

⁷ *Quod idola dii non sunt*, CSEL 3, 23.

⁸ Voir Lactance, *Institutiones*, I 8, 8.

des prêtres au milieu de nuées d'encens. Le christianisme est la vraie religion du vrai Dieu. En refusant la religion chrétienne les Romains acceptent un mensonge, à savoir, des dieux qui n'existent pas. Tertullien rejette comme une sottise la suggestion que Rome serait devenue puissante grâce à la faveur de ses dieux.

Minucius Felix condamne dans son *Octavius* les Romains qui ont accepté ce culte stupide d'une pluralité de dieux et d'hommes divinisés et qui pratiquent des rites obscènes et cruels. Il essaie de montrer que la vie païenne est marquée par l'immoralité, la débauche et l'inceste. Il se demande s'il y a des endroits où l'on commet l'adultère avec plus d'impunité qu'au milieu des autels et des sanctuaires; nulle part le proxénétisme ne prospère autant que dans les temples. Selon Minucius Felix on lâche plus la bride aux appétits charnels dans les chambres des gardiens des temples que dans les lupanars.

Le *Contre Celse* d'Origène est un témoin important de l'attitude des chrétiens à l'égard du paganisme. Dans ce grand livre Origène affirme l'unicité du Christ: celui-ci dépasse tous les philosophes et les grands de ce monde auxquels on voudrait le comparer, car son nom est au-dessus de tous les noms. Cela ne veut pas dire qu'Origène n'ait pas d'appréciation pour la sagesse de certains savants: il apprécie Platon et sa noble doctrine de l'âme, mais tout de même les écrits de Platon ne conduisent pas à l'adoration de Dieu et ne nous libèrent pas de l'idolâtrie. Ensuite Origène change de sujet et quitte Platon pour laisser planer son regard sur le monde païen en Egypte, il peint un tableau des plus sombres: on y vénère des chats, des crocodiles, des chèvres ainsi que des serpents et on construit des temples en leur honneur.

Origène rejette l'opinion de Celse selon laquelle il est normal que chaque peuple garde sa propre religion et vive selon ses propres traditions: sur d'autres terrains on améliore et emprunte à d'autres ce qui est meilleur; pourquoi donc vouloir fixer un peuple dans des traditions religieuses primitives et barrer le progrès vers ce qui est plus noble?

En Occident saint Augustin déclare que tout ce que les hommes ont fait pour régler la vénération des idoles est de la superstition. Les livres sur la divination et la fonction des augures, sur les différentes amulettes et l'astrologie n'ont aucune valeur⁹. Il signale aussi les fables scabreuses que les poètes racontent sur les dieux¹⁰: rien n'est plus funeste que d'inciter les gens à imiter ces dieux¹¹. Certes, Augustin reconnaît que pour de nombreux païens ces récits ne sont que des fables: les explications qu'ils

⁹ *De doctrina christiana* 2, 20–30.

¹⁰ *Epist.* 101, 2.

¹¹ *Epist.* 91, 3.

en donnant montrent que, pour eux, les dieux ne sont que des représentations de phénomènes naturels.

D'autre part Augustin écrit que les chrétiens ne doivent pas hésiter à utiliser tout ce qui est bon chez les païens et dans la littérature classique¹². Comme Origène et d'autres auteurs l'avaient fait avant lui, il se réfère à *Exode* 12,35 qui décrit comment les enfants d'Israël sollicitèrent des Egyptiens des bijoux d'argent, des bijoux d'or et des vêtements. Devenir chrétien ne signifie pas le rejet total de la culture du milieu païen.

La dernière grande œuvre de saint Augustin, le *De civitate Dei*, donne un résumé de sa vision du paganisme: il montre que les dieux n'ont aucun pouvoir; les cultes païens visent à atteindre une observance scrupuleuse de certaines règles, mais ne conduisent pas à la vertu. En rejetant les critiques d'auteurs non chrétiens il démontre que le christianisme n'est pas responsable de la décadence de l'Empire et que, d'autre part, il n'apporte pas la paix perpétuelle. La puissance d'un Etat n'a rien à faire avec le véritable bonheur des gens. Ce bonheur ainsi que la vie éternelle sont le fruit de la vénération du Dieu unique et véritable. C'est la toute-puissance divine qui a donné aux Romains leur empire. D'autre part, Dieu ne protège pas forcément les empereurs chrétiens.

La critique des païens à l'adresse des chrétiens

L'hostilité des païens pour les chrétiens a connu plusieurs phases. Pierre Labriolle distingue les périodes suivantes: de l'année 50 à 160; de 160 à 250; de 250 jusqu'à Constantin et de 320 jusqu'à 430 (l'attitude des païens sous les empereurs chrétiens)¹³. Au début la critique était superficielle et cherchait à blesser: les chrétiens étaient considérés comme des hommes d'une sorte particulière, qui se tenaient le plus possible à l'écart des autres. On les traitait d'imbéciles et on se moquait du fait que, chez eux, les pauvres, les femmes et les enfants étaient respectés.

Un autre type de critique concernait la vie morale et religieuse des chrétiens: on leur reprochait le cannibalisme, l'inceste, la vénération d'un âne et des pratiques magiques. Tacite mentionne l'accusation selon laquelle les chrétiens détestent les autres hommes¹⁴; ils sont superstitieux, enclins à des conspirations et deviennent une source de malheurs pour la société¹⁵.

¹² *De doctrina christiana* 20, 40.

¹³ *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du premier au sixième siècle*, Paris, 1934.

¹⁴ *Annales* 15, 44, 5: «Odio humani generis convicti sunt.»

¹⁵ Voir Suétonius, *Vita Neronis* 16, 2: «Genus hominum superstitionis novae.»

Entre 170 et 180 Celse publiait son traité Ἀληθὴς λόγος *Discours vrai*, dans lequel il lançait une attaque virulente contre la foi chrétienne. Cet écrit est perdu, mais une partie de son contenu peut être reconstruite à partir de la réplique d'Origène dans son *Contre Celse*, qui date d'environ 240. D'après Celse, les chrétiens appartiennent au petit peuple et croient aux fables. Parce que Dieu est omniscient et tout-puissant, il n'a aucune raison pour apparaître dans ce monde en homme. Au reste, pourquoi serait-il venu à un moment si tardif de l'histoire, s'il veut sauver tous les hommes et si le salut est seulement possible par le Christ? Non, la bonté de Dieu est toujours à l'œuvre; il est impensable que la rédemption se soit faite à un moment donné de l'histoire. Par ailleurs, la rédemption, dont parlent les chrétiens, est superflue, car les lois de la nature demeurent toujours valables et il y aura toujours du mal.

Si les chrétiens veulent croire à un homme divin, pourquoi ne choisissent-ils pas comme leur patron Héraclès, Asclépius ou les Dioscures? Autres objections: les *Évangiles* se contredisent en plusieurs endroits; la création du monde au commencement du temps est impossible; les miracles qu'on attribue au Christ n'ont rien de spécial, car on en trouve aussi dans la religion grecque. Celse est d'avis qu'il faut laisser chaque peuple dans les usages et les croyances traditionnels de ses ancêtres; il ne faut rien introduire du dehors. Selon lui, les chrétiens affirment avec une arrogance hors du commun que tout dans le monde a été fait pour eux.

D'autres points de critique: les chrétiens se servent de méthodes malhonnêtes pour amener les gens naïfs à embrasser leur foi. Ils s'isolent des autres et se dérobent à leurs devoirs civiques (comme le service militaire et la vénération de l'empereur). Ils veulent se distinguer du reste des hommes: si tous étaient des chrétiens, eux voudraient sûrement ne plus l'être; ils aiment les querelles doctrinales et se sont scindés en plus d'une quinzaine de sectes.

Celse était un penseur platonisant. Dans les siècles suivants les philosophes néoplatoniciens, en effet, ont opposé la plus grande résistance intellectuelle au christianisme. Il suffit de mentionner Plotin, Porphyre, Julien, Proclus et Simplicius.

Plotin semble avoir considéré les chrétiens avec mépris, quoiqu'il n'ait pas composé d'écrit contre eux. Il a qualifié la conception judéo-chrétienne de la création comme un anthropomorphisme primitif. Vers 270 un de ses disciples, Porphyre, publia le traité *Contra christianos*, qui est l'attaque peut-être la plus ingénieuse de l'ancien paganisme contre le christianisme¹⁶. On peut résumer les objections de Porphyre de la façon

¹⁶ Voir A. von HARNACK, *Contra christianos. Porphyrios gegen die Christen*, Berlin, 1916.

suivante: 1. Les chrétiens rejettent la religion traditionnelle. 2. Ils acceptent aveuglément sans aucune base rationnelle certaines croyances. 3. Leur rupture avec la tradition conduit à un changement fondamental; on le voit, dit-il, dans le fait que leur communauté est dirigée par des femmes. 4. Leur doctrine d'une résurrection future du corps est tout-à-fait condamnable¹⁷. 5. Ils disent que la vénération de l'empereur est en conflit avec le culte de la divinité.

Porphyre raconte que les chrétiens construisent des auditoires énormes pour leurs réunions, une chose totalement superflue si Dieu est omniprésent, comme ils l'affirment. Il critique également le souci qu'ils ont pour les pauvres et les illettrés.

La réaction virulente de l'empereur Julien l'apostat contre les chrétiens s'explique peut-être en partie comme un rejet de son oncle Constantin, qu'il identifiait à la cause du christianisme. Le réquisitoire de Julien est le suivant: Jésus est un paysan analphabète, dont la doctrine conduit à une révolution sociale. – Les hommes n'ont aucun besoin de cette révélation prétendue que les chrétiens disent avoir reçue. Il y a d'ailleurs des contradictions entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il reprend la critique de Celse et reproche aux chrétiens d'avoir jeté par-dessus bord l'héritage splendide de l'Antiquité. Julien et le sophiste Eunapius s'attaquent aussi au culte des saints¹⁸.

Plusieurs auteurs reprochent aux chrétiens d'être responsables des catastrophes qui frappaient l'Empire. Tertullien donne la réplique suivante: «Si le Tibre inonde une partie de la Ville, si le Nil sort de son lit, si une famine s'approche ou une maladie contagieuse se répand, la première réaction des païens est toujours: Les chrétiens aux lions!»¹⁹ Mais selon Tertullien le monde a changé; les villes sont devenues plus grandes; le progrès demande des changements²⁰. Des auteurs païens comme Galène et Marcus Aurélius s'étonnent du fait que les chrétiens sont prêts à mourir pour leurs dogmes gratuits. Ils concèdent que les chrétiens possèdent certaines vertus, mais la prudence et la sagesse leur font défaut.

Une autre objection très répandue concerne la sainte Bible: c'est un livre mal écrit qui ne peut pas soutenir la comparaison avec la littérature classique²¹. Celse avait remarqué que l'ancienne religion avait montré

¹⁷ Dans l'opinion des platoniciens l'union de l'âme au corps est plutôt une cause de malheur ou une punition.

¹⁸ Saint Augustin répond à cela dans la *Cité de Dieu*, 8, 26–27.

¹⁹ *Ad nationes* 1, 10.

²⁰ *De anima* 30.

²¹ Voir P. de LABRIOLLE, *La réaction païenne...*, p. 346. A comparer aussi W. NESTLE, «Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum», dans *Archiv f. Religionsgeschichte* 37 (1941–2), 51–100.

son utilité et qu'il n'y avait aucune raison pour l'abandonner. Origène répondit que, partout dans le monde, il y a du progrès et les hommes cherchent toujours à améliorer les choses et à augmenter leurs possessions. Ce ne serait pas une preuve d'intelligence que de vouloir s'en tenir à quelques conceptions primitives, quand il est possible d'en trouver des meilleures. L'opinion, selon laquelle tout changement est mauvais, est insoutenable.

Le sénateur romain Symmachus formulait la même critique que Celse: Rome est devenue grande grâce à la faveur des dieux. Quand on néglige les dieux la récolte va manquer, il y aura des défaites sur les champs de bataille et la nature perdra sa régularité ²². Saint Ambroise riposta que les païens ont souvent été infidèles à leurs traditions religieuses ancestrales et qu'ils ont introduit des conceptions tout-à-fait nouvelles. L'Empire romain a trouvé son accomplissement grâce à la foi chrétienne. Rappelons que Tertullien avait déjà fait la même observation: «Vous dites que les chrétiens abandonnent les coutumes ancestrales éprouvées, mais vous-mêmes avez renoncé à ces traditions dans votre façon de vous habiller, dans votre nourriture, votre langage et vos idées. La valeur d'une chose est pour vous uniquement ce que vous en pensez au moment présent.» ²³

Le christianisme devant la culture de l'Antiquité

Ci-dessus nous avons mentionné à plusieurs reprises les apologies d'auteurs chrétiens contre la critique des païens. Le deuxième siècle est le siècle d'or de ces apologies, mais on les rencontre aussi à l'époque suivante: Tertullien, Lactance, Eusèbe de Césarée, Augustin et Théodorète ont réfuté les critiques, signalé les inepties de la religion païenne et remarqué que Moïse vivait plusieurs siècles avant Platon: les passages de la *Bible* qui ont des parallèles dans les écrits des philosophes, ont donc inspiré ceux-ci.

Néanmoins la défense de la foi occupe une place subalterne dans l'ancienne Eglise. On veut plutôt expliquer et enseigner la doctrine de la foi ²⁴.

²² Voir R. KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt, 1971, p. 76. Symmachus pensait qu'il y a différentes manières de vénérer la divinité et que la pluralité de religions est légitime, une opinion partagée par beaucoup d'auteurs modernes (comme, par exemple, Arnold Toynbee), mais qui a toujours été rejetée par l'Eglise.

²³ *Ad nationes* I 10. A comparer *De anima* 30: le monde a évolué; le progrès implique le changement.

²⁴ Ce fait devrait inspirer nos missionnaires à ne cesser jamais de prêcher la foi.

Alors que les chrétiens rejetaient en bloc les cultes et croyances païens, ils étaient plus ouverts aux valeurs positives de la civilisation ancienne. Le Nouveau Testament avait indiqué le chemin: le culte païen s'adresse aux démons car, d'après saint Paul, toute cette religion se trouve dans la sphère d'influence de ces êtres diaboliques. Dans son *Apocalypse*, saint Jean appelle le temple d'Auguste et de Rome à Pergamum «le trône de Satan». Mais il y a aussi des textes où, derrière ces croyances et rites, saint Paul voit une attitude religieuse naturelle, qui connaît l'idée de Dieu, créateur du monde, et celle de la Providence divine. Ainsi elle peut devenir une préparation à l'accueil de la foi. Les Pères et les écrivains chrétiens des premiers siècles adoptent la même position: tout en écartant les croyances et conceptions du paganisme, ils reprennent certains usages et termes après les voir purifiés²⁵.

D'autre part, certains chrétiens, en particulier des moines, et quelques évêques, manifestèrent de l'intolérance, une fois que l'Eglise eût été reconnue officiellement et eût gagné de l'influence. Leur idée dominante était évidemment que maintenant toute superstition devait disparaître et la folie des sacrifices aux idoles cesser: «Cesset superstitio, sacrificiorum aboliatur insania». Saint Ambroise insistait auprès de l'empereur pour faire en sorte que le culte païen à Rome restât interdit²⁶.

En 406 saint Jean Chrysostome envoya des émissaires en Phénicie pour exhorter les chrétiens de là-bas à fermer et à détruire les temples païens. Le temple de Juno coelestis à Carthage fut démoli en 399. En 402 l'évêque Porphyre de Gaza fit détruire le temple du dieu Marsas et sept autres sanctuaires²⁷.

Les instigateurs de ces bagarres avec les païens étaient certains groupes de moines itinérants. Ceux-ci se dérobaient parfois à l'autorité des évêques et faisaient fi de ce devoir de gentillesse chrétienne et d'une certaine tolérance que la vie commune dans la société civile exige. Mais cette intolérance était loin d'être l'attitude générale des chrétiens. On pourrait peut-être la comparer à l'attitude de nombreux citoyens dans les anciens Etats satellites de l'ex-Empire soviétique qui, après leur libération, voulaient effacer toutes les traces du communisme et détruire les statues de Marx, Lénine et Staline. D'ailleurs l'aimable Clément d'Alexandrie, qui est souvent cité comme le protagoniste de la théorie du λόγος σπερματικός, avait remarqué: «Je suis convaincu que le feu est un excellent remède

²⁵ Voir le paragraphe suivant *Hellénisation du christianisme?*

²⁶ Voir B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, Münster, 1961, p. 20 et GELASE, *Adversus Andromachum*: PL 59, 110ss.

²⁷ Voir H. GRÉGOIRE et M. KÜGENER, *Marc le diacre. Vie de Porphyre*, Paris, 1930, 22v.

contre la superstition. Quand vos temples brûleront, l'incendie vous illuminera»²⁸.

Une étape importante dans l'histoire de l'attitude chrétienne à l'égard des religions païennes a été le pontificat de saint Grégoire le Grand. Dans les directives que le pape envoyait aux missionnaires en Angleterre, il conseillait d'abord de détruire les temples des dieux païens pour réprimer ainsi le paganisme; mais un peu plus tard il confia à l'abbé Mélitus un message pour saint Augustin, l'apôtre de l'Angleterre: après avoir longtemps réfléchi sur la question, écrit le pape, il lui semble maintenant que tout ce qui a un rapport immédiat avec le culte païen, comme les statues et les objets du culte ou de la vénération, doit être détruit, mais que les édifices et les coutumes populaires peuvent être gardés, pourvu qu'ils soient purifiés et reçoivent une signification chrétienne²⁹.

Cette solution allait déterminer désormais la politique de l'Eglise à propos des coutumes non-chrétiennes: on peut reprendre tout ce qui ne choque pas, ce qui n'est pas immoral et n'est pas lié intrinsèquement au paganisme. Dans ce contexte il convient de noter que le temps est un facteur important: il arrive que ce qui, à un moment donné de l'histoire, est associé au culte païen dans la conscience des gens, perd ce lien plus tard.

Y a-t-il eu une hellénisation du christianisme?

L'usage ou une certaine incorporation de coutumes non-chrétiennes nous confronte avec la question de savoir ce que le christianisme a repris à l'antiquité gréco-romaine. Existe-t-il un certain lien entre la foi et la vie chrétiennes, telles que celles-ci se sont développées pendant les premiers siècles de notre ère, d'une part, et la civilisation hellénistique et gréco-romaine d'autre part? Peut-on parler d'une hellénisation du christianisme? Cette question est importante: plusieurs auteurs répondent affirmativement pour ajouter immédiatement la conclusion que l'Eglise ainsi que sa doctrine de la foi doivent être «déhellenisées» afin de pouvoir s'enraciner dans d'autres cultures et accepter leurs richesses. La réponse à ce problème nous semble être la suivante. Aux premiers siècles de son existence le christianisme s'est développé dans le monde hellénistique. Abstraction faite de quelques entreprises missionnaires en dehors du terrain de l'Empire romain, le développement du christianisme a eu lieu à l'intérieur des frontières de l'Empire. Ce développement concerne la formulation de la doctrine de la foi, l'administration des sacrements et la

²⁸ *Protrept.* 4, 53.

²⁹ Voir BÈDE, *Historia gentis anglorum*, I, 30: PL 95, 70ss.

liturgie, la vie ecclésiale et la structure que l'Eglise s'est donnée. Si l'ensemble de l'histoire est soumis au gouvernement divin et si la Providence divine veille sur l'Eglise, le fait que celle-ci s'est développée dans le monde hellénistique doit avoir une importance particulière.

F.Ch. Baur parlait d'une composante paulino-grecque du christianisme, c.-à-d., d'une union d'éléments grecs et juifs³⁰. Cette théorie n'était pas nouvelle. L'humaniste français Budé avait lancée la même idée, alors que Luther a élaboré sa théorie d'un abandon par l'Eglise de la pureté qui la caractérisait au début. Selon le réformateur allemand, certains dogmes et usages de l'Eglise catholique sont des déformations païennes. Melancthon écrit que la doctrine chrétienne a été ébranlée par la philosophie platonicienne; vers 1700 le français Souverain affirme que la doctrine théologique du Logos et de la Trinité sont des déformations païennes de la foi³¹.

Les Jésuites Pétave³² et Baltus³³ de leur côté attribuent l'essor des grandes hérésies à l'intrusion de conceptions platoniciennes. D'autres auteurs considèrent cette prétendue «platonisation» comme un facteur positif. Mais en général la théorie de Luther a exercé une grande influence et continue à déterminer la teneur d'une partie de la littérature protestante, malgré le fait que le génial John Henry Newman a montré qu'elle n'est pas fondée: l'Eglise catholique a une doctrine de la foi et une discipline sacramentelle qui sont les mêmes que celles du temps de saint Athanase, de saint Ambroise et d'Augustin. A. von Harnack, par contre, a essayé d'étayer la théorie luthérienne en la transposant sur le plan des sciences religieuses. Selon lui, le catholicisme est le christianisme vu par les lunettes de la civilisation hellénistique³⁴.

L'actualité de cette question se voit aussi dans le fait que le théologien flamand Schillebeeckx, dans plusieurs de ses publications, parle d'une influence grecque extrêmement grande sur la façon dont les chrétiens ont compris le message évangélique. Pour voir mieux ce dont il s'agit, il est important de noter que le christianisme est une unité vivante et organique qui ne peut pas intégrer des éléments à lui étrangers³⁵. S'il y a une influence de la culture grecque, cela veut dire que des structures et des

³⁰ *Das Christentum und die christliche Kirche der ersten Jahrhunderten*, 1853, I, 1-22.

³¹ *Le platonisme dévoilé ou essai touchant le Verbe platonicien*. Voir l'étude de A. Grillmeyer, «Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutungsprinzip der Geschichte des kirchlichen Dogmas», *Scholastik* 33 (1958) 321-355; 528-558.

³² *Opus de theologicis dogmatibus*, tome 2.

³³ *Défense des SS. Pères accusés de platonisme* (1711).

³⁴ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I⁵, 20. Voir E.P. MEIJERING, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks*, Amsterdam, 1985.

³⁵ Le P. Schillebeeckx objectera que, aux premiers siècles de notre ère, précisément par «l'horizon de compréhension» hellénistique ce processus s'est déroulé nécessairement mais

doctrines déjà présentes dans l'Eglise se développent ultérieurement en suivant le modèle analogue de certaines catégories ou idées présentes dans le milieu culturel. Nous essayerons d'indiquer de plus près cette forme d'influence sur la vie chrétienne, mais nous voulons faire d'abord quelques observations sur l'énorme contraste entre les conceptions religieuses hellénistiques et le christianisme.

Pour les chrétiens des premiers siècles la conversion était un passage des ténèbres à la lumière ainsi que d'une soumission aux démons à la liberté des enfants de Dieu. Devenir chrétien signifiait rompre avec sa vie d'autrefois et ses conceptions païennes. La religion païenne était en effet intimement liée à la vie privée et publique. Ceux qui se convertissaient, s'isolaient. Par conséquent, ils furent critiqués pour avoir abandonné les vénérables traditions de leur milieu culturel ainsi que pour s'opposer à certaines coutumes généralement reçues.

Le message évangélique comporte un certain nombre de vérités qui sont diamétralement opposées aux croyances du milieu hellénistique. Nous mentionnons d'abord le dogme d'un Dieu unique et personnel qui a créé le monde. Dieu transcende la création, mais il est néanmoins proche de son peuple qu'il aime et sauve. Comme il était interdit à l'Ancien Israël de vénérer d'autres dieux ou de se prosterner devant les idoles, le Nouvel Israël doit également n'adorer que le seul vrai Dieu.

La foi dans la création a entraîné un bouleversement dans la façon de penser l'homme et l'univers: le monde, tout en conservant son ordre, sa bonté et sa beauté, a désormais perdu son aspect divin et mystérieux³⁶. Les chrétiens n'adorent plus le soleil, la lune, les étoiles ou les forces naturelles; le mal n'est plus un être démoniaque qui, comme un principe

imperceptiblement; selon lui, les formules de la foi, le culte, les sacrements et les structures ecclésiales se composent d'une inspiration chrétienne presque insaisissable et des catégories de l'une ou de l'autre époque historique déterminée. Mais cette théorie se fonde sur le présupposé de l'historicisme ainsi que du perspectivisme. D'après cette vue, une connaissance purement objective du monde physique et des autres données de la vie humaine n'est pas possible, parce que dans tous les cas l'histoire antérieure de l'observateur, la formation qu'il a reçue, la culture à laquelle il appartient et son propre corps font sentir leur influence. Nous répondons: 1. Cette théorie conduit à un subjectivisme total; nos pensées ne sont que des opinions qui n'ont valeur que pour nous-mêmes. – 2. Nous constatons que la connaissance scientifique est de soi indépendante de ces influences; la métaphysique de l'être se fonde sur une expérience du réel qui est antérieure aux déterminations que le sujet humain lui donne plus tard. – 3. L'Eglise enseigne que sa doctrine de la foi se sert de mots qui peuvent être compris par tous les hommes. Voir la constitution *De fide catholica* de Vatican I, l'encyclique *Humani generis* de Pie XII, l'encyclique *Mysterium fidei* de Paul VI et la déclaration *Mysterium Ecclesiae* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. – L'influence dont parle le P.S. demeure à la surface des choses et ne concerne pas l'essentiel.

³⁶ Le néoplatonicien Simplicius appelle les chrétiens des athées, parce qu'ils nient la divinité du ciel.

autonome, se tient vis-à-vis de Dieu; il est une privation du bien. La foi en Dieu, qui est présent dans l'Eglise, a conduit à une nouvelle idée de l'homme et de la société. L'humanité est en route vers Dieu et a cessé de tourner éternellement en rond. L'idée d'un devenir cyclique est abandonnée. Au lieu de commémorer des phénomènes cosmiques au long de l'année, on célèbre maintenant des événements historiques précis. Le chrétien est libéré d'une liaison trop étroite avec la nature.

Les idées clefs de l'Ancien Testament continuent à être présentes dans l'Eglise. L'opposition aiguë entre le paganisme et la foi chrétienne s'envenime par le refus total, de la part des intellectuels, de doctrines spécifiquement chrétiennes comme la rédemption de l'homme par la passion et la mort du Christ et sa résurrection, la dévaluation de certaines valeurs culturelles, les richesses, la position sociale, alors que la charité et la fraternité occupent le premier plan.

Pourtant l'opposition entre le paganisme et l'Eglise n'était pas totale. Toute société et toute civilisation possède un grand nombre de dons naturels sains et précieux, sans lesquels elle ne saurait pas survivre. Les chrétiens eux-mêmes venaient du milieu païen; ils savaient ce qui était acceptable et s'en sont servi: tout ce qui est bon, vient du Père des lumières. Parfois ils découvraient dans la société païenne des traces d'opinions correctes au sujet de Dieu et du monde; ils estimaient que les auteurs païens devaient les avoir trouvées dans la Bible. D'autres pourtant avaient recours au Logos divin qui, depuis toujours, agit dans les cœurs des hommes pour les illuminer et faire connaître la vérité.

Les chrétiens ont-ils repris au monde hellénistique certains éléments? Les écrivains chrétiens et les Pères empruntent certaines expressions et certains termes à la littérature gréco-romaine. Ainsi le mythe du *Sol invictus* est appliqué au Christ qui est le soleil spirituel des hommes et triomphe sur les ténèbres³⁷. Certains termes comme *logos*, *soter*, *euan-gelion*, *charis*, *philanthropia*, *theios aner*, *rançon*, *homme nouveau*, *épi-phanie*, *parousie*, *hypostase* étaient utiles, mais les chrétiens donnaient à ces mots un sens plus profond. La signification que ces termes avaient dans le monde ancien n'était pas plus qu'une certaine analogie, sur le plan naturel, du sens que leur donnaient les chrétiens.

Dans ce contexte il faut mentionner aussi le fait que la Bible fut traduite en grec, en notant que des livres individuels n'avaient pas été écrits dans cette langue. En raison de cette traduction la signification de certains termes devint plus large³⁸. Nous avons un exemple typique de cette

³⁷ Voir H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt, 1957; J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai 1961.

³⁸ Voir C.H. DODD, *The Bible and the Greeks*, Londres, 1954.

extension du sens originel des mots en la façon dont on allait entendre la révélation du nom de Dieu à Moïse: «Je suis celui qui suis». Le sens originel de la réponse divine concerne plutôt la relation de Dieu avec son peuple; Dieu tient sa parole et demeure toujours le même, mais maintenant on y voyait aussi un sens ontologique.

Certains auteurs ont dit que de nombreux rites sacramentaux furent empruntés au milieu hellénistique: le baptême serait dérivé de certaines ablutions rituelles et l'eucharistie relèverait des repas rituels d'autres communautés cultuelles. Des recherches historiques détaillées ont montré que ces affirmations sont fausses. S'il est vrai qu'on trouve parfois dans le paganisme certaines anticipations lointaines sur le plan naturel, cela ne veut pas dire plus que là où il y a des hommes, il doit y avoir forcément certains rites. Il n'y a aucune indication que dans les religions à mystères les repas qu'on célébrait signifiaient une communauté sacramentale avec le dieu (par exemple, avec Attis). Il n'y a rien dans le culte païen qui ait contribué à la célébration de l'eucharistie³⁹. Le chrétien, qui reçoit le saint sacrement, participe à la mort et à la résurrection du Christ; il est mis dans une nouvelle situation, car il est en route vers la vie éternelle. Ce qui a pris forme sur le plan des sacrements, était le résultat des doctrines et des forces qui agissaient de l'intérieur de l'Eglise.

Selon certains auteurs, des Pères de l'Eglise comme Ambroise et Augustin seraient dépendants des philosophes païens Platon, Cicéron et Plotin. Si l'on examine leurs écrits de plus près, il s'avère pourtant que leur pensée s'appuie tout-à-fait sur la Sainte Ecriture; ce qu'ils empruntent aux auteurs païens sont des définitions ou des divisions de la matière. Pour donner un exemple, malgré ses tendances platoniciennes, saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*, définit l'homme comme consistant en un corps et une âme; saint Ambroise pour sa part donne un sens chrétien aux vertus morales, dont Cicéron lui fournit des définitions.

Comme exemple de la façon dont le monde ancien a pu influencer la pensée chrétienne, nous citons l'évolution de l'idée du primat de l'évêque de Rome. L'importance de Rome comme centre du gouvernement de l'Empire peut avoir contribué à la prise de conscience, de la part des chrétiens, de ce qui est contenu dans les paroles du Christ, quand il a chargé Pierre de veiller sur son Eglise. Saint Léon le Grand écrit, en effet, que Rome a maintenant un pouvoir plus grand par la religion chrétienne que par son empire séculier.

³⁹ Voir Arthur DARBY NOCK, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, New York, 1964, pp. 75ss.

D'une façon globale, le monde ancien, par ses lumières et ses défauts, a facilité la diffusion du christianisme. Son côté noir, – l'immoralité, la cruauté, les injustices, la superstition –, a provoqué chez plusieurs le désir sincère d'une libération, le désir aussi de conceptions religieuses plus nobles et plus vraies. La soif de la vérité et des valeurs, si caractéristique des Grecs, et le sens de responsabilité personnelle qui était propre aux Romains ont constitué un arrière-plan assez propice pour l'essor de l'Eglise dans ce milieu. Citons la distinction que faisait Platon, entre une réalité suprasensible parfaite d'une part et le monde matériel, plein de ténèbres, soumis à la corruptibilité d'autre part. Cette distinction, d'une certaine façon, faisait figure d'un cadre qui protégeait la foi chrétienne. Notons aussi que dans la deuxième moitié de notre ère, on avait tendance à penser que le premier principe, dont tout dépend, est unique. De cette façon la diffusion du monothéisme est devenu plus facile.

La Providence divine ainsi que la possibilité de son intervention dans l'histoire humaine étaient reconnues par beaucoup de gens. La démonologie du milieu hellénistique offrait quelques points d'attache à la foi chrétienne dans l'existence de mauvais esprits⁴⁰. La conviction, aux premiers siècles de notre ère très répandue, selon laquelle l'âme humaine immortelle a une origine céleste, a rendu le message chrétien au sujet du destin de l'homme plus compréhensible⁴¹. Le thème de la parenté de l'âme avec Dieu, sur laquelle certains auteurs grecs ont insisté, a été reprise par les chrétiens et les a aidés à mieux comprendre la nouvelle naissance de l'homme, dans le baptême, comme enfant de Dieu⁴². L'homme hellénistique pouvait aussi comprendre, jusqu'à un certain point, la doctrine chrétienne du pardon des péchés, car il ressentait le péché comme une faute personnelle dont il était responsable; c'était la transgression d'une règle que la nature lui avait imposée⁴³.

La foi chrétienne et l'ordre sacramental sont indépendants de la pensée et de la religion hellénistiques. On a beau juxtaposer les articles de nos symboles et les opinions des philosophes grecs: on ne constatera qu'un écart irréductible. La foi dit quelque chose de tout-à-fait nouveau, qui

⁴⁰ A comparer saint Augustin, *Sermo* 82: PL 45, 422s.

⁴¹ Cf. W. JAEGER, «The Greek Ideal of Immortality», dans *Harvard Theological Review*, 1959, p. 147.

⁴² Voir H. MERKI, ὁμοίωσις θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952; E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964; D. ROLOFF, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seligen Leben*, Berlin, 1970.

⁴³ Voir Posidonius apud Galenum, *Quod animi mores temperamenta sequantur*, II, p. 78 (édit. Müller); C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, III, Leiden, 1959, n. 1453.

était inconnu au monde ancien, voire qui apparut comme une sottise. Dans ce sens il est faux de parler d'une composante hellénistique du christianisme. Mais comme nous venons de le montrer, sur certains points du développement de la *doctrine* de la foi ainsi que sur celui de la vie ecclésiale, le milieu gréco-romain a pu exercer une influence, comme une cause formelle extrinsèque.

Le milieu hellénistique pouvait le faire parce qu'il était porteur de hautes valeurs. Il ne s'agit pas ici de valeurs culturelles particulières, mais de valeurs plutôt universelles qui peuvent être comprises partout. L'Eglise des premiers siècles n'est pas une forme particulière de vie chrétienne, mais elle est une norme pour toujours. La Tradition est devenue un critère permanent pour l'Eglise: «Dans les trois domaines de la foi, du culte et de la discipline, les Pères ont engagé l'Eglise en ce moment décisif où se fixait son génie. Ce n'est pas tout: il faudrait ajouter la tradition exégétique... et ce qu'on appelle la spiritualité, étant entendu que celle des Pères a ceci de particulier qu'elle ne se sépare, ni même se distingue de leur contemplation dogmatique, elle-même liée à leur méditation des saintes écritures. Les Pères ont déterminé la vie de l'Eglise»⁴⁴.

Pas plus que la Sainte Ecriture ne sera abandonnée, il est impensable que, dans le processus de l'implantation de l'Eglise dans d'autres régions du monde (processus que certains appellent «inculturation»), on laisse tomber les symboles, la substance de l'ordre sacramental et les formes traditionnelles du culte pour faire de la place à d'autres formes empruntées au milieu culturel non-chrétien. Le christianisme ne peut pas être déhellénisé pour la simple raison qu'il n'a jamais été hellénisé. L'Eglise catholique est devenue un organisme à une forme et une structure essentielles qu'elle conservera toujours, même si sur des points secondaires des développements ultérieurs restent possibles qui donneront lieu à des particularismes.

Les valeurs que d'autres cultures possèdent, peuvent faire une contribution à cet enrichissement de la vie chrétienne et de ses expressions. Il s'agit alors de rendre plus explicites les virtualités contenues dans la foi. Les expériences et la pratique des premiers siècles de l'Eglise doivent pourtant servir de critère. Un exemple: les chrétiens des premiers siècles n'ont pas songé à permettre des danses ou à utiliser certains instruments musicaux lors de la célébration de l'Eucharistie. Cela sert comme un avertissement: il ne semble pas en accord avec l'esprit profond du mystère de l'Eucharistie que de recourir à des danseuses pour «rehausser» l'éclat des célébrations.

⁴⁴ Yves M.-J. CONGAR, *La tradition et les traditions*, II, Paris, 1963, 200.

Les déformations de la doctrine de la foi par des influences culturelles incompatibles avec elle

Nous avons exclu la théorie qui attribue une si grande influence à la pensée et à la culture hellénistiques que celles-ci auraient intrinsèquement déterminé la doctrine de la foi et des mœurs, l'ordre sacramental, la liturgie et la structure de l'Eglise. Certes, des Pères comme saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise et saint Augustin ont subi des influences du platonisme de leur milieu. Pourtant, dans leur doctrine ils dépendent directement de la sainte Ecriture et de la foi de l'Eglise. On a dit aussi que certains Pères et de nombreux théologiens ont été marqués par le stoïcisme. Ici aussi une étude consciencieuse des textes montre une indépendance substantielle des auteurs du Portique ⁴⁵.

Il importe de noter que certains auteurs chrétiens semblent avoir été marqués beaucoup plus par certains courants philosophiques que les Pères ne l'ont été. Donnons un exemple: Origène adopte la théorie platonicienne de la pré-existence de l'âme. Mais cette théorie erronée n'a jamais été acceptée par l'Eglise. Alors qu'il n'y a pas lieu de douter de la fidélité d'Origène et de son désir sincère de la perfection chrétienne, il y a eu d'autres théologiens qui ont développé des doctrines hérétiques. Arius a essayé d'expliquer le mystère de la sainte Trinité au moyen d'une théorie d'hypostases empruntée au moyen-platonisme; Eunomius a attaqué la foi orthodoxe en se servant de sophismes qu'il puisait dans le *De sophisticis elenchis* d'Aristote, – d'ailleurs tout en détournant l'intention de ces textes du Stagirite. Pélagé souscrivait à l'idée stoïcienne que l'homme sage peut pratiquer la vertu par ses propres forces.

En raison de ces faits, il n'est pas surprenant que les théologiens orthodoxes aient estimé que la foi est déformée par l'intrusion de modes de pensée et de conceptions païens. Hippolyte remarque que toutes les sectes déforment la foi en suivant l'une ou l'autre théorie philosophique ⁴⁶. Tertullien appelle Platon le pourvoyeur de toutes les erreurs. L'historien E. von Ivanka a réussi à montrer que l'interprétation d'Hippolyte s'applique aux grandes hérésies de l'antiquité. Il souligne que les intrusions unilatérales du platonisme, de l'aristotélisme ou du stoïcisme ont conduit à des déformations sérieuses de la doctrine de la foi et sont liées à l'avènement des grandes hérésies, l'arianisme, le nestorianisme et le péla-

⁴⁵ C'est la conclusion de l'excellente étude de Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Middle Ages*, 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*², Leiden, 1990.

⁴⁶ Voir H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966, p. 8.

gianisme⁴⁷. Ce phénomène s'est répété plus tard dans l'histoire de l'Eglise: à l'époque de saint Thomas d'Aquin l'acceptation, sans aucune discrétion, de certaines théories d'Aristote et, surtout, d'idées d'Averroès a conduit certains universitaires à de très sérieuses erreurs. Dans notre époque les emprunts que certains théologiens font aux thèses de l'historicisme, du marxisme, de l'existentialisme et du subjectivisme ont provoqué de nombreuses déviations dans l'expression de la doctrine de la foi. Ces faits sont un avertissement contre une reprise inconsidérée des vues et des théories de philosophies ou de cultures non-chrétiennes.

Les raisons de la diffusion rapide du christianisme dans le monde ancien et de son influence sur le milieu païen

La conversion des hommes est l'œuvre de la grâce divine. Parce que les conseils de la sagesse divine sont insondables, se dérobe à notre connaissance pourquoi précisément une telle personne ou un tel peuple a trouvé la foi. Les théologiens ont considéré la conversion relativement rapide de tant de personnes dans l'Empire romain comme un grand miracle. Les obstacles étaient en effet redoutables: la doctrine de la foi dépasse de loin tout matérialisme et toutes les conceptions humaines; le message évangélique comporte une doctrine des mœurs exigeante; être chrétien pouvait facilement coûter la vie. Aussi cette conversion au christianisme est-elle en contraste avec la façon dont Mohammed a su gagner des adeptes⁴⁸.

Il est néanmoins possible d'indiquer un certain nombre de facteurs qui ont favorisé le passage à la foi chrétienne. Ceux-ci, à leur tour, projettent de la lumière sur les difficultés qu'éprouve l'évangélisation de certains pays asiatiques.

Les Pères et les écrivains ecclésiastiques parlent souvent d'une «préparation» du milieu au message évangélique. Dans ce contexte il faut mentionner d'abord l'attitude religieuse générale des gens: leur religiosité devint plus personnelle. Les cérémonies religieuses officielles avaient perdu leur sens pour de nombreux citoyens; le panthéon des dieux traditionnels n'était plus pris au sérieux et l'on était enclin à accepter l'existence d'un seul Dieu comme seigneur du monde.

Certains courants de pensée insistaient sur la vanité des biens terrestres; plusieurs soulevaient expressément la question du pourquoi de la vie

⁴⁷ *Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Vienne, 1948.

⁴⁸ S. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, I 6.

de l'homme dans ce monde où ils sentaient une sorte de rupture entre leur âme et leur corps qui les faisait chercher le salut de leur esprit⁴⁹. Plotin regrettait de devoir prendre de la nourriture; il n'était pas le seul pour ressentir une certaine aversion de ce qui relève du corps humain. Les gens avaient une grande curiosité pour le domaine des songes et cherchaient à entrer en contact avec les puissances extra-terrestres.

L'Eglise s'opposait à cette masse immense de croyances, de divinités et de rites du paganisme avec sa doctrine précise et ses mœurs à une beauté éblouissante. Les communautés chrétiennes locales constituaient des groupes ouverts à tous; on ne faisait pas de distinction de rang ou de famille. L'église locale se montrait une communauté très humaine, au sein de laquelle on était protégé. Au milieu du troisième siècle les chrétiens de Rome prenaient soin de 1500 veuves et pauvres, et ces démunis n'étaient pas seulement des chrétiens. Un siècle plus tard Julien l'Apostat remarquait: «Ils ne nourrissent pas seulement leurs propres pauvres, mais aussi les autres, alors que nous (les païens) négligeons les nôtres»⁵⁰.

L'exclusivisme chrétien, qui refusait tout compromis avec le paganisme, était une source de force. L'exemple héroïque des martyrs impressionnait: une religion qui est censée mériter qu'on meure pour elle, et cela d'une façon si noble, en priant pour tous et en pardonnant à ses bourreaux, ne peut pas ne pas avoir une grande valeur.

Léon ELDERS, s.v.d.

⁴⁹ Cf. E.R. DODDS, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, New York, 1972, p. 35.

⁵⁰ *Epist.* 84: Bidez-Cumont, 430.

La hiérarchie de l'amour

En relisant l'ecclésiologie de Charles Journet

Pour les lecteurs non avertis ou occasionnels du cardinal Journet, il sera peut-être étonnant de trouver le mot de hiérarchie, sous la plume d'un auteur que l'on présente volontiers comme «classique», en un autre sens que le sens traditionnel:

«Souveraineté sacrée comportant plusieurs degrés ordonnés entre eux et ayant reçu puissance et science pour conduire une multitude jusqu'à l'union et la conformité avec Dieu.»¹

La définition du Pseudo-Denys met déjà en évidence le caractère ministériel et provisoire de cette hiérarchie. Elle ouvre sur la compréhension d'une autre hiérarchie qui, elle, sera définitive, une hiérarchie qui est le but recherché par la hiérarchie ministérielle instituée par le Christ. La hiérarchie comme moyen de sanctification est appelée à disparaître. «La seule hiérarchie qui sera subsistante sera celle de l'amour, les degrés de l'amour.»² Ce sera une hiérarchie de sainteté, c'est-à-dire une participation plus ou moins grande à la charité de Dieu. La notion de hiérarchie appliquée à la participation analogique aux perfections divines apparaît déjà dans la théologie de saint Thomas³. Et Journet aimait à en contempler la vision poétique qu'en donne Dante, par son introduction successive dans les dix «cieux» du Paradis, et l'expression plastique de Fra Angelico peignant la *Ronde des Elus*.

a. Hiérarchie ecclésiastique et hiérarchie de sainteté

Si hiérarchie ministérielle et hiérarchie de sainteté ne sont pas proportionnelles, il serait exagéré de dire qu'elles sont indépendantes, puisque l'une est destinée à produire l'autre. Mais les privilèges dans l'ordre de la hiérarchie ministérielle ne sont en aucun cas des privilèges dans l'ordre de la hiérarchie de sainteté.

¹ PSEUDO-DENYS, cité par THOMAS D'AQUIN, *II Sent*, dist. 9, q. 1, art. 1, cité in JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* (désormais noté *EVI*) I, Paris 1955², p. 647.

² JOURNET, *Commentaire de l'Apocalypse*, cycle de conférences 1971-1972, polycopié de l'Association des Amis du Cardinal Journet, p. 96.

³ Cf. E. GILSON, *Le Thomisme*, pp. 493-494.

«En présence des richesses du sacrifice de la messe et des sacrements de la Loi nouvelle, il n'y a plus chez les chrétiens, d'autre inégalité que celle de leur désir et de leur amour, de leur faim et de leur soif. Ce n'est pas le degré de hiérarchie, c'est le degré de pauvreté, d'humilité, d'abnégation, de souffrance, de magnanimité qui compte seul.»⁴

C'est pourquoi l'on rencontrera des prêtres indignes; et si c'est toujours un scandale, il ne faudra pas que cela nous étonne outre mesure: le pouvoir sacerdotal a été donné pour être exercé dans l'amour, mais l'indignité du ministre ou sa «petitesse» dans la hiérarchie de sainteté n'est pas un obstacle irrémédiable à la sainteté supérieure des fidèles.

Aussi arrivera-t-il souvent à des âmes simples d'être plus élevées dans la hiérarchie de sainteté que bien des âmes savantes au sommet de la hiérarchie visible de l'Eglise⁵. Puisque les pouvoirs hiérarchiques ne sanctifient pas ceux qui les administrent, les ministres devront recevoir la grâce issue de ce pouvoir au simple titre de fidèle⁶. La nécessité de se confesser à un autre prêtre est peut-être l'expression la plus saisissante de cette humilité foncière du ministre qui ne peut se prévaloir pour lui-même de son pouvoir hiérarchique.

Au cours d'une causerie où le cardinal Journet essayait de transmettre son émotion à la suite de la visite de Paul VI à Genève, le 14 juin 1969, il donna une image très parlante de ce que peuvent signifier ces deux hiérarchies au sein de l'Eglise. Rappelant le songe de sainte Catherine de Sienne, perdue en extase devant la barque de saint Pierre, peinte par Giotto au fronton de la basilique vaticane, et voyant le Christ lui mettre cette barque sur les épaules, le Cardinal s'écriait:

«Elle portait l'Eglise par sa prière. Le pape la porte par son orientation. En tant que chef de l'Eglise, il est le plus grand dans l'Eglise, parce qu'il en reçoit d'en haut la lumière pour nous dire les choses à croire et les choses à faire. Cette orientation-là, elle est particulière, c'est le privilège hiérarchique du Souverain Pontife. Puis, il y a une autre manière de porter l'Eglise, qui est de la porter par l'amour, par les forces intérieures de l'amour et de la supplication... Tous ceux qui sont dans l'amour peuvent porter l'Eglise de cette manière-là.»⁷

⁴ *EVI I*, p. 121.

⁵ Cf. *Commentaire de Lumen Gentium*, cycle de conférences 1966–1967, polycopié de l'Association des Amis du Cardinal Journet, p. 132: «On trouvera d'immenses saints parmi les pauvres, les gens du peuple chrétien, et on trouvera de grands pécheurs parmi ceux qui sont dans la hiérarchie. On trouvera des saints de part et d'autre. Au jour de la mort, on sera jugé sur l'amour et non pas sur avoir eu ou n'avoir pas eu les pouvoirs de hiérarchie» (allusion à saint Jean de la Croix).

⁶ Cf. *EVI I*, p. 121.

⁷ *La visite de Paul VI à Genève*, conférence de 1969, polycopie p. 7. A rapprocher de la vision de sainte Catherine, celle de saint François empêchant l'Eglise de crouler, telle que Simone Martini nous en a laissé la représentation dans les fresques de la basilique d'Assise.

b. Le «principe d'absorptivité» de la charité

Journet insiste souvent sur l'unicité de la sainteté. «Il n'y a qu'une sainteté, c'est celle de la charité de l'amour de Dieu pour lui – premier aimé, et de toutes choses pour lui.»⁸ Il y a diversité dans les vocations, inégalité même, au plan des privilèges humains, en vue des plus ou moins grandes responsabilités assumées au sein de l'Eglise, mais c'est bien la même sainteté à laquelle tous sont appelés, clercs, religieux et laïcs. A propos du V^e chapitre de *Lumen Gentium* sur «l'appel universel à la sainteté», Charles Journet commente:

«Il y a deux moyens, pour avoir le plus grand amour, mais la perfection ne consiste pas d'en prendre les chemins de traverse ou de prendre la grande-route. La perfection, c'est *le plus grand amour*. Pour aller au plus grand amour, il y a une voie plus directe, qui est donc plus parfaite, c'est celle des chemins de traverse, et il y a la voie qui y va, qui doit y tendre et qui est, disons, la voie la plus proportionnée à l'homme... Il n'y a pas deux saintetés: sainteté pour les religieux et pour les laïcs qui sont dans le monde. Il n'y a qu'une sainteté qui est le plus grand amour... et deux voies pour aller vers ce plus grand amour.»⁹

Il y a diversité dans le style de la sainteté, par exemple martyr ou virginité, mais l'essentiel reste l'amour¹⁰. Et il faut ajouter encore qu'il existe une diversité dans la participation à l'unique sainteté du Christ. La sainteté de l'Eglise réside chez les parfaits bien sûr, mais également, quoiqu'à un titre moindre, chez les progressants, les commençants, «les chrétiens attardés», et jusque chez les mauvais chrétiens, tant que le péché de schisme ou d'hérésie (ou d'apostasie) ne les a pas arrachés du sein de l'Eglise.

«Grâce à la mystérieuse diffusion, dans son être, de la sainteté héroïque résidant immédiatement dans ses seuls membres parfaits – diffusion *intrapersonnelle*, distincte de la diffusion *extrapersonnelle* par laquelle elle agit sur le monde – l'Eglise tout entière est sainte. Elle est sainte jusque dans les pécheurs, à qui elle communique le peu de bien par quoi ils tiennent encore à elle.»¹¹

⁸ *Commentaire de Lumen Gentium*, p. 132.

⁹ *Commentaire de Lumen Gentium*, p. 144.

¹⁰ Cf. *Commentaire de l'Apocalypse*, p. 144: «La sainteté profonde consiste dans l'amour, la grande charité, l'amour brûlant de Dieu; elle ne consiste pas essentiellement dans la souffrance, parce que la souffrance peut être acceptée dans la révolte; elle ne consiste pas non plus essentiellement dans la virginité, qui pourrait être acceptée dans l'orgueil intérieur ou une sorte de mépris. Non, non, c'est dans l'amour!»

¹¹ *NV (Nova et Vetera)* 1985/3, p. 213, où G. Cottier publie des textes inédits que Journet voulait insérer dans le tome d'*EVI* consacré à la sainteté de l'Eglise.

Au sein de cette «hiérarchie de sainteté», il faudra parler d'«intercommunicabilité» de la charité. L'abbé Journet le sentait déjà parfaitement lorsqu'en 1935, il consacra un article de *Nova et Vetera* aux «Vertus surnaturelles dans l'Eglise»¹². Après avoir présenté ces vertus divines – vertus théologiques et vertus morales infuses, dons du Saint-Esprit et grâces sacramentelles – comme la «floraison intérieure de la grâce sanctifiante»¹³, il nous met en garde contre la tentation de les considérer seulement à un niveau de réalisation personnelle, alors que, collectivement, elles affectent l'âme totale de l'Eglise.

«Elles sont présentes, toutes ensemble déjà dans le monde des justes. Elles se déploient librement dans les grands saints, cachés au milieu de l'Eglise. Elles atteignent en eux un degré d'intensité, que nous autres, pauvres fidèles, avons peine à soupçonner. Elles se répandent secrètement, à partir d'eux, pour communiquer à l'âme entière de l'Eglise une admirable spiritualité. Et les vertus des saints sont elles-mêmes sous l'influence immédiate des vertus du Christ, de la Vierge et des apôtres qui ont planté l'Eglise.»¹⁴

Il y a bien là l'exposition d'une hiérarchie dans l'amour, d'une participation aux biens divins à travers différents degrés. C'est de la lecture de Tauler que Journet tire cette idée d'une charité qui découle du Christ à travers les âmes saintes jusque sur les pécheurs. Avec des néologismes qu'il ne répugne pas à utiliser, il appelle cette transmission des grâces l'«informativité» ou l'«absorptivité de la charité»:

«... la charité d'une seule âme est capable, spirituellement, et à proportion de son intensité, non seulement de donner une vie à tout le corps de l'Eglise, mais encore de recevoir en partage les trésors des autres âmes et de s'enrichir des biens mêmes du Christ. Sous cet aspect la charité apparaît non plus comme spirituellement informante, mais plutôt comme spirituellement informée. Elle est comme un cristal qui concentre en lui, selon sa limpidité, la clarté extérieure du jour. Elle recueille tout ce qui est autour d'elle ou au-dessus d'elle, pour le faire sien, pour se l'approprier. On pourrait parler de son *absorptivité*. L'amour, dit Tauler, tire tout à lui, il emmène en son vase tout ce qui se fait de bien dans le monde.»¹⁵

¹² Cf. *NV* 1935/3, pp. 238–311.

¹³ *Id.*, p. 283.

¹⁴ *Ibid.*, à noter qu'aux pp. 286 et 304, Journet revient sur son thème préféré – déjà en 1935! –; il écrit: «On ne le dira jamais trop! pouvoir sacramentel et juridictionnel n'ont de sens qu'en vue de communiquer ce trésor des vertus.»

¹⁵ Cf. *id.*, p. 295.

Journet définit ainsi le *principe d'absorptivité*: «L'âme qui est dans la charité bénéficie de toutes les œuvres faites par ceux qui sont dans une plus grande charité.»¹⁶ Il le définit comme la détermination du principe plus général de l'«intercommunication des biens de charité»¹⁷. Cette participation à la charité de toute l'Eglise, que l'âme la plus simple peut obtenir, a inspiré à saint Jean de la Croix ce véritable cri d'exultation, que l'abbé Journet aimait tant à citer, aussi bien en théologie que dans ses retraites spirituelles: «Miens sont les cieux et mienne es-tu, terre et miennes sont les nations, les justes sont miens et la Mère de Dieu est mienne, et toutes choses sont miennes, et Dieu lui-même est mien et pour moi, parce que le Christ est mien et tout entier pour moi. Eh bien, que demandes-tu et cherches-tu, mon âme? Tien est tout ceci et tout est pour toi, n'ambitionne pas moins, ne t'arrête pas aux miettes qui tombent de la table de ton Père.»¹⁸

c. Les pécheurs appartiennent déjà à cette hiérarchie

Comment le pécheur participe-t-il de cette hiérarchie de sainteté? Saint Augustin et les Pères disent que les pécheurs sont dans l'Eglise *corporaliter*, mais non par le cœur, *spiritualiter*; ils touchent aux sources du salut, et pourtant ne sont pas disposés intérieurement au salut¹⁹. Voilà comment Journet expose sa théorie sur l'appartenance des pécheurs à l'Eglise: cette appartenance est *partielle, analogique*, mais bien *véritable*: en effet,

«... la grâce sacramentelle et orientée, qui est l'âme créée et indivise de l'Eglise, est tout entière présente en ces pécheurs:

1° par l'influx qu'à travers les membres justes elle continue d'exercer sur eux;

2° par sa disposition à réapparaître en eux dès que cessera leur péché.»²⁰

L'erreur de Bellarmin, ou de Bañez, face à ce problème du pécheur dans l'Eglise, était de partir d'une définition juridique, empirique, et donc minimaliste du chrétien: ainsi justes et pécheurs, pourvu qu'ils remplis-

¹⁶ *Id.*, p. 297.

¹⁷ Cf. *ibid.*, *Théologie de l'Eglise*, Paris 1958, p. 225, parle encore de l'«interdiffusion spirituelle de la charité».

¹⁸ Saint JEAN DE LA CROIX, *Avís, Sentences et Maximes*, éd. 1933, p. 191. Cité in *Vertus surnaturelles*, pp. 298-299. Cf. aussi, entres autres, *Théologie de l'Eglise*, p. 228.

¹⁹ Cf. *EVI II*, p. 1104.

²⁰ *Id.*, p. 1103.

sent les conditions sociales requises, appartenait à l'Eglise. Mais l'appartenance à l'Eglise que Journet soutient ici est quelque chose de beaucoup plus profond: en refusant de partir du chrétien pécheur – qui représente une privation – pour définir l'Eglise, en partant d'une définition de l'Eglise qui inclut la charité, il n'expulse pas le pécheur de la communion de l'Eglise.

«... la sainte unité de l'Eglise continuera dans une certaine mesure de le mouvoir de l'extérieur et comme instrumentalement en raison du contact qu'il garde avec les membres justes en qui elle réside directement et premièrement: un peu à la manière dont un membre paralysé reste capable de participer aux déplacements et d'exécuter instrumentalement les volontés de l'être intelligent auquel il adhère encore. C'est en tant qu'il est introduit par la charité des membres justes dans le cœur de son Eglise évangélique, et *c'est en raison de cette charité*, que l'Esprit-Saint décide de transmettre aux membres pécheurs certains mouvements de la vie spirituelle utiles aux fins de l'Eglise.»²¹

Personnellement, le pécheur a perdu la grâce justificatrice; mais la charité de l'âme de l'Eglise continue de l'envahir, de le soutenir, de manière très mystérieuse mais bien réelle²².

Journet tient bien ensemble les deux affirmations: les pécheurs appartiennent à l'Eglise; et cependant c'est la sainteté qui constitue l'Eglise, la charité qui en est l'âme. Voilà pourquoi il conclut: «L'Eglise ne peut être constituée par rien que des pécheurs; ils peuvent appartenir à l'Eglise, mais pas la constituer. Elle est constituée, l'Eglise, par la sainteté.»²³ Il faut rappeler sans cesse que le centre de gravité est situé pour l'Eglise, en Dieu, et non pas sur terre, dans le péché. Le mystère de la sainteté de l'Eglise est assez puissant pour pouvoir soulever les pécheurs et les entraîner à l'ascension de cette hiérarchie de l'amour. Car cette hiérarchie est animée par un mouvement ascensionnel: elle ne repose pas sur les pécheurs, elle repose sur le Christ saint, de lui sur la Vierge et les saints, jusqu'aux degrés inférieurs de la sainteté. Il y a dans l'Eglise cette loi de solidarité, non plus avec Adam, le vieil homme enchaîné au péché, mais avec le Christ, l'Homme nouveau, qui nous arrache sans cesse à cette loi de gravitation du péché et nous tire par la loi de sainteté (cf. *Rm* 5,12–21):

²¹ *Id.*, p. 694.

²² Cf. *id.*, pp. 576–577 et p. 701.

²³ *Commentaire de la première épître de saint Jean*, cycle de conférences 1969–1970, polycopié de l'Association des Amis du Cardinal Journet, p. 58. Cf. *EVI II*, p. 1105: «Une Eglise faite de seuls membres pécheurs est un concept contradictoire qui se détruit lui-même.»

«C'est ici qu'il faut rappeler le mystère suivant lequel chaque fidèle existe dans l'Eglise non pas séparé, mais comme membre d'un peuple unique, et se comporte, jusque dans ses actions les plus intérieures, comme partie d'un ensemble. Nous avons dit à plusieurs reprises qu'à l'intérieur de l'Eglise les pécheurs, qui sont membres par emprunt, sont portés en quelque manière par les justes, qui sont membres par soi. Or, on peut dire aussi, et plus parfaitement, que les chrétiens commençants sont portés par les chrétiens progressants, et ceux-ci par les chrétiens parfaits, en sorte que la charité entière de l'Eglise, bien que disposée selon divers degrés, est pourtant étroitement unifiée, les degrés inférieurs recevant l'influence vivifiante de la flamme spirituelle qui brûle aux degrés supérieurs.»²⁴

Nous sommes encore tirillés par deux amours, comme dit saint Augustin: «Amor sui usque ad contemptum Dei... amor Dei usque ad contemptum sui.»²⁵ Mais la loi de la cité de Dieu est plus forte chez les baptisés, le poids de la grâce plus véhément. Comme le dit encore Claudel: «C'est l'amour qui est le plus fort.»²⁶

La «hiérarchie de sainteté», telle que nous la présente Charles Journet, est cette loi progressive de conformité à la sainteté du Christ. L'Eglise est unie au plus profond de son âme au Christ qui lui communique sa vie. C'est pourquoi Journet se permet une analogie entre la connaissance qu'avait le Christ, durant sa vie terrestre, et la sainteté qui est celle de l'Eglise pérégrinante. Dans la ligne la plus pure de la tradition thomiste, et qu'il ne nous revient pas de discuter ici, Journet était foncièrement persuadé de l'existence, dans l'intelligence du Christ, d'une «vision béatifique» l'unissant très intimement à son Père, et d'une «inconnaissance» laissant place à l'expérience et à la souffrance. Cette fragilité humaine, le Christ l'assume sans péché de sa part. De même pourrait-on dire que l'Eglise identifiée au Christ, laissant vivre le Christ en elle, est tout entière sainte et immaculée²⁷. Mais, en elle, une «économie» analogue à celle du Christ ne laisse transparaître cette sainteté qu'en certains de ses membres, alors que d'autres sont encore aux prises avec le péché:

«De même qu'il y avait dans le Christ mortel, une mystérieuse «économie» qui, refoulant vers les sommets de son âme les manifestations

²⁴ *L'état de grâce, ou l'«état de liberté» de l'Eglise*, NV 1934/4, pp. 412–413. Cf. *EVI II*, pp. 1104–1105.

²⁵ AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, I, 14, c. 28, souvent cité par Journet, jusque dans l'aula du Concile, au cours de la discussion du schéma 13, futur *Gaudium et Spes* (cf. *Acta Synodalia Concilii Vaticani Secundi*, IV–II, p. 676).

²⁶ CLAUDEL, final de *Jeanne au Bûcher*, cité in JOURNET *Entretiens sur la grâce*, Bruges 1959, p. 60.

²⁷ Cf. *Remarques sur la sainteté de l'Eglise militante*, NV 1934/3, p. 308.

trionphantes et béatifiques de la grâce, livrait toutes les autres régions de son être à la souffrance; ainsi, il faut confesser dans l'Eglise un mystère non pas identique, certes, mais seulement analogue, proportionnel, une «économie» qui permet aux manifestations sanctifiantes de son âme de se déployer dans la partie supérieure de ses membres, tandis qu'un grand nombre de ceux-ci sont encore, quant à une partie d'eux-mêmes, assujettis au péché: péché véniel indélébile des «progressants», péché véniel délibéré des «commençants», péché mortel des membres pleinement pécheurs ou «charnels». Le Christ a été glorifié d'abord dans le sommet de son âme, et c'est après la résurrection que la gloire a gagné pour toujours l'être entier de sa nature humaine; ainsi l'Eglise est d'abord sainte par ses membres parfaits et par la partie saine de ses membres imparfaits: voilà où il faut ici-bas la chercher; c'est dans une autre vie qu'elle sera sainte par l'être entier de tous ses membres.»²⁸

L'analogie est certes imparfaite, dès lors que l'on considère en parallèle le Christ et chacun des membres de l'Eglise: le Christ est sans péché, ce qui ne peut être affirmé que d'un seul membre de l'Eglise: la Vierge Marie. Mais l'analogie se vérifie quant à l'ensemble du Corps du Christ; car, jusqu'en ses membres pécheurs, l'Eglise elle-même n'est pas pécheresse, et jusqu'en eux, la hiérarchie de sainteté se prolonge, sans encore être salubre, mais prompte à raviver la charité qui sommeille, comme les braises sous la cendre.

Voilà pourquoi, au total, Monsieur de Genève aura raison d'écrire, en préface à son *Traité de l'Amour de Dieu*: «Tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour en la sainte Eglise.»²⁹ Et Marie de l'Incarnation, illuminée par sa propre expérience, de décrire ainsi l'état mystique de l'âme unie à Dieu: «Un amour toujours plus grand pour tout ce qui se fait et pratique dans l'Eglise de Dieu, en laquelle on ne voit que pureté et sainteté.»³⁰

Pour conclure, laissons le lecteur sur ces lignes que Charles Journet écrivait en 1946 et qu'il inséra dans le deuxième tome de *L'Eglise du Verbe Incarné*: elles montreront assez que le théologien «traditionnel» que l'on voudrait descendre aux oubliettes est par certains aspects «révolutionnaire», et que la lecture de ses œuvres ouvrirait l'Eglise d'aujourd'hui à une meilleure compréhension de son mystère:

²⁸ *Id.*, p. 301.

²⁹ FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, in *Œuvres*, La Pléiade, Paris 1969, p. 336.

³⁰ MARIE DE L'INCARNATION, *La relation autobiographique de 1654*, Solesmes 1976, p. 133. Cf. l'introduction de Journet p. VII.

«Pourquoi ne pas le dire sans cesse? A la définition bellarminienne qui, pour des raisons de controverse, s'efforçait expressément de demeurer tout extérieure, et suivant laquelle «l'Eglise vraie est l'assemblée de ceux qui professent la même foi chrétienne, reçoivent les mêmes sacrements, sous la direction des pasteurs légitimes et principalement du vicaire de Christ sur la terre, le Pontife romain» (*De Ecclesia militante*, ch. 2), pourquoi ne pas ajouter ce qui en serait la fleur et le vrai complément? Pourquoi taire que l'Eglise vraie est l'Eglise de l'amour?»³¹

abbé Emmanuel LEMIERE,
Communauté Saint-Martin
Fayence (France)

³¹ Note sur la distinction de deux âmes de l'Eglise, l'une incréée et l'autre créée, NV 1946/3, p. 298, note 2. Cf. *EVI II*, p. 579, note 1.

MON CŒUR

Mon cœur
cette triste fenêtre opaque
par où Ta lumière
voudrait me regarder
mon cœur bric-à-brac
d'amours déboussolées
et de rêves minables
cible de trop d'ivresses
château de sable
mon cœur tout cabossé par la vie
mal-battant
pleurant à contre-temps
mon cœur catastrophique
tellement encombré de lui-même
qu'il ne sait quoi répondre
quand on lui demande
tu m'aimes
mon cœur noyau de nuit
kyste d'espoirs
noirs
hérissément
d'élans
morts-nés

Mon cœur ce fruit pas mangeable
avec son écorce
s'épaississant
au gré de ses refus
mon cœur ce logement
inhabitable
aux portes closes
et aux vitres si sales
qu'on ne voit plus rien à travers
franchement
qu'est-ce que Tu lui trouves
de si intéressant
pour l'assiéger de Ta lumière

*Sur moi Ta douceur
de si haut descendue
que je pleure*

*Ainsi je n'avais rien
rien du tout à gravir
si ce n'est
les marches de Ton cœur*

*Jamais
sommets
ne fut plus vite atteint
j'arrive avant de partir
puisque c'est Toi qui viens*

*Comme si mon désir
ou le Tien
avait d'un seul élan
effacé le chemin*

*Il n'y a plus d'obstacle
entre mon amour nain
et Ton amour géant
il n'y a que Ta douceur
épousant mon néant*

et je pleure

Gladys Théodoloz

Personne et démocratie

1. Les réflexions qui suivent essaient de répondre à la question: qu'est-ce qui constitue l'essence de la démocratie? En posant ainsi la question, on la distingue d'une autre: quelle est la forme de constitution et de gouvernement qui est le plus apte à réaliser les exigences qui découlent du principe démocratique? En effet, comme déjà Aristote l'avait observé, il serait vain de chercher un modèle parfait univoque. La recherche du meilleur doit tenir compte d'une série de facteurs: ressources, climat, dimension, tradition historique du peuple envisagé, facteurs qui ne sont pas partout identiques.

I. Conceptions de base

2. La démocratie repose sur un double pilier: la liberté et l'égalité. Il convient donc de nous interroger sur le contenu de l'une et de l'autre, car de l'idée que l'on s'en fait dépend l'idée que l'on aura de la démocratie. Il importe donc essentiellement d'avoir, à ce sujet, une conception juste, conforme à la nature des choses.

3. Un trait de la liberté peut dès maintenant être retenu: la responsabilité. Il y a démocratie là où les membres de la société sont responsables de la chose publique et participent d'une manière ou d'une autre à sa gestion. Ils ont un pouvoir, direct ou indirect, dans le gouvernement.

Dans les démocraties modernes, ce pouvoir s'exerce par l'élection des députés, qui sont nommés pour des mandats temporaires; la périodicité des élections équivaut à un droit de censure. Dans certains pays, la censure, comme d'ailleurs l'initiative des citoyens, peuvent s'exercer par voie de *referendum* ou d'*initiative populaire*. L'exercice des droits inhérents à ces fonctions suppose, comme condition, la libre circulation des idées et la libre expression de l'opinion publique.

4. A la base de la conception moderne de la démocratie, il y a la reconnaissance de la nature de personne de chaque individu humain. Cette reconnaissance peut être fondée en raison et intellectuellement élaborée et il est hautement souhaitable qu'elle le soit. Mais elle peut se présenter – et c'est le plus souvent le cas – comme une conviction qu'on ne saurait discuter.

L'idée de personne implique que chaque individu a valeur pour lui-même et que cette valeur est une donnée première qui, à ce titre, doit être reconnue: ce ne sont pas les parents, la société ou l'Etat qui octroient à l'individu son caractère de personne. Au contraire, ce caractère est pour eux normatif.

C'est ce qu'exprime la notion de *droits de l'homme*, sur laquelle existe aujourd'hui un large *consensus* qui peu à peu prend racine dans la conscience de l'humanité.

Les droits de l'homme sont des droits qui appartiennent à chaque personne humaine en tant qu'elle est un homme. C'est pourquoi ces droits sont antérieurs aux législations que se donnent les sociétés et sont normatifs à leur égard. Les droits de l'homme constituent ainsi l'affirmation la plus radicale de l'égalité incluse dans le principe démocratique.

5. La liberté également a sa racine dans la personne. La priorité de celle-ci signifie sa transcendance par rapport aux décisions du corps social, de telle sorte qu'il appartient à la personne en tant que telle de décider d'elle-même et de choisir l'orientation de sa destinée. Responsable, la personne libre est sujet de droits mais aussi de devoirs.

La distinction entre le privé et le public découle de la nature de la personne. Dire que la personne est libre, c'est dire qu'elle s'appartient, qu'il existe un centre d'elle-même, qui est inviolable et qui doit être respecté et protégé.

La société humaine est une société de personnes. La démocratie ou, si l'on préfère, le principe démocratique, correspond ainsi à la nature de la société humaine comme société de personnes.

6. Ce qui précède implique encore que les relations humaines, dans la perspective démocratique (laquelle est conforme à l'anthropologie de la personne), sont des relations interpersonnelles. La personne, libre et responsable, est foyer de communication. Chaque personne ne peut s'accomplir que dans une vie de dons et d'échanges avec autrui. La personne appelle l'autre personne. Les devoirs, comme les droits, règlent l'ensemble des communications interpersonnelles. Par rapport à autrui, lui-même sujet, la personne se présente comme sujet.

7. La relation interpersonnelle se réalise déjà dans la société de deux personnes ou d'un petit nombre de personnes. Elle se réalise, à des degrés et sous des formes divers, partout où il y a société, de la société familiale à la société politique. La reconnaissance effective de la personne comme sujet demande que la société politique respecte les formes intermédiaires de société, qu'elle ne les absorbe pas en soi, ni ne se substitue à elles. Ces

formes de société de personnes lui sont, en effet, antérieures; elles émanent des personnes et de leurs exigences de communication.

8. La communication des personnes est communication de biens et dans un bien. S'il y a communication, c'est qu'il y a échange, apport mutuel où chacun donne et reçoit; dans la communication se manifestent les besoins et les générosités de chacun. La personne n'est pas autosuffisante. Il existe entre les hommes une interdépendance qui tient à la nature humaine elle-même.

Ceci ne doit pas s'entendre d'une complémentarité qui irait uniquement d'individu à individu et dont la règle serait l'intérêt de l'individu, la société jouant le rôle de pur moyen.

La communication est communication *en vue d'un bien*, de telle sorte que la société comme telle est source d'enrichissement pour les personnes. Celles-ci convergent dans la réalisation d'un bien qui leur est commun et qui est donc le bien de tous – le bien commun –, dont les richesses rejaillissent sur chacun, et qui est davantage que la somme des biens individuels.

9. Le bien commun finalise la vie de la société au bénéfice des personnes. Cette vie qui trouve son principe dans le bien commun exige d'être organiquement structurée selon les requêtes de la justice.

C'est volontairement que les citoyens collaborent au bien commun. Ils sont liés dans ce projet commun par l'amitié civique, par la fraternité.

Les énoncés qui précèdent contiennent quelques principes qui demandent à être absolument respectés pour qu'il y ait démocratie véritable.

II. De quelques problèmes

10. La lecture des Grecs est éclairante pour notre réflexion. Il s'agit évidemment d'une lecture critique: nous ne pouvons ignorer la différence des contextes historiques ni les limites d'une pensée et d'une pratique, dont certains éléments doivent être rejetés.

C'est ainsi que la cité (la *polis*), sur laquelle portent les analyses de la *Politique* d'Aristote, est de dimensions restreintes. Les citoyens y constituent une minorité. N'en font partie ni les femmes, ni les étrangers résidents, ni les esclaves, ni non plus dans certains cas la classe des pauvres. Sur les travailleurs manuels Aristote porte un jugement péjoratif. A ses yeux, le travail est dégradant, il est méprisé. Le citoyen, qui doit vaquer aux choses de la cité, ne fût-ce qu'en participant aux assemblées délibératives, doit disposer de loisirs et, pour cela, d'un certain revenu, qui assure son indépendance. Ce sont là autant d'aspects incompatibles avec l'idée moderne de démocratie.

Ajoutons qu'Aristote n'a pas atteint la notion de personne. Il y aurait trouvé le principe susceptible d'éclairer la question qui le préoccupe : comment satisfaire simultanément à deux exigences, celle de l'égalité et celle du recours aux meilleurs ? Selon lui, seule la classe de ceux qui possèdent une certaine fortune est à même de fournir les meilleurs. Dis-créditée, la classe des pauvres est plus un obstacle qu'un appui pour la démocratie.

Ces réserves, qui ne sont pas minces, étant faites, nous pouvons néanmoins emprunter au philosophe de précieux éclaircissements sur la vie des républiques (*politeiai*).

11. Aristote a une perception aiguë de la fragilité des sociétés politiques. Il est aussi conscient de tous les facteurs contingents qui doivent être pris en considération en vue du choix d'une constitution pour une société donnée. Empiriste, il est aux antipodes d'un doctrinaire.

C'est pourquoi, si, comme Platon, il dessine les traits distinctifs des grands types de constitution ou régimes (monarchie, aristocratie, démocratie) ainsi que les formes particulières de corruption qui les menacent, il ne s'en tient pas à ces épures théoriques ni ne prétend les faire entrer de force dans la réalité. Il se met à l'école de l'expérience et ses préférences vont vers des formes mixtes qui s'efforcent de composer les avantages de chaque régime et d'équilibrer et contrebalancer leurs aspects négatifs. L'étude des diverses constitutions qu'il a examinées l'a en effet persuadé de la très grande variété des solutions applicables.

12. Ce que nous avons appelé le bien commun, correspond à ce qu'Aristote appelle la félicité. Il faut entendre par là une qualité de la vie, ou, mieux, un ensemble de biens, qui finalisent les activités de la cité, procurant son harmonie, son bien-vivre, et la satisfaction de ses membres. A ce propos, notons qu'Aristote n'est pas d'accord avec Platon : pour lui, la fin de la cité, de ses institutions, de ses lois et de ses activités est, non pas la guerre, mais la paix. Et le philosophe se pose la question : parmi les activités de paix, quelles sont les meilleures ? Nous dirions aujourd'hui qu'il s'agit des activités de nature culturelle, dont on ne saurait méconnaître la dimension éthique, étant par ailleurs pourvu à la satisfaction des besoins élémentaires.

Nous dirons donc que le bien commun consiste dans cette constellation de biens qui permettent aux personnes de vivre le mieux leur humanité, – constellation qui comprend, outre la satisfaction des besoins primaires, une dimension éthique et l'accès facilité au libre exercice des activités d'ordre spirituel (connaissances, art du beau, vie religieuse) par lesquelles la personne vit et exprime sa relation constitutive à la transcendance.

13. Une idée du philosophe mérite particulièrement de retenir notre attention. La cité tient sa physionomie propre de sa constitution et celle-ci modèle en quelque sorte les citoyens. En d'autres termes, à tel type de cité correspond tel type de citoyen. C'est pourquoi la question des qualités du citoyen – des qualités qui font un bon citoyen – est une question cruciale. Si par définition le citoyen est un sujet responsable de la marche de la cité, appelé à prendre part activement, dans une mesure déterminée, à sa gestion et à son gouvernement, il doit être formé en vue de cette tâche et se conduire en fonction d'elle. Sa personnalité doit donc être, si l'on peut dire, façonnée en conséquence. On exigera de lui un ensemble de vertus sans lesquelles il serait inapte à remplir les services et la participation qu'on est en droit d'attendre de lui. D'où la question: quelles sont les vertus qui, dans une cité donnée et en vue du but que celle-ci s'est fixé, font le bon citoyen? Pour ce qui est du régime démocratique, ces vertus doivent rendre le citoyen apte à délibérer judicieusement dans l'assemblée et à assurer, le cas échéant, certains services auxquels les citoyens étaient appelés à tour de rôle. La vertu est, comme l'on sait, une aisance acquise dans le choix et l'exercice du bien, qu'il s'agisse du bien de l'homme comme tel ou, plus spécialement, de tel bien particulièrement visé par la cité.

14. L'avantage de la démocratie, c'est qu'elle recrute les citoyens sur une vaste échelle. Son ennemi mortel, que déjà Platon avait dénoncé, est le gouvernement de la foule, de la masse, du nombre anonyme. Aussi bien, la démocratie authentique requiert chez les citoyens un certain niveau de qualité et de culture humaines, d'humanité. Elle requiert la vertu d'un plus grand nombre. C'est pourquoi elle est un régime exigeant et difficile. Si la vertu y est nécessaire, c'est parce qu'une «république» conforme aux exigences de la vie droite est marquée par le règne et l'autorité de la loi. Pour décréter de bonnes lois, et pour leur obéir, il faut être soustrait à l'entraînement des passions et être capable de suivre la raison. C'est la raison, capable de discerner ce que demande la justice, qui établit des lois justes.

Si par le poids de son nombre, une foule, obéissant aux pulsions passionnelles, impose sa volonté au mépris des lois, le chaos s'installe dans la cité, et la masse, entraînée par la surenchère des démagogues, exerce une véritable tyrannie. La foule – le *dèmos* – livrée aux passions et devenue la proie d'agitateurs sans scrupules conduit la cité à sa ruine.

Il faut poser la question: les grandes démocraties modernes sont-elles à l'abri du risque de dégénérer en tyrannies de la foule?

La crainte du philosophe n'a pas perdu sa pertinence. Elle provient précisément de la conviction que la démocratie est d'abord le règne de la loi, que la loi est la loi juste, la loi conforme à la justice, et que seule la

raison, libre dans son exercice parce qu'elle est protégée de la tyrannie des passions, peut discerner ce qui est juste et établir des lois en conséquence. Les réactions de la foule comme telle échappent au contrôle de la raison. C'est pourquoi la foule tombe sous l'emprise des démagogues.

Parler des vertus du citoyen, ce n'est pas céder à je ne sais quel moralisme ou quel puritanisme, c'est reconnaître un fait de première importance: pour que soit possible la vie d'une démocratie, il faut que le tissu social ne soit pas une pâte amorphe; il faut que la société comporte en son sein un nombre suffisant de personnes responsables capables de l'animer de l'intérieur dans le souci désintéressé du bien commun.

15. Or les démocraties modernes sont menacées, jusque dans leur fonctionnement, par des phénomènes de massification. Pensons, par exemple, à la concentration urbaine, qui s'opère souvent d'une manière sauvage, dans la carence d'une politique urbaniste digne de ce nom. Les conséquences en sont que, d'une part l'individu se considère comme un numéro perdu dans l'anonymat de la masse et que, d'autre part les interventions étatiques et économiques sont portées à s'adresser d'abord au nombre, c'est-à-dire à viser des ensembles qui ne sont pas structurés organiquement, mais qui sont plutôt le fruit de la multiplication sur grande échelle d'un individu-standard. Sont ainsi favorisés les processus de nivellement et de conformisme.

C'est ici que la leçon des Grecs nous est précieuse, et ce sur deux points.

Le premier est l'importance accordée à l'éducation. La démocratie grecque ne se conçoit pas sans la *paideia*. Celle-ci ne vise pas uniquement à l'acquisition du savoir – encore que les Grecs aient eu une haute idée de la *theoria* –, mais avant tout à la formation humaine. L'humanisme a ici une de ses racines. Il s'agit de former des personnalités, au sens moral du terme: apprendre aux jeunes à devenir des êtres responsables, capables de juger par eux-mêmes, de discerner ce qui est vrai et bon, et de prendre des décisions.

Ne croyons pas que l'Etat suffise à assurer cette tâche. Certes il lui revient de garantir les conditions de son bon fonctionnement. C'est aux forces vives de la société qu'il faut faire appel. La culture, à commencer par la culture populaire et sa transmission, est présupposée par la démocratie.

Nous ne pouvons pas méconnaître, à côté des avantages indéniables que les techniques modernes de communication apportent pour la diffusion de la culture, les phénomènes d'anticulture dus à un usage immodéré de ces mêmes techniques. Les rapports entre la culture et les *mass media* dans la démocratie moderne doivent retenir toute notre attention: que signifie une maîtrise humaniste des instruments modernes de com-

munication? quelle est son importance pour le maintien et le renforcement de la démocratie?

16. Il est un second point sur lequel nous pouvons écouter la leçon des Grecs. Gouverner des hommes libres, coresponsables du bien commun, c'est d'abord les convaincre en s'adressant en eux à la réflexion et au sens critique. Aristote distingue ainsi le gouvernement politique qui s'adresse aux citoyens libres du gouvernement despotique ou tyrannique, qui s'adresse aux esclaves.

Or la foule comme telle est passive; nous l'avons déjà noté, elle est pour les démagogues une proie facile. Dans cette perspective, se comprend l'importance que Platon et Aristote accordent à la polémique contre les sophistes. Car ceux-ci avaient mis au point une stratégie du discours qui se donnait pour fin, non de convaincre en faisant découvrir le vrai et le juste, mais de vaincre l'adversaire, quels que soient les arguments utilisés. La règle n'était pas la règle de la vérité et de la justice, mais celle du maniement d'une série d'artifices capables de faire illusion et de l'emporter sur l'adversaire. La lutte contre les sophistes partait de la conviction qu'il n'y a pas de démocratie digne de ce nom s'il n'y a pas respect de la noblesse de l'homme dans ce qu'il a de spécifique, sa capacité de saisir le vrai et le juste.

En parlant des vertus du citoyen, nous avons dit, d'une manière équivalente, qu'il n'y a pas de démocratie possible, sans un certain niveau des mœurs politiques. On ne peut nier que la révolution moderne de l'audiovisuel a créé une situation lourde d'ambiguïtés. Les instruments de communication peuvent devenir les véhicules d'une attaque sournoise contre l'esprit démocratique en favorisant un retour en force de la sophistique.

Je ne parle pas ici des régimes totalitaires et de leur colossal appareil de propagande. Je parle de dangers qui menacent la vie démocratique elle-même. Par exemple, l'appel aux passions les plus frustes, le slogan, la séduction prennent toujours plus de place dans les campagnes électorales où, à la limite, le charme du candidat, son *look*, pèse plus que ses idées, car ceux dont les voix intéressent d'abord ce sont ceux qui composent la masse des indécis, qui feront basculer la majorité au dernier moment. On ne peut méconnaître en fait que l'usage de ce type de méthode en politique se produit dans une société où, au niveau économique, les gens ne cessent d'être harcelés par les incitations publicitaires. Nous touchons là un ensemble de problèmes sérieux, qui exigent l'élaboration de règles de déontologie et une éducation à la maîtrise du jugement, conformes à l'éthique démocratique. Si les pratiques de ce qu'on a appelé «la persuasion clandestine» venaient à envahir tout le champ de l'existence, de nouvelles tyrannies, sournoises, pourraient apparaître.

* * *

17. Je n'ai pas parlé des sources évangéliques de la démocratie. Leur considération est essentielle. D'autres en traiteront. Mais il est clair que la référence chrétienne n'est pas absente de mon propos, ne fût-ce que par la notion centrale de personne.

Mais nous devons à l'expérience et à la réflexion des Grecs un héritage culturel que nous ne pouvons ni ne devons pas oublier.

La démocratie représente le type de société le plus conforme à la personne humaine. Elle oblige l'homme à vivre sa vie de membre du corps social selon le meilleur de lui-même. C'est pourquoi elle est fragile comme tout ce qui est grand et noble et doit faire face à de nombreux facteurs de corruption et de décadence. Jamais définitivement acquise, elle est une tâche difficile et exaltante.

En un mot, elle est la forme politique de l'humanisme.

Georges COTTIER, O.P.

Vérité et idéologie

II. La forme de la rébellion*

1. Introduction

Poursuivant le discours qui tente de définir la signification et le rapport entre vérité et idéologie, passons en seconde instance au domaine d'application des deux termes «vérité» et «idéologie», en visant le moment de la «rébellion» – entendue au sens le plus large de *non-adhésion*, *contestation*, mais aussi d'*examen critique* des contenus proposés par le monde contemporain.

Il n'y a pas de doute que la rébellion a marqué et marque notre siècle par l'aphorisme de freudienne mémoire «penser, c'est savoir dire non» aux formes les plus éclatantes de *contestation* qui caractérisent le social et les institutions. Significative est la récente reprise et publication en italien d'un ouvrage, «Der Waldgang» d'Ernest Jünger¹, où «passer à la forêt» signifie examiner la périlleuse et risquée question du rebelle, qui considère inévitable le conflit entre l'individu, les institutions et l'ordre social, compris par Jünger comme un aliénant Etat-Léviathan. Quel est le rôle de l'Eglise dans ce contexte qui conduit progressivement au désert vide, inflige la souffrance infinie de l'homme privé de la conscience d'exister dans un enrégimentement sociologico-politique qui voit les *masses* «fatiguées et égarées comme des troupeaux sans pasteur»²? Mais pour mettre un peu d'ordre dans cet écheveau embrouillé qui mêle conceptions philosophiques et aspects du social, et voit revendiquée la liberté de l'individu avec une authentique et forte passion morale, mais sans qu'elle soit clairement fondée, nous chercherons une première clarification des termes. Il n'apparaît pas étrange et hors de propos le recours à l'Eglise et à

* Voici la seconde partie de l'enquête consacrée par Clementina Ferrandi au thème «Vérité et idéologie». Elle fait suite à l'article publié sous ce titre dans *Nova et Vetera*, 1990/3, p.s. 203, et a été traduite de l'italien dans les mêmes conditions que le premier. Il faut pourtant avertir le lecteur que le recours à la Phénoménologie de Hegel pour éclairer les voies de la synthèse philosophique est donné ici à titre d'exemple et en vue de brosser l'ensemble de la situation qu'elle a fortement marquée de son empreinte. Elle n'apporte pas par elle-même de solution, la synthèse opérée relevant de ce qu'il faut bien appeler «l'illusion dialectique», d'une dialectique qui, pour identifier le réel et le rationnel, trahit l'un et l'autre. (Note de la rédaction).

¹ Ernst JÜNGER, *Il trattato del ribelle* Adelphi, Milan, 1980.

² Mt., 9, 36.

l'Evangile de Matthieu, puisque Jünger se réfère explicitement soit au monde intérieur de l'esprit soit à l'Eglise comme *possibilité* de récupérer le sens, d'ancrage au flux métaphysique contre les formes actuelles de domination qui ploient le singulier aux raisons du collectif, tout d'abord à travers l'excluyente catégorie de l'utilité, puis à travers celle de la réduction à la bestialité³.

«Et nous voici arrivés au noyau des souffrances d'aujourd'hui, le grand vide que Nietzsche a vu croître du désert. Le désert croît: c'est là le spectacle offert par la civilisation et ses rapports dénués de sens. Dans un semblable paysage se fait particulièrement urgente et brûlante la question de l'escorte pour le voyage: «Le désert croît, malheur à qui héberge des déserts». *Il est bien que l'Eglise puisse créer des oasis. Il est meilleur encore si l'homme ne s'en contente pas. L'Eglise peut offrir assistance mais non pas existence. Par suite de son aspect institutionnel, nous nous trouvons encore à bord du navire, encore et toujours en mouvement: le repos est dans la forêt. La décision revient à l'homme seul: personne ne peut se substituer à lui*»⁴.

Dans la quête d'authenticité, de liberté, le passage à la forêt, au monde qui symbolise le mystère obscur de la mort, passage initiatique où «désormais toute marche vers la mort» veut dire triompher de la peur primitive, où «vaincre la peur équivaut à vaincre toute autre terreur»⁵, l'homme qui réussit à gagner du terrain sur la mort – cet homme, pour autant semblable au surhomme nietzschéen – peut investir sa liberté dans tout autre domaine commandé par la peur des systèmes et institutions qui sur la peur et par le moyen de la peur fondent et vivent leur propre pouvoir. Le mouvement de notre *dis-cours*, après l'ébauche de clarification des termes vérité et idéologie, aboutit à deux accouplements possibles: la rébellion, le passage à la forêt, est-elle nécessaire à la vérité? L'accouplement rébellion-vérité, s'il est possible, n'exclut-il pas *ipso facto* l'institution, cette forme dans laquelle la vérité se solidifie et se présente dans le corps social et dans l'histoire? De plus: quel est l'office de l'Eglise? Que signifie «créer des oasis»? Quelle est la valeur et la signification de la condamnation de l'institution, que Jünger et notre temps poursuivent avec acharnement? Est-il proprement vrai que l'institution *tue les oasis*, autrement dit les jardins de l'esprit?

Les synthèses sont en même temps, à mon modeste avis, utiles et périlleuses, *utiles* parce que la synthèse est pensée ou au moins tentative originale de pensée qui, après avoir examiné le terrain accidenté et hérissé

³ E. JÜNGER, *op.cit.*, pp. 80–81.

⁴ *Ibidem*, pp. 82–83, souligné par nous.

⁵ *Ibidem*, p. 76.

d'obstacles provenant des diverses conceptions opposées, trace des sentiers et des lignes d'orientation, interdisant à l'analytique érudite de demeurer examen stérile et de se comporter comme une docte autogratisation: *périlleuses* par ce que la matière à embrasser est très vaste et requiert connaissance approfondie et acuité d'analyse – on ne peut *sous-estimer* l'apport contradictoire et stimulant des instances contemporaines – mais aussi par ce qu'elle requiert un système sûr de référence, un instrument affilé qui ouvre la voie dans l'épais fourré de la forêt embroussaillée que Jünger, comme nous l'avons vu, oppose, extrême remède, au désert, et qui, *seule image de la liberté*, veut repos, obscurité, éloignement, abandon.

Comment arriver à la synthèse? «Il y a deux pierres de touche, les meules qu'aucun des êtres vivants ne peut éluder: le doute et la douleur – les deux grands instruments de la réduction nihiliste. Il est nécessaire de passer par eux. C'est la tâche, l'examen de maturité pour accéder à une nouvelle époque.»⁶

La synthèse philosophique requiert – *moralement*, non qu'elle surprenne le terme, s'il est vrai que la philosophie est *itinéraire*, voire morale jamais disjointe de la contemplation théorique – mais que l'étape de la *radicalisation nihiliste*, au moins un *savoir dire non*, né du doute et de la douleur, fasse émerger *l'inconsistance* des fondements invoqués au fur et à mesure de l'analyse systématique; et en seconde instance – seconde en un sens chronologique, non ontologique – la synthèse doit dépasser tout *non* radical, toute rébellion si aiguë et perspicace soit-elle; elle doit se réaliser concrètement. Déjà Hegel, dans l'examen du développement logique de l'Idée opposant Etre et Néant, posait la nécessité de *procéder au-delà* pour obtenir à partir de déterminations «abstraites» ce «*concret*» devenir de l'Idée qui, pour lui, est la substance de la philosophie. Pour Hegel la philosophie est aussi *synthèse*: «Toutes les significations que de telles déterminations [Etre et Néant] reçoivent par la suite sont à considérer seulement comme une détermination plus exacte et une définition plus vraie de l'Absolu: ce n'est plus une abstraction vide comme l'être et le néant, mais plutôt quelque chose de concret, dont l'être et le néant sont tous deux des moments.»⁷ L'Absolu est la synthèse suprême, là où la philosophie dans la forme de l'autoconnaissance de l'Esprit absolu unit et dépasse l'ultime des thèses ou des abstractions proposées, l'absolu saisi dans le sensible comme art, et l'ultime des antithèses, des abstractions opposées, l'absolu *représenté* dans la liturgie ou religion, s'autoposant comme Autoconscience de soi, dans une dimension qui a définitivement

⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Ed. Glockner, Stuttgart 1964⁴, § 87.

privé de moyens les moments abstraits de l'analyse, dans la synthèse suprême du rationnel et du réel, du fini et de l'infini, de l'abstrait et du concret. «La philosophie n'est donc pas un confort» parce qu'elle cueille, perçoit l'idée divine, le plan de Dieu, la suprême synthèse. La raison perçoit ce qui est exprimé (λόγος), ce qui est le vrai et la vérité du vrai qui est le monde créé. «Dieu parle, il ne s'exprime que lui-même, et il est le pouvoir de s'exprimer, de se rendre perceptible. Et c'est la vérité de Dieu, son image, qui vient à être perçue dans la raison. La philosophie tend donc à affirmer que ce qui est vide n'est pas un idéal, que tel est seulement ce qui est réel: elle vise à ce que l'Idée soit rendue perceptible.»⁸

Pourtant le maître de la synthèse, contre lequel s'est déployée la réduction nihiliste, affirme aussi que «de soi la plus haute forme du néant serait la liberté; mais elle est la négativité en tant qu'elle s'approfondit elle-même au plus haut degré»⁹. Et ainsi pour Hegel le néant considéré comme immédiatement égal à lui-même est la même chose que l'être, pour qui la vérité tant de l'être que du néant est l'unité des deux, à savoir le mouvement, le devenir. Le moment de l'opposition, celui du néant, exige, isolé comme une «pauvre» abstraction, à l'égal en vérité de celle de l'être, un dépassement définitif dans la synthèse: synthèse philosophique que Hegel, ainsi qu'on l'a dit, réalise dans l'autoconnaissance de l'Absolu pleinement immanentisé¹⁰. Et ce qui se produit et que nous devons avoir présent à l'esprit dans notre discussion – Hegel est à la racine d'une grande part de la pensée contemporaine – est ce flash qui fait naître la liberté du néant, liberté qui est opposition, moment négatif à son plus haut degré, non affirmation. La voie suivie jusqu'ici et frayée non sans peine ne fait évidemment pas un usage systématique de l'exigence synthétique, mais elle introduit des comparaisons et établit des contrastes entre les lumières et les ombres dont la forêt se compose, sphère dans laquelle il importe au chrétien de s'orienter.

⁸ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* (trad. de G. Calogero et C. Fatta), I, La Nuova Italia, Florence, 1941, p. 82.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 88.

¹⁰ On ne peut évidemment pas partager la position hégélienne qui considère la synthèse philosophique comme autoconnaissance de l'Absolu pleinement immanentisé. D'un point de vue purement dialectique une telle assertion donne lieu à une série non indifférente d'apories que la critique postérieure a bien mises en lumière. Du point de vue chrétien l'erreur apparaît clairement dans la parodie d'une raison délirante qui prétend réaliser pleinement le règne de Dieu dans le monde et dans l'histoire, position qui conduit par ailleurs à un concept de l'éthique et de l'Etat se trouvant à l'origine des totalitarismes contemporains. Quelques-unes parmi les plus profondes doctrines existentialistes (je pense par exemple à Gabriel Marcel) ont analysé avec acuité le processus hégélien de l'Aufhebung et l'ont critiqué, en proposant la nécessité du surdépassement, de l'Ueberwindung qui ouvre à la Transcendance.

2. Vérité et rébellion:

Y a-t-il un rapport possible et de quel type?

A première vue il semblerait que doive être exclu tout rapport entre vérité et rébellion.

Le terme «rébellion», qui dans le stimulant *Traité du rebelle* de Jünger sous-entend l'opposition radicale entre l'individu compris comme sujet absolument libre et quelconque autre réalité ou institution qui de fait le limite et ne le reconnaît pas, s'oppose au terme «vérité» au moins au sens où notre recherche s'est engagée.

L'unique vérité possible pour Jünger est *individuelle*, obscure racine ou force créatrice originelle, ou démon (δαίμων), ou présence du divin, que le rebelle actue ou découvre en lui-même lorsqu'il prend congé de l'histoire, des institutions (Eglise comprise), de la civilisation et du progrès. La rencontre avec lui-même survient dans la solitude; ce héros, romantique attardé, perturbé et blessé par la société surorganisée, devient *souverain* seulement s'il reconnaît son propre rang. «En ce sens il est Fils du Père, seigneur de la terre, créature née en vertu d'un miracle.»¹¹ Réapproprié de lui-même, des pouvoirs du prêtre – car le rapport avec Dieu est par lui administré et vécu en lui – de ceux du juge, parce qu'il est l'absolu détenteur de la justice, de ceux du médecin parce que santé et maladie sont *siennes* au sens le plus fort, le rebelle «*entre en rapport avec le tout, avec l'absolu, dont il tire une vibrante sensation de félicité*»¹². Liberté individuelle, réappropriation de lui-même et félicité coïncident dans l'homme-individu rendu à lui-même, réapproprié de lui-même à travers la rébellion, le non radical. Qu'est donc l'histoire de la philosophie de ce dernier siècle sinon l'histoire de l'homme concret, individuellement compris, qui lutte contre les formes aliénantes et expropriantes se déterminant diversement selon la variété des caractères qui d'une fois à l'autre entrent dans la définition philosophique de l'homme?

Nous ne revenons pas ainsi au concept d'aliénation chez Hegel, qui vise le processus par lequel la conscience de soi devient étrangère à elle-même, mais nous le reprenons en référence aux *Manuscripts économico-philosophiques* de Marx (1884, I, 22) où «le travail extérieur, le travail dans lequel l'homme s'aliène est un travail de sacrifice de soi-même, de mortification» et nous le lions au monde de la technique qui après l'exaltation positiviste est mise en accusation par une très large littérature

¹¹ E. JÜNGER, *op.cit.*, p. 96.

¹² *Ibidem*, souligné par nous.

philosophique¹³, depuis l'emblématique *Crise des sciences européennes* (1934) de Husserl qui voit dans la science et la technique des formes dégradées, trahissant la raison authentique et asservissant l'homme et son univers – proprement spirituel – à des buts instrumentaux, utilitaires qui méconnaissent son véritable office: la contemplation, le θεωρεῖν ou connaissance désintéressée de l'être.

Mais nous pouvons aussi nous réclamer de Sartre: dans la *Critique de la raison dialectique* (1960) l'aliénation est «un caractère constant de l'objectivation, quelle qu'elle soit» et l'existence comme projet est revendiquée contre le dogme marxiste, qui se pose comme savoir déjà totalisé, dont la fin n'est plus de rechercher des connaissances, mais de s'imposer soi-même comme savoir absolu – marxisme qui a dissout les hommes «dans un bain d'acide sulfurique». On me dira que la projectualité de l'existence comme absolue liberté propre de *L'être et le néant* (1943) est ici dépassée ou, mieux, liquidée. En réalité, dans la *Critique de la raison dialectique* est maintenue la définition de l'homme comme être qui choisit et qui est libre; *seulement conditionné*, l'être projet est une *contingence particulière* du singulier. La *vérité* de l'histoire, son absolue nécessité ne doit pas forcément coïncider avec la *liberté intérieure* des hommes, des individus humains qui ne peuvent pas renoncer – sous peine de réification – à la conscience?

Faisons allusion à la hâte à Marcuse, à son *One dimensional man* (1964): dans la société technologiquement avancée «l'appareil productif tend à devenir totalitaire dans la mesure où il détermine non seulement les occupations, les aptitudes et les comportements socialement requis, *mais aussi les besoins et les aspirations individuels*».

L'appel à la rébellion de Jünger acquiert un grand prix si nous pensons avec Marcuse que dans une telle société l'esprit et le corps sont employés, maintenus sous un contrôle permanent, *mobilisés* dans le but de la défendre et de la maintenir. Le système de pouvoir et de contrôle est tellement raffiné qu'il fournit à l'individu *l'illusion de la liberté*. Cette société qui a substitué à la vision de la Cité de Dieu, centre moteur de la vie humaine et chrétienne, la Cité terrestre du Progrès, pour paraphraser le Fromm de *Avoir ou être* (1976), ne peut que produire des spectres déformés des hommes, individus qui miment la vie, gestes, recherche, sentiments, où de plus le mouvement est toujours extérieur et pour autant

¹³ De O. SPENGLER (*Der Mensch und die Technik*, 1931) à D. ROPS (*Le monde sans âme*, 1932), qui voient dans le technologisme propre aux sociétés développées la cause directe et indirecte du nivellement et de la décadence spirituelle de l'homme, à A. CAMUS (*Ni bourreaux ni victimes*, 1946), à S. WEIL (*L'enracinement* 1948), à L. DUPLESSY (*La machine ou l'homme*, 1949), qui dénoncent la catégorie de la *quantité* comme extrême expropriation de la *qualité* spirituelle qui est seule à caractériser l'homme libre.

répétitif parce que la *véritable* aventure, constituée par la vie intérieure de l'esprit, a déjà été mise à mort ou n'a pas rejoint la pleine conscience de soi et s'exprime au plus dans ces tensions émotives, dépressions ou malaises ou formes irrationnelles de recherche de sens qui caractérisent bien l'homme contemporain. Dans ce contexte la rébellion est nécessaire et ne peut pas consister seulement dans l'*anarchie*, ou bouleversement pur et simple: l'individu à la Stirner¹⁴ comme unique réalité, unique valeur, comme mesure de tout est nettement dépassé; comment pourrait-il s'opposer à un Leviathan ainsi articulé et puissant?

La vie planifiée est *morte*: «le passage à la forêt», avertit Jünger, «ne peut être entendu seulement comme une forme d'anarchisme révolté contre le monde des machines»¹⁵ parce qu'il n'est pas seulement cela, ni ne peut l'être. La possibilité de pénétrer dans la forêt se situe dans une tension métaphysique. L'homme découvre sa propre force créatrice, primitive, le divin qu'il a en lui, quand il fait retour à lui-même et y découvre la lumière.

Si la rébellion est nécessaire contre les formes aliénantes de la vie, ainsi que nous l'avons rapidement retracé – avec l'embarras du choix, du fait que la littérature philosophique fournit à l'excès des exemples et des motifs d'un tel malaise – elle naît proprement, jaillit (au sens de *exoritur*) de ce magna de lumière que l'homme porte en lui en tant qu'il est Fils de Dieu. Le leitmotiv de notre discours, *Ubi Deus ibi homo*¹⁶, a la signification que l'homme authentique, l'homme à qui est reconnue la possibilité d'adhérer à la *Veritas*, de la rechercher et de la reconnaître, l'homme sain de corps, d'esprit et d'âme trouve en lui-même, dans la lumière intérieure, la capacité de *savoir dire non*. Et paradoxalement l'homme de la *Krisis*, le négateur de Dieu, l'Œdipe cultivé et raffiné, mais condamné à la solitude, tandis qu'il célèbre la reconnaissance interne au néant, établissant le sens de sa vie dans la fuite et dans la rébellion, admet *a fortiori* ce qu'il a été amené progressivement à nier.

«Quelle est donc la terrible question que le néant pose à l'homme?» se demande Jünger. «C'est l'antique énigme du Sphinx qui interroge Œdipe. L'homme est questionné à l'égard de lui-même: il connaît le nom de cet étrange être qui se meut *à travers le temps*?»¹⁷ Et en effet il dépend de sa réponse d'être dévoré ou couronné. «Le néant veut s'assurer que l'homme soit en mesure d'apporter la preuve, il veut sonder si vivent en lui des éléments que le temps ne pourra jamais détruire»¹⁸.

¹⁴ Max STIRNER, *L'unico et la sua proprietà*, 1845.

¹⁵ *Op.cit.*, p. 60.

¹⁶ Cf. notre précédente contribution dans *Nova et Vetera*, 1990/3.

¹⁷ E. JÜNGER, *op.cit.*, pp. 83–84.

¹⁸ *Ibidem*.

Saint Augustin ¹⁹ répond ainsi à l'angoisse et à la tristesse des chrétiens et des païens qui vivent le temps périlleux des invasions barbares, quand en 410 les armées d'Alaric s'emparèrent de Rome. *Moment extérieur, péril extérieur* – pourrait-on objecter – moins périlleux que ce *néant* que la philosophie contemporaine fait émerger à travers la docte ignorance du radicalisme nihiliste! Mais le noyau du problème est affronté, envisagé et dépassé. «Iacet Petri corpus Romae, dicunt homines», «le corps de Pierre gît à Rome, disent les hommes, le corps de Paul gît à Rome, le corps de Laurent, les corps des autres martyrs gisent à Rome: et misérable est Rome, et dévastée est Rome: elle est affligée, accablée, incendiée; tant de coups de mort lui sont portés, par la faim, par la peste, par le glaive. Où donc sont les mémoires des Apôtres? [...] Ecoute l'apôtre, si vit en toi sa mémoire [II Cor. IV, 17–18]: *Car ce qui est temporel a le peu de poids de notre tribulation selon un mode incroyable et par-dessus ce mode incroyable le poids éternel de gloire opère en nous, qui ne regardons pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas; ce qui se voit en effet est temporel, mais ce qui ne se voit pas est éternel.* Dans Pierre lui-même la chair fut temporelle et non pas force, comme temporelle est la pierre de Rome? Pierre apôtre règne avec le Seigneur, le corps de l'apôtre Pierre gît en un certain lieu: la mémoire incite l'amour aux choses éternelles, non pour que tu t'attaches à la terre, mais pour qu'avec l'apôtre tu penses au ciel. Dis-moi, si tu es fidèle, recueille les mémoires des apôtres, la mémoire surtout du Seigneur ton Dieu, siégeant certes déjà au ciel. Ecoute à quoi t'envoie l'apôtre [Coloss. III, 1–4]: *Si vous êtes ressuscités avec le Christ, goûtez aux choses d'en-haut, où se trouve le Christ siégeant à la droite de Dieu; cherchez ce qui est en haut, non ce qui est sur la terre. Vous êtes morts, et votre vie cachée est avec le Christ en Dieu. Lorsque le Christ apparaîtra dans votre vie, alors vous aussi avec lui apparaîtrez dans la gloire.*

Et ainsi avec le corps de Pierre – *mort*, parce qu'il n'a pas résisté au temps; la réponse humaine au temps est le néant, les hommes disent: «ils gisent dans la Rome misérable, dévastée, les corps de Paul, de Laurent et des autres martyrs». Rome, la civilisation, la société de notre temps, dans toute sa richesse, son opulence, ses diversités, la complexité de ses moyens techniques et de son raffinement, que peuvent-ils offrir aux hommes sinon douleur, dévastation, oppression, abandon, aucune possibilité de sens et de vie, mais domination, injustice, férocité? Et la seule réponse possible est chez les hommes les plus avertis et les plus conscients, la tentation de la rébellion et du néant? Ainsi il ne reste que de «dire non» au Leviathan social, au matérialisme dominant, que de se *réfugier dans la forêt*, une tentative combien confuse et irrésolue de

¹⁹ S. AUGUSTIN, *Sermo 296, in natali Apostolorum Petri et Pauli*. Cf. *Miscellanea Agostiniana. Testi et studi*, a c.di D. Germano Morin O.S.B., Rome 1930, vol. I, p. 104.

récupération de soi? Et de quel soi est-il question? Jünger ne le reconnaît pas explicitement; victime lui-même de sa contestation, de l'absence de références sûres, philosophiquement fondées, il parle à propos de l'homme d'un soi «générique». Nous l'avons vu: qu'est-ce qu'il entend par force primitive? Par *θαίμων*? Par étincelle divine? Il semble confondre et fondre ensemble les termes, trouvant entière satisfaction à revendiquer «l'originalité» du rebelle, son non-pouvoir d'être masse, son solitaire titanisme, sa confuse tension vers la transcendance. Et c'est là une attitude diffuse, paradigmatique, caractérisant proprement dans son désordre la recherche contemporaine.

Augustin à cet homme malheureux, plongé dans le néant et dans le temps, à un moment historique où les événements paraissent faire couler le temps dans le néant, temps et néant identiques, dénués de *mémoire* – où donc se trouve le passé de notre présente angoisse? – privés de futur et de toute espérance dans le présent, répond: «Audi apostolum, si vivet in te memoria ipsius» (II Cor. IV, 17–18), «*Ecoute l'apôtre, si vit en toi sa mémoire.*» Le corps de Pierre est temporel, il appartient au temps, temps qui est semblable au néant, et tu ne veux pas que soit temporelle une pierre de Rome? Nous disons: «et nous ne voulons pas admettre la temporalité, à savoir le radical néant de cette inquiète et érudite quête terrestre?» Les pierres des civilisations technologiquement développées sont assimilables au néant: il n'y a pas là scandale. «Roma vastatur»: Rome est dans le temps toujours dévastée, toujours misérable, toujours affligée, toujours aliénée. La cité de l'homme, la cité terrestre est engendrée par l'amour de soi porté jusqu'au mépris de Dieu. «Les citoyens de la cité terrestre sont asservis à une stupide cupidité de prédominer qui les conduit à assujettir les autres» (*De civit. Dei*, XIV, 28). Leur liberté, leur rébellion est plongée dans le néant, proprement comme le voulait Hegel; elle naît du néant parce qu'elle est tournée contre le néant.

Mais pour le chrétien qui vit dans la cité terrestre, pour nous qui vivons plongés dans la culture de notre temps, dont nous sommes débiteurs pour les tensions intérieures et l'effort des analyses qui de nous sont requises – hommes de notre temps également nous chrétiens catholiques, jusqu'au tréfonds, humiliés et angoissés et pressés dans la liberté du néant, dans la forme de la rébellion – existe la réponse de l'Apôtre qu'Augustin revendique avec une réaliste prégnance. Si en nous devient *vie* la mémoire de l'Apôtre, alors le «savoir dire non» ainsi bien pâti et assimilé, l'identité du néant et du temps s'ouvrent à l'éternité. «Audi quo te mittat apostolus (Coloss. III, 1–4): Si resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, ubi Christus est in dexteram Dei sedens; quae sursum sunt quaerite, non quae super terram. Mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo. Cum Christo apparuerit vita vestra, tunc et vos cum ipso apparebitis in gloria»:

L'apôtre Paul nous envoie au nom du Christ, plus fort que la forêt obscure, vainqueur de la mort et de toute peur, supérieur à toute forme de domination et de terreur aliénante: Si vous êtes ressuscités avec le Christ, sachez apprécier, goûter les choses d'en haut, celles du ciel, où le Christ, le vainqueur de toute forme de mort, du corps et de l'âme, siège à la droite de Dieu. Cherchez les choses du ciel, non celles de la terre, parce que la terre est le règne du néant et toute réalité par elle et en elle affirmée est temporelle, caduque, morte. Et en effet nous sommes morts, nous vivons de la mort, nous nous écroulons dans la mort; trouvons à l'occasion en elle l'unique possibilité de grandeur, l'unique forme pour nous dépasser, pour nous transcender. Mais notre vie, comme authentique possibilité de vie ²⁰, est cachée, *elle se cache maintenant*, avec le Christ en Dieu. Et si la vie de tout homme consiste en ce qui lui est principalement congénital, en ce qui lui donne plus grande délectation ou joie, en ce qui le rend profondément à lui-même, ainsi que Jünger l'indique et l'exprime, le lien de vie établie dans le Christ devient «vie éternelle».

Alors la Vérité, qui pour le chrétien s'identifie avec le Christ, comme seule Voie, Vérité et Vie, est-elle compatible avec la rébellion? Elle n'exige peut-être pas la voie de la forêt? La «fuite» du monde comme mise en lumière critique des variables sur lesquelles elle se règle et la recherche de la solitude intérieure? Elle n'exige peut-être pas le dépassement de la peur primitive de la mort? Le chrétien n'est peut-être pas pétri de *rébellion*, de passage à la forêt, de détachement du triomphalisme et de la complaisance érudite et esthétisante en soi-même? Elle n'exige peut-être pas une analyse impitoyable de la vanité du temps et de ce qui arrive?

«La requête radicale du nihilisme est la même requête radicale propre à la religion. Parce que, d'une part, le religieux représente la dimension fondamentale de l'exister dans toutes ses modifications, il en résulte que cet espace, cette dialectique, cette requête, sont présents – avec une diversité de figures, mais une unité de substance – dans tous les modes possibles d'être de l'homme: dans son invocation, son interrogation, sa méditation contemplative, comme dans sa communication et son

²⁰ A propos de l'expression «vie en Dieu», voici l'explication de S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica*, I^a, q. 18, a. 4 (Utrum omnia sint vita in Deo): «Et c'est ainsi qu'il faut comprendre les paroles de l'Apôtre: En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes; car notre vie, notre être et notre mouvement sont causés par Dieu. D'une autre façon les choses sont dites être en Dieu comme les connaissant. Et alors elles sont en Dieu par leurs raisons propres, qui ne sont pas autre chose en Dieu que l'essence divine. Ainsi les choses, en tant qu'elles sont en Dieu, sont l'essence divine. Et parce que *l'essence divine est vie, mais n'est pas mouvement*, il résulte selon cette manière de parler que les choses sont en Dieu non pas mouvement, mais *vie*.»

agir.»²¹ L'invocation, l'interrogation, la méditation contemplative, l'agir lui-même et la communication ne peuvent-ils pas avoir comme symboles ces «nuées chargées d'interrogation» dont parle Nietzsche²²?

Pouvons-nous dire alors que la requête radicale, l'attitude mentale du chrétien doivent être rébellion et investir la structuralité du monde, en le reconnaissant comme *contingent*? N'y a-t-il pas peut-être dans notre temps et aussi dans notre culture le danger pour le chrétien d'une *intégration* excessive, d'un acquiescement dans ses rapports avec le monde? Un sentiment d'infériorité, peut-être, qui le pousse à assumer de manière acritique, privé de la nécessaire tension et du détachement conscient, forme et modalité de l'enquête, catégories philosophiques, enthousiasmes matérialistes qui l'éloignent de l'insupprimable instance que la *Veritas* propose comme transcendance? Et l'idéologie n'est-elle pas proprement cette construction acharnée de systèmes d'idées et de méthodes instrumentales, perdant de vue ce point au-delà de l'histoire, qui exige la rébellion à l'égard de l'histoire pour adhérer à ce qui est au-delà du temps et de l'histoire?

Mais un second moment – dialectiquement opposé à cette première exigence de rébellion à peine illustrée – exige, sous peine d'idéologisation de la *Veritas* qui nécessite une lucide *pars destruens* pour pouvoir être accueillie dans son absolue transcendance, le oui de l'obéissance, la réponse de la foi. «Si resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite». Si dans le chrétien la *mémoire* de l'Apôtre devient *vie*, s'il se relève avec le Christ, s'il dit oui à la *Veritas* qui l'interpelle à travers le gué de la mort, sa vie, dont le Christ est le guide, devient *vraie vie*. Mais tant que le chrétien ne reconnaît pas être *mort*, sans le Christ, s'il ne traverse pas l'espace de la rébellion au monde, s'il ne comprend pas que la terre est le règne du néant et que toute réalité affirmée par elle et en elle est temporelle, caduque, morte – attitude éthique qui est de plus le fruit d'une noble reconnaissance de la raison philosophique de notre temps – si le chrétien ne reconnaît pas cela, peut-il dire oui au Christ? à la *Veritas*? Peut-il croire dans l'Eglise au-delà de lui-même et de sa propre exigence connotative d'auto-affirmation? A quelles ambiguïtés est-il confronté?

L'opposition dialectique de rébellion et fidélité vient de ce point de vue à être dépassée: la première prépare le oui de la seconde, déblayant le terrain pour que la rencontre de la *Veritas* devienne authentique, pour que la rébellion comme tension qui retombe sur elle-même ne se repose pas dans un stérile repliement sur l'ego, ne se mue pas dans le solipsisme titanesque que Jünger décrit, mais n'analyse pas critiquement. Le *Traité*

²¹ Cf. A. CARACCILO, «Nichilismo e dialettica religiosa», in *Nichilismo ed etica*. Ed. Il Melangolo, Gênes 1983, ps. 23.

²² «Eine mit Fragezeichen beladene Wolke» (Ed. Schlechta, II, 671).

du rebelle s'arrête là: le je recherche l'authenticité, le soi intérieur, l'étincelle du divin, mais la possibilité de la vérité n'est pas posée et l'ambiguïté de l'image de la forêt obscure demeure intacte.

Le retour aux classiques est désormais plus que nécessaire. Pour faire bref, nous indiquons en note les références à Thomas d'Aquin, à des textes dont l'analyse de la vie humaine est conduite à travers les variations naturelles et surnaturelles qui la régissent, de manière exemplaire, là où «authenticité» et tension au soi profond ne sont susceptibles d'aucune équivoque. Ceci se produit parce que l'analyse anthropologique est claire, absolument non dogmatique et non fourvoyée²³. «La vie arrivée à son plus haut degré est dite justement vie éternelle, comme connaissance de Dieu. Quand le Christ, vraie vie des hommes, se fera voir, en dehors du temps et au-delà du néant, alors également les hommes apparaîtront dans la gloire avec Lui». La forêt obscure ne peut jamais être une solution de vie, ouverture à la vie; l'homme de la rébellion touche «les abîmes qui surviennent aux fondements eux-mêmes de l'être et ouvrent des fentes à la tyrannie du doute»²⁴, mais n'a pas en lui la force de dépasser le hic et nunc de l'existence. La confiance dans l'Eglise – l'institution – que le rebelle exclut, tout en posant contradictoirement la nécessité («Il est bien que l'Eglise puisse créer des oasis»), devient au contraire pour le chrétien la forme vivante de la renaissance, littéralement la maison, la construction qui dans le Christ croît harmonieuse. Les croyants en Jésus Christ sont, comme dit saint Pierre²⁵, des «pierres vivantes» qui forment une «maison spirituelle». Ignace d'Antioche la décrit concrètement, de manière assez vive, se réclamant des normes de l'art de l'ingénieur édile de l'Antiquité classique, telles que le manuel *De architectura* de Vitruve les avait recueillies et décrites vers la fin du I^{er} siècle de notre ère²⁶. L'Eglise assistée par le Saint-Esprit est construite, édifiée aussi ici-bas par l'effort de ceux qui, à travers la rébellion et la réduction nihiliste, avec les instruments culturels propres à leur temps, grues et filins, tendent humblement comme Eglise militante à sa construction.

L'Eglise ne peut pas être regardée seulement comme oasis, refuge pour les voyageurs assoiffés qui traversent le désert nietzschéen: ce serait la réduire à une forme de confort, d'évasion, à un succédané métaphysique où la référence serait encore le rebelle et malheureux homme contemporain qui, étant donné une subjectivité instinctuelle non explorée ultérieurement, cherche et ne trouve jamais l'opposition, ni la mesure de ses

²³ S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 18, a. 2, ad 2^o.

²⁴ E. JÜNGER, *op.cit.*, p. 85.

²⁵ I Petr. 2, 5.

²⁶ Cf. P. Ceslao PERA O.P., *La via di Dio secondo i Padri*, Ed. missionaria Domenicana, S. Sisto Vecchio, Rome 1964, ps. 109.

propres limites: il l'explore, l'éviscère, en analyse les contradictions, mais n'a pas, pris à la sombre prison de l'ego, la force suffisante pour en sortir.

L. Wittgenstein cueille la faiblesse des formes contemporaines de pensée: «Dans la philosophie d'aujourd'hui – affirme-t-il, je crois, dans les *Recherches philosophiques* – nous retrouvons toutes les théories infantiles, mais sans cet aspect captivant de ce qui est de l'enfance». L'Eglise revendique un service adulte, elle nous invite à abandonner le culte de l'ego – le Moloch de notre temps – et, nous mettant sur le chemin de l'intériorité, à un choix sérieux de la rébellion et de la liberté («Cave tibi!» affirme Ambroise, s'appuyant sur le Deutéronome), elle nous soutient à travers la VERITAS, ouvrant des voies nouvelles à la société humaine qui vit aujourd'hui l'expérience de «l'assassinat de l'âme»²⁷.

Clementina FERRANDI

²⁷ E. JÜNGER, *op.cit.*, p. 128.

Cosmologies

temps et transcendance divine

Willem B. Drees, physicien et théologien réformé, auteur, d'un ouvrage solide¹, fait partie de cette nouvelle génération de chercheurs formés à la fois aux sciences et à la théologie et qui sont engagés dans le dialogue science-religion.

L'article que nous désirons discuter² pose quelques problèmes intéressants concernant les difficultés possibles et les différences entre les théologies et certains modèles de cosmologies quantiques³, en particulier les modèles qui considèrent le temps comme secondaire (par exemple chez Linde et Hawking) et qui proposent une perspective intemporelle (timeless) de l'univers.

Nous montrerons d'abord la pertinence des mises en garde de l'auteur envers les théologiens quant à leur manque de critique face aux limites de validité du modèle du Big Bang et le risque d'une perspective uniquement temporelle et évolutive de l'univers. Nous soulignerons aussi sa position courageuse consistant à ne pas réduire les différences et les conflits possibles.

Ensuite, nous critiquerons sa façon de situer la théologie et la philosophie par rapport aux cosmologies et qui apparaissent dépendantes de celles-ci. En outre, nous montrerons que sa méthode rend très confuse la distinction entre la dimension métaphysique et la dimension physique de ses analyses et enfin, nous rejetterons sa conception de la transcendance divine.

I. Signification limitée du concept de temps en cosmologie

Dans son article, l'auteur se propose de discuter le commencement et l'explication de l'univers et nous amener à un «point de tension potentielle» entre la théologie et la cosmologie à partir de la notion de temps en cosmologie quantique. Cette cosmologie, très spéculative, envisage une réalité intemporelle (timeless).

Drees écrit que «le temps apparaît être un concept de signification limitée en cosmologie contemporaine.»⁴ Selon lui, des travaux récents peuvent «peser sur notre compréhension de la relation de Dieu à la temporalité et partant, sur les visions concernant l'éternité divine et l'activité de Dieu.»⁵

¹ WILLEM B. DREES, *Beyond the Big Bang: Quantum Cosmologies and God*, La Salle, Open Court, 1990.

² WILLEM B. DREES, «Potentiel Tensions between Cosmology and Theology», Vincent Brümmer editor, *Interpreting the Universe as Creation*, Kampen, Kok Pharos, 1991, pp. 65-89.

³ Les cosmologies qui étudient l'univers primordial (entre 10^{-43} s et 10^{-35} s) où les effets quantiques doivent être pris en considération en raison de la taille microscopique de l'univers et qui tentent d'unifier la Relativité Générale avec la théorie quantique.

⁴ WILLEM B. DREES, op. cit., p. 65.

⁵ Id., p. 65.

Drees, sans aucun doute, met le doigt sur un problème important: celui du temps et de sa signification (ou manque de signification) dans certaines constructions théoriques de la cosmologie physique (et ses implications pour la théologie).

Le problème qu'il soulève est celui des positions théologiques développées dans le cadre d'un dialogue axé sur une vision évolutive (temporelle) du monde et qui pourrait, selon lui, devenir stérile dans le dialogue avec les cosmologies quantiques intemporelles (timeless). Le temps, sujet de débats au sein de la physique, est encore mal défini et, aux premiers instants de l'univers, là où la théorie quantique devient nécessaire, il n'y a plus de définition du temps qui semble s'être «volatilisé» et surtout, n'être pas une propriété fondamentale (selon certains modèles). Nous renvoyons à son ouvrage pour les questions techniques et les explications de cet aspect de la cosmologie.⁶

Drees, avec raison, met en garde les théologiens de ne pas prendre au sérieux les limitations de la cosmologie lorsqu'ils utilisent les résultats de celle-ci pour étoffer leurs positions⁷. Le danger de réduire les différences se trouve à ce point de l'analyse.

Se penchant sur le statut ontologique du temps en cosmologie quantique,⁸ l'auteur souligne le fait que «de manière générale, dès que l'espace et le temps deviennent le sujet d'une description en termes de physique quanti-

Lexique

Compte tenu de la complexité des concepts, il n'est pas possible en deux mots de les définir. C'est pourquoi nous pensons qu'il est nécessaire de les développer quelque peu.

Big Bang: Modèle standard de la cosmologie contemporaine, selon lequel l'Univers est en *expansion* et en refroidissement depuis une *singularité* intervenue il y a entre quinze et vingt milliards d'années, appelée le Big Bang.

Cosmologie classique: Etude de l'univers considéré comme un tout. Cette étude est basée sur la *relativité générale* et les observations faites sur Terre et à partir de la Terre. La relativité générale sert de fondement théorique à la théorie du Big Bang.

Cosmologie quantique: Cette branche exotique de la physique explore les propriétés de l'univers 10^{-43} secondes après le Big Bang, alors que l'univers était si petit, si dense et si chaud que la gravitation et les effets quantiques étaient encore profondément imbriqués (aujourd'hui, ils sont nettement séparés). Les *quatre interactions* ont pu être reformulées dans un même cadre mathématique (celui des théories de jauge, fondées sur la symétrie). Actuellement, on est presque parvenu à les unifier en les faisant découler de la même symétrie. Presque, car c'est la gravitation qui gêne.

Cosmologie intemporelle de Stephen Hawking: Dans le modèle de Hawking, il est suggéré que le temps peut être éliminé comme propriété globale de l'univers et relégué au statut

⁶ WILLEM B. DREES, *Beyond the Big Bang*, ouvrage cité.

⁷ Cf. WILLEM B. DREES, «*Potential Tensions between Cosmology and Theology*», art. cité, p. 65.

⁸ Id., p. 67.

d'un épiphénomène restreint à des régions de l'univers, dont la nôtre. Il croit que lorsque nous regardons loin en arrière dans le temps, le caractère temporel de l'univers semble se «dissoudre», laissant une surface à quatre dimensions spatiales. Il n'y a pas de *singularité initiale*. Hawking utilise la notion de temps imaginaire, qui n'a rien à voir avec l'imagination. Il s'agit d'un concept mathématique bien défini. L'utilisation des nombres imaginaires a des conséquences sur l'espace-temps : la distinction entre le temps et l'espace disparaît complètement. Dans le modèle standard du Big Bang, l'univers évolue à partir d'une singularité où les lois physiques s'effondrent. Dans le modèle de Hawking, il n'y a pas de singularité initiale et donc pas d'effondrement des lois physiques. Curieusement, alors que l'univers n'a point de commencement dans ce modèle, il a tout de même un âge fini. Plus précisément, la partie de l'univers observable, avec son caractère temporel, semble «sortir» d'une autre partie de l'univers, spatial et intemporel. Le temps est perdu dans l'univers primordial qui ressemblerait plutôt à un espace à quatre dimensions.

Expansion : Dynamique de l'univers livré à sa propre gravitation, dans laquelle les galaxies s'éloignent les unes des autres à des vitesses proportionnelles à leur distance (en fait, c'est l'espace qui se «dilate»).

Forces de la nature : Les physiciens reconnaissent l'existence, dans la nature, de quatre forces fondamentales : la **force** (ou interaction) **gravitationnelle** qui est une force attractive agissant sur toute masse. La plus faible de toutes les forces, elle possède aussi la plus grande portée ; la **force électromagnétique** qui n'agit que sur les particules

que, ils perdent la propriété d'avoir une localisation définie dans l'espace et le temps.»⁹

«Que serait un moment dans le temps s'il n'avait pas une localisation définie dans le temps?» demande l'auteur?¹⁰ Il est aisé de voir qu'en effet, la notion de temps n'est pas facile et qu'elle pose de nombreux problèmes que les théologiens ne peuvent ou ne doivent pas ignorer. Par ailleurs, Drees se démarque de ses collègues qui, comme lui, sont engagés dans cet interface science-religion. Il est en désaccord avec ceux qui mettent l'accent sur la nature temporelle de la réalité (à tous ses niveaux). C'est, selon lui, «typique de presque tous ceux qui contribuent au dialogue entre science et religion.»¹¹

A l'inverse, il ne croit pas ces théologies extensibles au dialogue avec la cosmologie (il pense surtout à la cosmologie quantique), ni même compatibles avec celle-ci. Drees s'interroge de savoir s'il est possible de concilier la position temporelle et évolutive avec les élaborations théoriques qui se trouvent à la frontière de la recherche cosmologique (En effet, dans ces recherches, le temps n'est plus une propriété fondamentale, mais un épiphénomène qui n'est valable que pour des portions de l'univers, dont la nôtre).

La réponse est claire : «Si la perspective temporelle est considérée comme essentielle à la Chrétienté, la doctrine de la création est en conflit avec la cosmologie.»¹²

Le problème est maintenant posé et nous sommes loin de l'enthousiasme, parfois naïf ou trop «concordiste», concernant le Big Bang et la Création!

⁹ Id., p. 68.

¹⁰ Id., p. 68.

¹¹ Id., p. 68.

¹² Id., p. 69.

La mise en garde de Drees est en soi valable et souvent justifiée. Le modèle standard du Big Bang n'est qu'un scénario possible, avec ses limites, parmi d'autres scénarios tout aussi possibles, même si la théorie du Big Bang semble être le paradigme dominant actuellement. Il n'y a pas de voies simples dans ce dialogue, et atténuer les différences ne rend service ni à la science ni à la théologie. Nous pensons, au contraire, que ce sont les problèmes et les tensions inévitables qui feront avancer le dialogue. Acceptons donc provisoirement que la notion courante du temps ne soit pas applicable à la totalité de l'univers.

II. Temps, création et commencement

Il n'est pas évident, à première vue, que la question de savoir ce qui a causé l'univers ait un sens si la notion de cause est comprise comme comportant une connotation temporelle.

Se référant au «fait» que dans la «création» quantique dans un espace-temps fixe, «l'univers puisse être équivalent à un vide»,¹³ l'auteur pose la question suivante: «A-t-on besoin d'une cause pour «rien»?»¹⁴ Précisons tout de suite que ce «rien» n'est pas le néant métaphysique. Par ailleurs, il n'y a pas de contradiction *métaphysique* à supposer la création ou la cause (absolue) d'un vide, même quantique.

En outre, la création est bien une cause, mais une *cause intemporelle*, une cause incausée, une relation. Il n'y a pas d'«avant» dans la création. Il n'existe aucun temps où l'univers n'existe pas (dans la doctrine de la créa-

chargées. Elle fait que les particules de charge opposée s'attirent et que les particules de charge semblable se repoussent; la **force nucléaire faible** responsable de la désintégration des atomes et du phénomène de la radioactivité. Elle n'agit qu'à l'échelle subatomique / 10^{-15} centimètre); la **force nucléaire forte** qui est la plus vigoureuse des quatre forces et lie ensemble les quarks pour former protons et neutrons, et les protons et les neutrons pour former des noyaux d'atomes. Son domaine d'influence est celui du noyau d'atome (10^{-13} centimètre).

Gravitation quantique: Dans ses grandes lignes, la gravitation quantique cherche à combiner trois théories: la *relativité restreinte*, la *relativité générale* et la *mécanique quantique*. Chacune des théories est caractérisée par une constante fondamentale: la vitesse de la lumière c , la constante de la gravitation G et la constante de Planck h . Avec ces trois constantes, il n'existe qu'une seule manière de construire une longueur, un temps et une densité. Ces trois dernières quantités caractérisent le domaine physique où règne la gravitation quantique. Une des difficultés, lorsqu'on veut quantifier la gravitation: quantifier une théorie des champs, c'est remplacer le champ classique par un ensemble de quanta que l'on peut, dans certaines conditions, traiter comme des particules. Or il a été beaucoup plus facile de quantifier le champ électromagnétique car l'électromagnétisme prend place «dans» l'espace et le temps, tandis que la gravitation «est» d'une certaine façon l'espace et le temps.

Par ailleurs, en *mécanique quantique*, les diverses quantités physiques n'ont pas une valeur bien définie, mais «fluctuent» autour d'une moyenne. La question se pose de savoir ce qu'est

¹³ Id., p. 69.

¹⁴ Id., p. 70.

une fluctuation de l'espace-temps. Enfin, la théorie n'est pas renormalisable, ce qui signifie que les infinis qui apparaissent ne peuvent pas être éliminés en redéfinissant un nombre limite de paramètres physiques, ce qui implique qu'il faut un nombre indéfini. Par conséquent, la théorie quantique de gravitation n'a aucun pouvoir de prédiction. Pourtant, la mise au point d'une théorie satisfaisante de la gravitation quantique est la seule voie connue pouvant permettre de comprendre l'origine du Big Bang.

Mécanique quantique: Théorie physique développée au début du siècle, qui décrit les propriétés et le comportement de la matière et du rayonnement à l'échelle microscopique. La matière et la lumière peuvent être à la fois onde et particule et ne peuvent être décrites qu'en termes de probabilités. La particule d'énergie est aussi appelée «quantum d'énergie», d'où le nom de la théorie.

Relativité restreinte: Théorie de la relativité en l'absence d'interactions gravitationnelles et qui tient compte d'une vitesse finie de propagation des interactions (vitesse de la lumière).

Relativité générale: Extension de la théorie de la relativité tenant compte de l'interaction gravitationnelle.

Singularité: Selon le modèle standard du Big Bang, l'univers est né d'une singularité initiale de l'espace-temps. A ce point, les forces gravitationnelles et la densité de la matière devaient être infinies. Ce point de compression infinie se nomme pour les physiciens une singularité. Si l'univers est en expansion, alors, dans le passé, l'espace se rétrécit jusqu'à ce qu'il devienne un «point». Si l'on considère le moment de compression infinie, l'espace est infini-

tion), si on admet (comme Drees le fait) que le temps est créé avec l'univers. On ne peut faire *commencer l'univers* qu'une fois déjà créé. La création, par ailleurs, n'est pas un événement et est hors d'atteinte de la physique. Enfin, et cela est évident, Dieu n'est pas créé mais est absolument indépendant du monde et son action ne se pose pas à un certain moment. Le problème des origines n'est pas un problème de temps, mais un problème ontologique. Nous pensons qu'il faut soigneusement distinguer la question du commencement de l'univers et la question de la création ou de l'origine. Le commencement de l'univers relève de la cosmologie physique. En résumé, nous ne voyons aucune contradiction avec le «vide» physique qui n'est d'ailleurs pas vide et que Dieu, s'il est Dieu, peut créer comme tout ce qui existe et qui a reçu l'être.

Il est vrai, l'intention de l'auteur semble d'abord de vouloir éviter un concordisme trop facile entre le Big Bang et la Genèse, en quoi il a certainement raison. Rappelant le consensus des cosmologues de construire une théorie quantique de la gravitation, Drees met l'accent sur le fait qu'«un philosophe aurait pu (et devrait) savoir qu'il y avait une limite à la validité de la théorie du Big Bang.»¹⁵ Il ne fait pas de doute que les idées sont variées et parfois antagonistes quant à la période d'«avant» le modèle standard, c'est-à-dire dans l'univers primordial. Ces approches différentes ont, selon l'auteur, «des implications différentes concernant l'argument cosmologique. Certaines sont éternelles, d'autres suggèrent une compréhension du temps qui rend la notion de commencement problématique.»¹⁶

¹⁵ Id., p. 72.

¹⁶ Id., p. 72.

III. Physique et métaphysique

On a compris que Drees veut nous dire que l'argument cosmologique pour démontrer l'existence de Dieu, basé sur le *commencement* de l'univers, «ne reçoit aucun soutien de la cosmologie.»¹⁷ Et dans un sens il a raison car c'est à la cosmologie physique de s'occuper du *commencement* qui existe, mais déjà créé. L'argument cosmologique se détermine à partir de la création. Voici comment il nous présente cet argument, sans distinguer la dimension métaphysique de la dimension physique:

- «1. Tout ce qui commence d'exister a une cause de son existence
2. L'univers a commencé à exister
3. Donc l'univers a une cause de son existence.»¹⁸

La cause de l'existence d'un être doit ici être prise dans un sens métaphysique sinon on se trouverait en face de contradictions dans le cadre des fluctuations du vide quantique. Or, cette cause métaphysique est une cause transcendante. Et la différence entre une cause métaphysique et une cause physique est de nature ontologique. La cause de l'univers est extérieure à l'univers bien que ses effets soient dans l'univers. Si la création est *relation*¹⁹, cela indique la dépendance métaphysique de ce qui est contingent et créé. Or, l'auteur ne précise pas que la cosmologie physique ne recherche pas l'origine de l'être métaphysique. Il est légitime

ment contracté et finit par disparaître, comme un ballon qui se réduirait à rien. Comme l'espace est lié au temps et à la matière, cela implique que le temps disparaît lui aussi. Puisque toutes les lois de la physique sont formulées en termes d'espace et de temps, ces lois ne s'appliquent plus au-delà d'un point où l'espace et le temps cessent d'exister. Par conséquent les lois de la physique se brisent à la singularité. On comprend pourquoi certains physiciens tentent de contourner cette singularité.

Temps de Planck: 10^{-43} seconde. La limite où la physique ne peut plus rien dire au sujet du temps. Pour dépasser ce «mur», il faut une théorie quantique de la gravitation unissant la force gravitationnelle aux autres forces. L'échelle de Planck: valeurs de la longueur, de la masse et du temps pour lesquelles les effets quantiques ne peuvent plus être négligés dans l'interaction gravitationnelle.

Vide quantique: Espace rempli de particules et d'antiparticules virtuelles apparaissant spontanément et sans causes et disparaissant dans des cycles de vie et de mort de très courte durée. Le vide physique est l'état d'énergie totale la plus basse possible pour un système physique. Rappelons que le substrat fondamental de la réalité physique est la superposition d'un grand nombre de champs différents qui pénètrent tout l'espace. Les particules étant des excitations de ces champs, elles apparaissent comme des manifestations secondaires de leur existence. Le vide est fait de ces champs non excités qui deviennent excités sans causes. Cette agitation continue de particules virtuelles fait du vide un état riche nommé «fluctuations du vide». Dans le vide il y a douze champs-matière différents. Pourquoi douze? On ne le sait pas.

¹⁷ Id., p. 72.

¹⁸ Id., p. 73, reprenant l'analyse de W. CRAIG dans *The Kalam Cosmological Argument*, London, 1979, p. 63.

¹⁹ Saint Thomas d'Aquin, ST.Ia, q. 45, a. 2, ad 2.

de critiquer l'argument cosmologique, mais c'est le mutiler que de mélanger les niveaux de réalité. Si nous croyons les mises en garde de Drees envers certains théologiens et philosophes tout à fait valables, il faut reconnaître que son argumentation est rendue confuse par le mélange des genres et donc qu'elle perd de sa validité.

Il n'est pas du tout clair, par exemple, où se situent les différences entre la création (concept métaphysique), l'origine (métaphysique) et le commencement physique de l'univers. Tant que ces notions ne sont pas explicitement définies et clarifiées, les arguments ne sont pas au même niveau. On ne peut pas passer d'un argument *physique* (par exemple, l'hypothèse d'un commencement) à un argument *métaphysique* (l'origine absolue, ontologique et non temporelle) sans créer des confusions et déformer par ailleurs l'argument cosmologique critiqué par Drees.

L'auteur aurait pu préciser que la Première Cause n'est pas une «chose» et qu'elle est en dehors de la série des causes. Si Dieu est la source de toute chose existante, il n'est pas une chose. Dire qu'il y a une cause de l'être n'implique pas une chose existante. Drees aurait dû souligner ces notions métaphysiques qui ne sont pas affectées par la physique. En outre, on peut sérieusement se demander si la réflexion théologique ou philosophique doit nécessairement partir d'abord et en priorité du point de vue de la science.

IV. Priorité de la science?

Il n'est pas clair si Drees veut signifier que la philosophie et la théologie doivent directement s'adapter ou dépendre des recherches scientifiques. Il est certain qu'il serait dangereux de

développer des philosophies ou des théologies indépendamment des résultats scientifiques. Mais cela ne signifie pas une priorité de la science sur la théologie. Il est incontestable que les découvertes scientifiques dévoilent des aspects naguère inconnus de la réalité. Ce phénomène pose avec évidence des questions nouvelles à la philosophie et à la théologie. S'il s'agit de dire qu'il devrait exister des influences et des relations réciproques, nous sommes pleinement d'accord. Mais nous estimons que les disciplines doivent garder une certaine indépendance. Penser la philosophie et la théologie *avec* et *dans* les sciences semble être une voie prometteuse. Ce dont a besoin la théologie ou la philosophie, c'est d'une attitude critique, sensible et ouverte aux multiples ressources offertes par la science.

Nous préférons penser que l'intention de l'auteur est, entre autres choses, de dire aux théologiens et aux philosophes de ne pas se fixer sur un modèle cosmologique particulier sans en connaître les limites de validité et enfin, de ne pas éviter les «tensions potentielles». Une théologie qui prend au sérieux une doctrine de la création (il y en a plusieurs) doit se sentir concernée par ce que les sciences de la nature nous disent sur le créé. Mais, répétons-le, cela n'implique pas une relation de dépendance par rapport à la science, ni une priorité de celle-ci sur la théologie.

V. La transcendance divine

Toutefois, le problème majeur à nos yeux, est celui de la nature divine telle que Drees la conçoit, en particulier la transcendance de Dieu.

Suivons le raisonnement de l'auteur. A nouveau, il met l'accent sur la signi-

fication limitée de la notion de temps dans la cosmologie contemporaine. Mais cette fois-ci, il s'agit des conséquences sur «les façons dont Dieu pourrait être conçu.»²⁰ Son argumentation est la suivante: «Le temps est une partie de l'ordre créé.»²¹ La position de saint Augustin (*creatio cum tempore*) lui apparaît «une interprétation raisonnable de la plupart des cosmologies contemporaines.»²² Jusqu'à là, on peut facilement être d'accord. Mais, plus loin, il écrit: «Si la temporalité est essentielle à Dieu, comment Dieu peut-il alors être conçu comme un être relié à, ou même le créateur de ces royaumes cosmologiques quantiques où le temps n'est pas applicable?»²³

La première objection saute aux yeux: pourquoi limiter la puissance de Dieu? Selon quels critères? D'autant plus que juste après, Drees insiste sur la transcendance divine. Mais avec une restriction. En effet, cette transcendance est «relative à l'espace et le temps perçu comme absence de temps (*timelessness*).»²⁴ Si Dieu est transcendant, créateur de tout ce qui existe, alors n'est-il pas le créateur de l'espace et du temps, qu'il soit perçu temporellement ou non? Distinct du monde, dans sa transcendance *absolue*, il n'est affecté que par lui-même!

Il nous semble faux de poser des questions physiques sur la nature de Dieu, que ce soit sur sa temporalité ou sur sa «spatialité». Ou alors, il ne faut pas poser de transcendance du tout. Car, au nom de quoi la diminuer? Sur le plan méthodologique, on est aussi en droit de se demander si étendre ainsi les concepts physiques ne va pas à l'encontre de la physique elle-même et ne serait pas un obstacle au dialogue avec la théologie. Encore une fois, l'auteur mélange les niveaux de réalité. On ne

peut manifestement pas mettre Dieu sur le même plan qu'une grandeur physique! En outre, on retrouve le problème de la dépendance implicite d'une théologie par rapport à la physique.

De quelle transcendance s'agit-il? Drees revient à son argumentation sur la transcendance et la définit d'une manière que nous pensons erronée. Il écrit que «la transcendance *dans* un espace-temps semble difficile à maintenir dans le contexte de la cosmologie contemporaine.»²⁵ Au nom de quoi peut-il situer la transcendance divine *dans* l'espace-temps? Si Dieu a créé l'espace et le temps, comme tout ce qui existe, il est distinct de sa création et n'est pas, ne peut pas être limité par cet espace-temps, ni par quoi que ce soit. La transcendance de Dieu n'est en rien limitée par le contexte de la cosmologie, classique ou quantique. Tant que Drees change ainsi de niveaux de réalité, tant qu'il ne distinguera pas le réel métaphysique et la réalité physique, il ne pourra pas poser une transcendance qui soit véritablement divine.

Dieu, il est vrai, est présent dans l'espace-temps, dans le monde, au plus intime de nous-mêmes, mais *causalement* et non pas *ontologiquement*. Si Dieu est, comme nous le pensons, présent comme cause et non de soi, il est alors absolument transcendant. La transcendance divine ne comporte ni plus ni moins. La présence de Dieu dans ce qui n'est pas lui ne se comprend que du point de vue de la causa-

²⁰ Id., p. 80.

²¹ Id., p. 83.

²² Id., p. 83.

²³ Id., p. 83.

²⁴ Id., p. 84.

²⁵ Id., p. 85, les caractères gras sont de nous.

lité métaphysique. Il est présent en tant que cause efficiente et nous sommes en relation avec lui par création et par participation (à l'Être de Dieu). En résumé, si Dieu est cause de l'univers, en quoi une cosmologie l'affecte-t-il?

L'auteur, de plus, limite encore la transcendance en proposant une «transcendance» qui serait celle «des lois de la nature»²⁶ ou comme «la transcendance des valeurs sur les faits.»²⁷ Mais Dieu n'est réductible à aucune réalité de ce monde, qu'elle soit quantique ou non. Dieu est par ailleurs irréductible à nos idées et à nos pensées, «Dieu connu comme inconnu».

Tenter de rapprocher Dieu de nous en lui attribuant des caractères qu'il partagerait avec nous serait vouloir, au nom d'une immanence mal comprise, réduire sa transcendance, vouloir le rendre semblable à nous.²⁸

Il existe une distance (métaphysique) infinie entre Dieu et nous. Et pourtant, malgré cette distance, il est présent en nous. Sinon, comment pourrait-on affirmer sa transcendance? Limiter la transcendance de Dieu comme le fait Drees est une projection de notre imagination. Il est préférable et plus consistant de penser la divinité en termes ontologiques et non pas en termes psychologiques ou phénoménologiques (descriptifs).

On ne «connaît» Dieu, sa transcendance, qu'en partant de son immanence, sa présence et son action dans le monde. Mais, l'immanence de Dieu ne diminue en rien sa transcendance. Que la cosmologie quantique soit intemporelle, le physicien est compétent pour le dire. Mais le théologien, qu'est aussi Drees, devrait savoir que le Créateur n'est pas *ontologiquement* dans l'espace et le temps qui ne concernent que les êtres créés. Nous ne sommes que participants par création.

En résumé, selon nous, l'immanence est totale et la transcendance absolue. Si Dieu renonçait à sa transcendance, il renoncerait tout simplement à sa divinité! Le Christ, par l'incarnation, est parfaitement homme et parfaitement Dieu. A moins de renoncer à «l'union hypostatique», le Christ ne diminue pas la transcendance. Dieu, se faisant immanent, «ne donne rien moins que lui-même, qui est de toute éternité le Transcendant.»²⁹

VI. Conclusions

La question du temps et de ses implications en théologie nous paraissent être l'un des apports les plus intéressants de l'auteur. Ce problème est en effet un point de «tensions potentielles» non seulement pour la théologie mais aussi pour la cosmologie physique. L'effort de Drees de ne pas effacer les différences et les conflits possibles est courageux et original. Sa notion de «signification limitée de la notion de temps en cosmologie» est riche de recherches futures dans le cadre du dialogue entre la science et la religion. En outre, il faut reconnaître que Drees sait présenter les cosmologies contemporaines de manière accessible et claire au non-physicien, et nous ne pouvons que recommander la lecture de sa thèse.³⁰

²⁶ Id., p. 85.

²⁷ Id., p. 85.

²⁸ Nous nous inspirons largement de l'article de Jean Hervé Nicolas, O.P., «Transcendance et Immanence de Dieu», *Studi Tomistici* 10 (1981), 337, 349.

²⁹ JEAN-HERVÉ NICOLAS, «Transcendance et Immanence de Dieu», art. cité, p. 349.

³⁰ W.B. DREES, *Beyond the Big Bang: Quantum Cosmology and God*, ouvr. cité. Mentionnons aussi deux articles sur le même thème: «Theology and Cosmology

Nous sommes aussi convaincus de l'importance et de la pertinence des mises en garde de l'auteur concernant les théologiens engagés dans ce dialogue. Il est incontestable que Drees a mis en relief un problème central de ce dialogue difficile.

Toutefois, nous pensons que le point faible de l'auteur est le manque d'une bonne métaphysique qui étofferait et rendrait plus rigoureuse son analyse. Il est regrettable qu'il mélange les notions métaphysiques et physiques, rendant ainsi son exposé peu clair et, à notre avis erroné. C'est ce manque de métaphysique qui, pensons-nous, fait écrire ces affirmations surprenantes, pour un théologien, sur la transcendance divine. C'est aussi pourquoi il laisse entendre une priorité de la physique sur la théologie, ou du moins n'est pas clair à ce sujet.

Il existe plusieurs métaphysiques possibles, mais une fois clairement posées et énoncées, elles ont l'avantage de la clarté, élément qui manque à Drees. Pourtant, nous sommes persuadés que Drees prend très au sérieux la question de la nature divine et il est dommage que ces affirmations sur la transcendance dieu soient parfois des non-sens. Il est impératif, à nos yeux, que l'auteur puisse clairement définir les concepts métaphysiques de création et d'origine, de transcendance et d'immanence, et qu'il distingue explicitement les causes physiques des causes métaphysiques.

Enfin, Drees semble sous-estimer la flexibilité du théisme par rapport aux cosmologies. L'affirmation d'une incompatibilité de la théologie de la création avec un univers intemporel n'est incompatible que si précisément on néglige ou déforme la transcendance divine comme il le fait. Le problème des «tensions potentielles» réside aussi dans les conceptions de la nature de Dieu.

Nous avons voulu, dans cet article, soulever un problème dans le cadre du dialogue science-religion certes, mais aussi, nous désirions présenter un chercheur non francophone. Drees est Hollandais et a soutenu sa thèse de théologie aux Etats-Unis. Il existe en Europe, dans les pays de l'Est (Russie comprise) et aux Etats-Unis des chercheurs comme lui, possédant souvent une double formation théologique et physique, et qui sont trop méconnus en Suisse et en France. Nous avons discuté un élément d'un chantier beaucoup plus vaste qui mériterait d'être connu. Rappelons par ailleurs l'engagement actif du Vatican dans ce domaine³¹. Il existe actuellement une abondante littérature sérieuse et de qualité sur ce sujet, mais il faut reconnaître que la plus grande partie est écrite en anglais et trop peu en français. C'est un défi à relever.

Jean-Marie PORTAS

beyond the Big Bang», *Science and Religion. One World – Changing Perspectives on Reality*, Jan Fennema and Iain Paul (editors), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 99–129 et «Quantum Cosmologies and the Beginning», *Zygon*, Vol. 26, N° 3, September 1991, pp. 373–395.

³¹ Citons le maintenant classique: *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, R.J. Russel, W.R. Stoeger, S.J., and G. V. Coyne, S.J. (editors), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988 et Vatican City State, avec un message important de Jean Paul II. A la suite de cette conférence, il a été édité un ouvrage collectif de scientifiques et de théologiens réformés et catholiques sur ce message papal: R.J. Russel, W.R. Stoeger and G. V. Coyne (editors), *John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View From Rome*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990 and Vatican City State.

Echange de vues

Comme la rédaction de *NOVA ET VETERA* m'y invite, je voudrais souligner l'intérêt de l'article de Jean-Marie Portas. Il rejoint en effet des préoccupations dont j'ai fait part moi-même à plusieurs reprises aux lecteurs de notre revue.

Il s'agit du dialogue entre le croyant et le scientifique. Il me paraît plus exact de parler ainsi que de parler de dialogue entre la foi et la science. Celles-ci se situent à des niveaux tellement différents – l'un, où l'on a pour objet Dieu et sa révélation, l'autre, la nature physique; l'un donc, surnaturel, l'autre, naturel; l'un, où l'on procède par mode de confiance, l'autre, par mode de preuves expérimentales – qu'on voit mal comment pourrait s'instaurer un dialogue entre elles.

En revanche la connaissance de foi et la connaissance scientifique sont des activités de l'esprit humain. Elles peuvent être exercées l'une et l'autre par le même agent, s'il est à la fois croyant et scientifique. Leur cohabitation devrait être non seulement pacifique mais enrichissante, et c'est souvent le cas. Lorsque des conflits ont surgi, comme ce ne fut hélas pas rare, la cause en est due au fait que n'ont pas été respectées les limites assignées à chacune par son objet ou les méthodes qui leur étaient propres. Une interprétation erronée des Écritures dressera les théologiens contre des évidences scientifiques, par exemple que la terre tourne autour du soleil. À l'inverse, des scientifiques élaboreront à partir de leurs données des théories philosophiques incompatibles avec la foi, par exemple l'homme est un pur produit du hasard et n'a donc pas à chercher de sens à son existence. On le voit immédiatement, le point de raccord – ou de désaccord – entre les deux con-

naissances se trouve être la philosophie. En particulier la philosophie de la nature et, en certains cas, la métaphysique.

Portas le montre très bien dans son article: la création du monde par Dieu est une donnée de la foi. Elle engage cependant une métaphysique, le rapport entre le Créateur et la créature. La science, j'entends le scientifique en tant que tel, ne peut sur ce point que garder le silence. Lui demander de confirmer l'affirmation de la foi avec ses moyens à elle représente une entreprise inefficace et dangereuse. Par sa nature même, l'acte créateur échappe à toute prise humaine. Le scientifique, comme l'homme de la rue, ne peut que constater que l'univers est là. Il peut en faire remonter l'origine jusqu'à ce qu'on a appelé le Big Bang, une explosion initiale. Tirer de là une preuve scientifique de la création est un abus, car la science ne peut parler que des causes qui sont homogènes à leur effet, même si parfois, à première vue, la distance entre l'effet et la cause semble interdire tous liens entre les deux. La métaphysique soulignera d'ailleurs le fait le plus souvent méconnu que la création ne concerne pas d'abord un commencement, mais une relation de dépendance ontologique de la créature par rapport au Créateur. L'être créé ne subsiste que dans cette dépendance et par elle. L'univers n'est pas une production comme une maison qui, une fois construite, n'a plus besoin de son architecte. C'est que l'architecte ne lui a pas donné l'être, tout court, il a utilisé des existants qui étaient là, des matériaux, pour les assembler en maison, œuvre d'artisan. Le Créateur, lui, donne l'être aux êtres, et leurs propriétés. La causalité créatrice est tellement différente de toutes les causalités dont nous avons connaissance qu'on souhaiterait parfois pouvoir utiliser un autre

terme, afin d'éviter les confusions, comme celles que Portas a relevées chez Drees (que je n'ai pas lu).

Portas laisse entendre avec raison qu'une vraie compréhension de ce qu'est la transcendance divine permet d'accueillir tous les apports de la physique moderne, y compris ceux de la physique quantique, sans que soit mise en cause la doctrine de la création. Car il n'y a pas contradiction entre la physique classique et la physique quantique. Elles sont vraies et valables l'une et l'autre à leur niveau. Certes les concepts appliqués à la première n'ont plus de sens dans la seconde. Concepts de temps et d'espace qui correspondent à notre expérience commune, liée au monde macroscopique, ils ne sont pas utilisables dans l'univers des particules quantiques. On le sait, il est impossible de déterminer à la fois la position et la vitesse d'une particule. La raison en est qu'à ce niveau-là «la nature est faite de telle sorte qu'une observation détaillée est vouée à l'échec, parce qu'aucune observation d'un objet minuscule ne peut être faite sans exercer sur lui une influence. L'état quantique a donc une curieuse manière d'échapper aux observations courantes parce que le fait même de l'observer fait disparaître les conditions de son existence»¹. Dédire de ce fait que le fondement de la réalité

physique, qui est d'ordre quantique, échappe à la temporalité et devient difficilement compatible avec la notion d'un univers créé dont le temps est partie constitutive, c'est révéler une incompréhension assez grave de ce qu'est la transcendance de Dieu. Sans compter, et ceci en dehors de toute référence au mystère de la création, que loin de s'opposer à la physique classique, la révolution quantique a permis de comprendre beaucoup de phénomènes relevant du niveau macroscopique, et même de l'astrophysique. Niels Bohr, le physicien génial qui introduisit dans la physique le concept d'état quantique, parlait, lui, de complémentarité des langages. L'univers est un tout, avec des niveaux de réalités demandant des approches et des concepts différents. Le scientifique s'efforce d'en découvrir les lois, le comment des processus qu'il observe et analyse. Le métaphysicien s'interroge sur la condition d'un être qui n'a pas en lui-même les raisons de son existence. Le croyant adore le Créateur dont il décèle la sagesse et la puissance dans l'infinie diversité d'une œuvre admirable.

fr. Jean de la Croix KAELEN O.P.

¹ VICTOR WEISSKOPF, *La révolution des quanta*. Hachette, Paris, 1989, p. 29.

Bibliographies

Jean STERN: *La Salette. Documents authentiques: dossier chronologique intégral*, t. 3, Cerf, Paris, Association des pèlerins de la Salette, Corps, XX + 373 p.

Le fait des apparitions mariales suscite encore beaucoup de discussions, voire de controverses. Pour décrire les événements vécus par sainte Bernadette à Lourdes, l'abbé Laurentin a recouru à une méthode qui a fait des disciples: rechercher avec soin les documents contemporains des faits, les publier intégralement, et en donner un commentaire objectif. Le P. Stern a utilisé la même méthode pour que nous puissions connaître, d'une manière vraiment authentique, l'apparition de la Salette qui eut lieu le 19 septembre 1846. L'auteur vient de faire paraître le troisième volume qui sera le dernier. On y trouvera les documents qui datent du 1^{er} mai 1849 au 4 novembre 1854. Ils concernent essentiellement «la confirmation de la grâce de la Salette par l'Eglise» et la question du fameux «secret» qui aurait été confié par la Vierge aux deux enfants. Sous la pression de leur entourage, Maximin et Mélanie se décident de confier au Pape les prédictions que Marie leur aurait révélées et deux prêtres de Grenoble font le voyage à Rome pour apporter personnellement à Pie IX la lettre rédigée par les deux voyants, qui hélas! vivent dans un climat malsain, peu favorable à leur équilibre psychique. Ils subissent l'influence de personnes exaltées, démunies de sens critique, dont plusieurs voient en un aventurier le roi Louis XVII qui serait le fils de Louis XVI exécuté pendant la Révolution française. C'est dans cette atmosphère, qui le perturbe, que Maximin avouera au Curé d'Ars n'avoir rien vu sur la montagne de la Salette, confiance qui sera une épreuve pour saint Jean-Marie Vianney. De fait, selon le P. Stern, le jeune garçon aurait menti pour «mystifier son interlocuteur».

Cet ouvrage nous révèle bien comment une apparition – qui ne peut être un objet de foi – provoque des réactions opposées, sources de pénibles conflits, parfois même d'intrigues peu loyales. Mais l'évêque de Grenoble, Mgr de Bruillard, âgé alors de 86 ans, garde sa sérénité et publie le 9 novembre 1851 un mandement dans lequel il déclare: «Nous jugeons que l'apparition... porte en elle-même tous les caractères de la vérité et que les fidèles sont fondés à la croire indubitable et certaine.» Le 1^{er} mai 1852, il annonce la pose de la première pierre du sanctuaire de Notre-Dame de la Salette. Le 4 novembre 1854, son successeur, Mgr Ginoulhiac confirme le jugement de Mgr de Bruillard en faisant remarquer que la décision positive avait été prise, non pas en raison de la sainteté des voyants, mais surtout à cause de «l'impossibilité morale où étaient alors les enfants d'avoir été les inventeurs, les dupes ou les complices d'une supercherie.» Et l'Evêque reprendra le jugement de l'un de ses collègues dans l'épiscopat: «Ce n'est pas une nouvelle doctrine que l'apparition de notre mère sur la montagne de la Salette, mais une nouvelle grâce.»

Selon le P. Stern – et à juste titre –, il n'est pas raisonnable de douter de la prudence du jugement porté par les deux évêques de Grenoble à cause de certaines attitudes critiquables des deux voyants. Maximin lui-même dira en 1861, avec une belle humilité, que la Vierge qui lui est apparue «me laissa, moi, avec tous mes défauts».

L'auteur demeure fort sceptique sur la valeur du «secret» qui aurait été confié aux deux enfants. En 1878, on publia un opuscule dans lequel Mélanie transmet ce que la Vierge lui aurait révélé. Le P. Stern écrit: «En bonne théologie l'origine divine d'une prophétie n'est pas à présumer, mais à démontrer. Ici, non seulement la démonstration fait défaut, mais ce que l'on connaît de Mélanie et des contacts qu'elle a eus

durant les années cinquante oblige à refuser tout caractère surnaturel à son trop fameux «secret».» Et il précise encore: «On comprendra encore pourquoi malgré notre admiration pour Louis Massignon et surtout pour Jacques Maritain, nous ne pouvons suivre ceux-ci dans leur enthousiasme pour Mélanie: leurs considérations portent sur une Mélanie imaginaire.»

Nous avons beaucoup apprécié l'ouvrage du P. Stern. Il est rédigé avec une grande sérénité, condition d'une authentique objectivité.

Georges BAVAUD

Pierre le VÉNÉRABLE, *Les merveilles de Dieu*, présenté et traduit par Jean-Pierre Torrel et Denise Bouthillier, Coll. Vestigia, vol. 9, Editions Universitaires, Fribourg et Edition du Cerf, Paris, 1992, 308 p.

Réputé surtout pour avoir été celui qui prit l'initiative de la première traduction latine du Coran, le neuvième abbé de Cluny occupe une place de choix dans l'histoire de la pensée au XII^e siècle. Moins connu que certains autres de ses ouvrages, son livre «Des miracles» est pourtant un document peu banal. Il inaugure sur le mode majeur le genre littéraire des *exempla* qui devait connaître après lui un succès sans précédent. Ce qui semble n'être au premier abord qu'un ramassis d'historiettes peu crédibles n'offre pas seulement une voie d'accès privilégiée à la mentalité populaire de ce temps, mais aussi de nombreuses données historiques qui en font une précieuse chronique de cette époque.

COLLECTIF, *Un maître en théologie, le Père Marie-Michel Labourdette, O.P.*, Revue Thomiste, janvier-mars 1992, Ecole de Théologie, Toulouse, 425 p.

En publiant cet hommage au P. Labourdette, la Revue Thomiste s'est donné pour objectif de faire connaître la vie et l'œuvre d'un maître dont la vie tout entière a été consacrée à la théologie. Le propos de ce numéro spécial est d'offrir au lecteur un large éventail d'études sur ce dominicain qui, tout en privilégiant l'approfondissement et l'enseignement de la théologie morale, fut un théologien au sens plénier du terme. Elles permettront de discerner les lignes de force de sa pensée et d'apprécier l'importance de sa contribution au débat théologique du XX^e siècle. Elles constituent aussi les premiers matériaux d'une éventuelle synthèse. Nous reviendrons plus longuement sur cet important ouvrage dans notre prochaine édition.

G.B.



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
de la
STE-ESPÉRANCE

VETERA

Charles, Cardinal Journet (†)

Georges Cottier, O.P.

Direction et rédaction :

Adresse pour la
correspondance :

Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries

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 et autres pays

Abonnement annuel ordinaire:

Fr. suisses 50.-

Abonnement de soutien:

Fr. suisses 55.-

Prix du numéro à part:

Fr. suisses 15.-

+ frais d'envoi

*Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, sur notre CCP: 17-974-3, ou sur le **compte bancaire** indiqué ci-dessus.*

ISSN 0029-5027