lumière & vie

Entretien :
Pierre GISEL

Dossier :
Babel

Babel ou Babylone ?
J. CAZEAUX

Le mirage de la langue unique
F. MARTY

De Babel à Pentecôte
C. WACKENHEIM

L'emprise. Stratégies du langage totalitaire
E. GRANDHAYE

A l'assaut du ciel
C. YOUNÈS

L'héritage chrétien de Babylone
E. AZAR

Positions :

Quelle pertinence publique du discours théologique ?
C. BOUREUX

Des femmes dans l'Église catholique
Maud CHARCOSSET et Martine MERTZWEILLER

janvier - mars 2009 **281**

ISSN 0024-7359

lumière & vie

janvier-mars - tome LVIII - 1

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2009 :

281 *Babel*
282 *Anges et démons*
283 *Clivages œucuméniques*
284 *La gourmandise*

Comité de rédaction
Christophe Boureux
Maud Charcosset
Jean Dietz
Emmanuel Grandhaye
Hervé Jégou
Jean-Etienne Long
Martine Mertzweiller
Yan Plantier
Nicolas Tixier

Directeur de publication
Hervé Jégou

Rédacteur en chef
Jean-Etienne Long

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

2 **Editorial**

Entretien 5 - 17

5 **Pierre GISEL, vérité et histoire**

Dossier : *Babel* 19 - 98

19 **Jacques CAZEAUX**
Babel ou Babylone ?

33 **François MARTY**
Le mirage de la langue unique

47 **Charles WACKENHEIM**
De Babel à Pentecôte

61 **Emmanuel GRANDHAYE**
L'emprise. Stratégies du langage totalitaire

79 **Chris YOUNÈS**
À l'assaut du ciel

93 **Ephrem AZAR**
L'héritage chrétien de Babylone

Encadrés

31 **Jean-Marc FERRY** *Brouillage de l'écriture et séparation des langues*

42 **Philippe LEFEBVRE** *Babel. Bible et littérature*

57 **Christophe BOUREUX** *Tel Nemrod, chasseur géant devant le Seigneur*

73 **Stéphanie ANTHONIOZ** *La ziggourat. Origine et symbole*

87 **Rémy VALLEJO** *Représentations et emblèmes de Babel*

Positions 99 - 117

99 **Christophe BOUREUX** *Quelle pertinence publique du discours théologique ?*

115 **Maud CHARCOSSET et Martine MERTZWEILLER** *Des femmes dans l'Église catholique*

Lectures 118 - 134

• L'intelligence de la foi est nécessairement critique, et l'on n'a pas manqué de développer cette distance critique à l'égard des sources bibliques en particulier. Il nous fallait quitter la lecture littérale et naïve, entrer dans la démythologisation, comprendre le travail d'élaboration de la foi en Christ pour restituer le vrai Jésus de l'histoire.

Cette restitution ne manquait-elle pas à son tour de distance critique avec elle-même ? C'est ce que nous invite à penser **Pierre GISEL**, quand il prolonge le questionnement au-delà de la méthode historico-critique. Il ne suffit pas de s'interroger sur les faits derrière les textes, mais il faut encore s'interroger sur les constructions, sur ce qu'on fait de ces restitutions, et ce qu'on en tire, qui va souvent au-delà de la simple quête de vérité pour rencontrer jeux de pouvoirs et accommodations culturelles.

• Peut-être qu'il s'agit au fond de renoncer une fois encore à prétendre à une langue unique. C'est un des sens souvent pointé du récit de **Babel**, ce très bref récit biblique de neuf versets, qui pose, au-delà du fantastique, la question de l'origine du langage, de la multiplicité des langues, et du lien entre langage et pouvoir.

Mais avant tout, revenir au texte lui-même, dans ce souci précisément d'une intelligence éclairée par l'histoire et le contexte d'écriture, plutôt que par les idées à la mode, qui ont leur valeur, mais qu'il ne faudrait pas trop vite imposer à l'interprétation, au risque de méconnaître la cohérence profonde d'une lecture globale. C'est tout le mérite de Jacques CAZEAUX, avec la plume alerte qui est la sienne, de nous y faire entrer, pour commencer, et de souligner toute l'ironie du rédacteur à l'égard de l'orgueil humain.

Ce qui ne signifie pas que le texte ne puisse prêter à une réflexion authentique sur la diversité des langues et l'unité du genre humain. C'est ainsi que François MARTY résume pour nous quelques traits constitutifs de tout langage humain, tels que les linguistes les ont établis à la suite de Saussure, faisant ainsi toucher du doigt une unité fondatrice du dialogue plutôt qu'une uniformité qui ne serait qu'un mirage.

Et c'est dans cette composition de l'unité et de la différence que Pentecôte apparaît comme l'inverse de Babel. Ce n'est pas par une langue unique, nécessairement imposée et appauvrissante, que l'humanité atteindra son unité spirituelle, mais par l'ouverture à l'Esprit qui appelle tous les hommes au même salut, et comme le souligne Charles WACKENHEIM, donne la force d'une rencontre vraie et d'un dialogue fécond entre religions elles-mêmes.

Par contraste, autant l'unité religieuse en Christ souffre la diversité des langues, plus encore la postule, pour un rassemblement de tous les peuples, langues et cultures, plus l'unité singée et uniformisante des totalitarismes politiques impose l'unité d'une langue, selon des stratégies d'emprise diverses, présentées ici avec finesse et érudition par Emmanuel GRANDHAYE.

Le récit de Babel, c'est aussi le récit d'une construction qui monte « à l'assaut du ciel ». Du projet religieux des ziggourat, qu'évoque Stéphanie ANTHONIOZ, au projet politique et symbolique des architectures modernes qu'aborde Chris YOUNES, on revient à la question de la ville, avec la concentration de sa population et la tentative d'endiguer la dispersion nomade, et de nouveau bien des ambiguïtés.

On ne s'étonnera donc pas que Babel frappe tant l'imaginaire aussi bien pictural (cf. Rémy VALLEJO) que littéraire (cf. Philippe LEFEBVRE), sans oublier la fascination des chasseurs pour Nemrod, le roi de Babel, chasseur géant devant l'Éternel.

Que reste-t-il aujourd'hui de Babel ? Une très belle exposition récente au Louvre révélait la fascination qu'exerce encore la très antique civilisation, mais ne saurait détourner le regard du drame archéologique et humain de la dernière guerre d'Irak ; Ephrem AZAR s'en fait ici le témoin, en rappelant la présence historique des chrétiens en terre de Chaldée.

• Oubliant l'éclat du chasseur babylonien, Christophe BOUREUX nous fait entrer dans **la réserve du théologien.** Tel un animal en voie de disparition mais dont l'espèce ne serait toujours pas protégée, le théologien ne peut que parler en sourdine, faute de trouver les conditions favorables à son espace vital. C'est bien la théologie elle-même qui est menacée d'un effacement public, faute d'être autorisée à s'exprimer pleinement, de l'extérieur comme de l'intérieur de l'institution. Au théologien de s'adapter à ce milieu nouveau, aux femmes aussi de défendre leur place au sein d'une institution très masculine en pratiquant la théologie. C'est l'invitation de nos consœurs Martine MERTZWEILLER et Maud CHARCOSSET.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur

Pierre Gisel, vérité et histoire

Pierre GISEL est né en 1947 à Genève, où il présente son doctorat en théologie, où il devient pasteur, et administrateur de la maison d'édition Labor et Fides. Professeur à la Faculté de théologie de Lausanne, en histoire de la théologie moderne et contemporaine, puis en dogmatique et théologie fondamentale, il en devient le Doyen (1984, puis à nouveau en 1997), sera élu Président du Sénat de l'Université (1990), avant de diriger l'Institut Romand de Systématique et d'Éthique (2005) de la Fédération des Facultés de théologie romandes (Université de Genève).
Invité dans diverses Facultés de théologie catholiques (Fribourg, Centre Sèvres, Laval), il a collaboré à titres divers à de nombreuses revues (Concilium, Laval théologique et philosophique, Revue de théologie et de philosophie, Studies in Religion,…). Plusieurs de ses œuvres écrites sont mentionnées en notes au fil de l'entretien.

Lumière & Vie : Nous célébrons cette année le cinquième centenaire de la naissance de Calvin. Quelle en est la postérité, en particulier à Genève et Lausanne, que vous connaissez bien, mais aussi en Europe ?

Pierre Gisel : Comme pour toute tradition, il n'y a pas ici de stricte continuité, linéaire. Cela vaut pour une postérité de Calvin à Genève (lieu de ma naissance, de mes études et de mes premières activités) ou à Lausanne (lieu de mon enseignement universitaire depuis plus de trente ans), comme cela vaudrait d'une postérité des Pères de l'Eglise latins ou de Thomas d'Aquin à Paris ou en Italie !

En l'occurrence, une postérité de la Réforme passe par la modernité, libérale – son moment critique, sa démocratisation, son recours à la raison –, et ici avec les affects anti-catholiques qui ont accompagné le processus. Ces affects ne sont pas dépourvus d'idéologisation par ailleurs, comme si la voie du progrès était

simple et non ambivalente, et que le protestantisme – une modalité moderne du christianisme, qu'on pense bien adaptée – l'épousait ou avait à l'épouser. De cet ensemble, il y a bien une postérité, et du coup des questions à problématiser ! Mais pour chacune des traditions, et en interaction fructueuse. Et cela ne se donne pas selon un rapport immédiat au XVIe siècle. J'ai tenté de le faire voir notamment au travers de l'*Encyclopédie du protestantisme*[1].

1.Rééditée aux PUF en 2006, que l'auteur a dirigée et qui compte plus de 300 auteurs.

J'ajouterais que le protestantisme historique n'est pas fait, aujourd'hui, du seul passage par cette veine moderne, libérale, mais aussi, et non sans polarisation, d'une veine dite évangélique (*evangelical*), elle aussi née et déployée tout au long du XIXe, même si elle a quelques antécédents, dans les Réveils du XVIIIe par exemple, et qui, à l'évidence, connaît aujourd'hui de nouvelles vitalités, à partir des Etats-Unis, mais en Europe aussi.

Par-delà, on peut tenir qu'il y a une sorte de dispositif, de matrice, commandant des *ethos* et des réflexes – jusque dans la vie politique – qui ont leurs marques confessionnelles, plus catholiques dans les pays latins d'Europe, plus luthériennes en Scandinavie et dans une part de l'Allemagne, plus orthodoxes à l'Est, et de sol plus calviniste en pays anglo-saxons (mais non sans passage alors par le méthodisme et les puritains). Ce point me paraît donc avoir effectivement une certaine pertinence, mais il serait à chaque fois à affiner, à différencier, à complexifier.

Pour la Suisse alémanique et pour ce qui en est la part historiquement protestante (Zürich par exemple), la matrice vient de Zwingli ; mais la Suisse peut être catholique (le Valais, qui abrite Écône[2], ou la Suisse centrale), ou plus calviniste que zwinglienne (ainsi Genève, qui n'est suisse que depuis 1815). Pour revenir à Calvin, il est possible qu'il y ait au final peu de terrains où se soit trouvée reprise la posture qui fut la sienne, les lieux qui purent en dépendre l'ayant été selon des inflexions assez marquées[3].

2. C'est le village où Mgr Lefebvre a fondé un séminaire et le siège symbolique de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X.

3. Pour ce qui concerne plus strictement sa théologie, l'auteur s'en est expliqué dans *Le Christ de Calvin*, chez Desclée, réédité en cette année anniversaire ; il en a profilé les traits en différence d'autres, luthérienne pour commencer, mais aussi plus anciennes, patristiques, ou plus modernes, en renvoyant chaque fois aux problématiques de fond que ces différences signent, signalent et prennent en charge, ou dont elles sont l'effet.

L & V : Journaliste, pasteur, éditeur, professeur… comment avez-vous articulé tous ces métiers à votre vocation de théologien ?

P. G. : « Vocation de théologien », si l'on veut, mais qu'entendre par « théologien » ? En l'occurrence : le sens – et la passion ! – des

problématisations, des approfondissements réflexifs, liés à notre destin d'humains, et situé selon l'histoire occidentale.

« Théologien », mais centré sur ce qu'il en est de l'humain dans son rapport à soi, au monde, aux autres, à ce qui le dépasse, qu'il symbolise et dont il répond comme il peut, selon des éventails instructifs au demeurant, et au gré des forces et des faiblesses que recèle chacune des options mises en œuvre. Et « théologien » parce que voué au non-normalisable, à de l'excès – du « en plus », souvent « soustrait » –, à de l'hétérogène. Non articulé donc à une identité à préserver (un « dépôt » de la foi), mais à des questions qui traversent l'humain et dont cet humain répond, des questions à expliciter et à penser, à prendre en charge aussi pour une part[4].

4. Sur ces points, l'auteur s'est plus longuement expliqué dans *La théologie*, PUF, 2007.

Cela dit, effectivement, j'ai eu et j'ai plusieurs terrains d'expériences. Notamment administrateur-délégué de sociétés ou en charge de dossiers universitaires complexes, l'ensemble m'ayant plongé dans des problèmes et des responsabilités de pure gestion. Avec leurs données propres, non sans d'ailleurs une immersion (subie ! mais supposant réaction) dans l'univers des illégalités financières ou de guerres culturelles lourdes, en lien à des multinationales.

Cela m'a sûrement donné des réflexes et des modes de réaction ou d'anticipation qui peuvent détonner dans le milieu universitaire des sciences humaines – où tout est moins frontal, donc moins clair –, des modes parfois appréciés, parfois soupçonnés ou incompris. Mon rapport au réel en est en tout cas marqué, et cela ne peut pas ne pas rejaillir sur mon travail intellectuel, ma manière d'aborder les questions, d'en prendre en compte les données et de les soumettre à appréciation. Aussi vrai que la réflexion et les orientations à proposer ou à mettre en oeuvre sont aussi, comme dirait le théologien Christoph Theobald[5], affaire de « style », un style inscrit en vie humaine justement.

5. Christoph THEOBALD, jésuite, enseigne au Centre Sèvres et vient d'écrire *Le christianisme comme style* (Cerf, 2007) sur la manière de faire la théologie en post-modernité.

L & V : Vous aviez 21 ans en mai 68. Cela laisse-t-il des traces dans votre parcours de théologien ?

P.G. : En mai 68, j'étais président des étudiants de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, et nous avions préparé systématiquement le printemps 68 depuis l'automne 67 (non sans lien avec Turin, mais il y avait Berlin aussi, et d'autres). Cela m'a

conduit à réfléchir aux rapports entre le réel et l'utopique, ou entre l'histoire et l'eschatologique, d'autant que plusieurs de mes compagnons étaient plutôt des « spontanéistes », comme nous disions à l'époque, c'est-à-dire plutôt idéalistes et affectifs.

Bref, le « gauchisme » était présent (au sens où Lénine le dénonçait comme « maladie infantile du communisme », à quoi certains répondaient que le gauchisme était le « remède à la maladie sénile du communisme »). Mais il y avait aussi, dans ma Faculté, des communistes orthodoxes (à Genève, exclus du parti en une nuit, au cours de mai, et, significativement, pour avoir fait le jour précédent la jonction avec les ouvriers). Pour ma part j'étais déjà, et je suis toujours sur une ligne de réformisme radical, non révolutionnaire donc. Du coup, en rapport aux institutions et aux médiations, à critiquer toujours, mais sans rêver qu'on puisse en faire l'économie. De cela, tous ceux qui me lisent peuvent voir les traces.

De mai 68, j'ai gardé encore deux choses : un rapport personnel aux autorités sans révérence aucune, mais le passage par des responsabilités de gestion y est sûrement aussi pour beaucoup ; et un refus de toute défense d'intérêts « corporatistes » (le mot ciselait l'hérésie cardinale : une défense d'intérêts sectoriels, intérêt étudiant par exemple, était immédiatement dénoncée en ces termes), au profit de la société dans son ensemble bien sûr (nous en avions une théorie…), donc, au minimum, des institutions comme telles (dussent-elles changer, et de cela nous étions persuadés, et avions aussi une théorie). Faut-il y voir un lien avec mon refus récurrent, dans mon travail en théologie, de tomber dans la défense d'intérêts tribaux ou de solidarités de groupe ? Peut-être. Ou, sinon un lien, au moins quelque consonance.

L & V : Avez-vous été marqué par quelques grandes figures de la théologie ?

P.G. : Des figures diverses, dans mon adolescence déjà, voire ma pré-adolescence : Marc-Henri Rotschy, un pasteur dont les prédications m'ont fait entrer dans la culture, ma famille n'étant pas issue de la bourgeoisie ; l'aumônerie lycéenne et le Centre protestant d'Études de Genève, avec alors Pierre Reymond et Eric

6. Éric FUCHS a longtemps enseigné l'éthique à Genève. Citons *L'éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains* (Labor et Fides, 2003).

7. Cf. *Les valeurs et leur signification théologique*, Delachaux et Niestlé, 1950.

8. Théologien luthérien allemand, longtemps professeur de théologie à Tübingen, son ouvrage *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* (Cerf, 1983) est considéré comme une des œuvres théologiques majeures du XXe siècle.

9. Karl BARTH (1886-1968) est né à Bâle. La guerre de 14-18 marque pour lui l'effondrement de la théologie libérale. Il développe une théologie dialectique de la crise : l'homme comme créature ne peut atteindre Dieu par lui-même, mais c'est Dieu qui surgit et se fait connaître dans sa Parole, ne cessant de remettre en question et de juger l'humanité. À partir de 1932, il commence à publier une *Dogmatique,* en 26 volumes et inachevée.

10. Il était le maître d'œuvre de l'édition française (Labor et Fides) de la *Dogmatique* de Karl BARTH.

11. Le collectif que Pierre GISEL a édité en 1987, *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, dont deux textes de Jüngel, entendait justement restituer Barth à l'histoire, à l'encontre de la présentation d'une dogmatique quasi éternisée.

12. Rencontres organisées par la *Revue de Science Religieuse*, longtemps dirigée par Joseph Moingt, s.j. ; cf. www.revue-rsr.com/colloques.

13. Né en 1915, a enseigné la théologie à Lyon et à Paris. Après *L'Homme qui venait*

Fuchs[6]. Parmi mes Professeurs : Gabriel-Ph. Widmer[7] avant tout, qui fut mon directeur de thèse, d'une grande intelligence et d'une vaste culture, homme de l'oral plus que de l'écrit peut-être ; et au moment où j'écrivais mon doctorat, au tout début des années 1970, Eberhard Jüngel[8], à Tübingen (il n'était pas encore traduit en français). Ajoutons, autre professeur du temps de mes études, Jacques de Senarclens : c'est par rapport à l'orthodoxie barthienne[9] qu'il représentait[10] que j'ai pris progressivement mes distances à l'endroit de la « théologie dialectique », ses héritages et ses effets réels[11].

J'ai par ailleurs été très vite en consonance avec la théologie catholique française ; mes premiers cours de théologie ont d'ailleurs été donnés à la Pierre-qui-Vire, dans le cursus bénédictin d'alors. Central notamment : les rencontres des *RSR* à Chantilly[12]. Avec de vraies connivences, conviviales ou franchement amicales : Joseph Moingt[13], Paul Beauchamp[14], Michel de Certeau[15] ; plus tard, de la même génération que moi, Christoph Theobald. En protestantisme : André Dumas[16], une des meilleures expressions de ce qu'a pu produire le barthisme, en l'occurrence teinté de Bonhoeffer[17].

Il convient de signaler aussi des amis ou collaborateurs de travail dans les années 1970, Marc Faessler[18] ou Henry Mottu[19], ainsi que des collègues plus âgés, Nikos Nissiotis, Christophe Yannaras ou Mgr Damaskinos[20] du côté de l'orthodoxie, Jean-Louis Leuba[21], protestant, le catholique Joseph Doré[22], souvent en lien avec l'Académie des sciences religieuses qui fut pour moi un lieu de découvertes interculturelles, interconfessionnelles aussi bien sûr.

Ce que j'ai écrit – ou écris encore – n'est sans doute pas facile à classer. Je pense échapper aux Écoles, aux balisages reçus : barthien ? libéral ? post-libéral ? historien et penseur du religieux ? Ceux qui pensent que la position que j'occupe est au fond à rapprocher d'une posture catholique (mais alors entendue dans sa grande histoire) plus que d'une posture protestante mettent à mon sens le doigt sur un point en partie correct, même si, à l'évidence, je n'en ai pas une gestion qui serait celle du Vatican ! Et même si, surtout, mon horizon – mon point de départ et mon point d'arrivée – est celui de la société comme telle, et mon intérêt premier l'humain, comme tel également.

de Dieu (Cerf, 1993), il a publié *Dieu qui vient à l'homme* (3 vol. Cerf, 2002 à 2007). Cf. *L & V* n° 276, 2007/4.

14. Fut l'un des biblistes français les plus influents dans l'histoire biblique, littéraire et théologique de l'après-Concile. Voir *Le Récit, la Lettre et le Corps*, Cerf, 1982.

15. Connu pour ses travaux d'histoire de la mystique, et auteur de *L'écriture de l'histoire* (Gallimard, 1975) et de *La faiblesse de croire* (Seuil, 1987).

16. Cf. *Nommer Dieu,* Cerf, 1980.

17. Pasteur luthérien, militant anti-nazi, exécuté en avril 1945, célèbre pour son *Ethique* et pour ses lettres de captivité (*Résistance et soumission*). Cf. dossier de *L & V* n° 264, 2004/4.

18. Cf. *L'alliance du désir*, Labor et Fides, 1995.

19. Pasteur et professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève, l'un des meilleurs spécialistes francophones de Bonhoeffer, et auteur de *Le Geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements* (Labor et Fides, 1998).

20. Nikos Nissiotis a dirigé l'institut œcuménique de Bossey dans les années 70, Christophe Yannaras a enseigné la philosophie à l'Ecole des Sciences Politiques d'Athènes et écrit plusieurs ouvrages (*La liberté de la morale, Philosophie sans rupture, La foi vivante de l'Église*), Mgr Damaskinos a été jusqu'en 2003 Métropolite orthodoxe de Suisse du Patriarcat de Constantinople.

21. Longtemps professeur de théologie à Neuchâtel, auteur d'*Etudes barthiennes* (Labor et Fides, 1989).

L & V : Vous avez commencé votre réflexion théologique par une thèse sur Käsemann, centrée sur le rapport entre *Vérité et Histoire*[23], pour indiquer comment le théologien est partie prenante de l'événement d'une figure du monde ou de l'inscription dans le réel d'une annonce messianique. Quel était pour vous l'enjeu de cette approche de la théologie ?

P.G. : Ernst Käsemann[24] est un exégète, historien donc, et ma thèse était présentée en théologie systématique. Il y avait là un premier enjeu. Dont on peut dire qu'il n'a cessé de m'accompagner. Mon lieu de travail est l'historique réel. Mon interrogation est de part en part critique en ce sens. Mais elle l'est au gré d'une explication en corps à corps et d'une contestation nette à l'égard de l'exégèse moderne dite historico-critique. Notamment en son usage protestant (d'autant plus mis en avant qu'on s'y méfie du dogme et de l'institutionnel, et qu'on rêve de retour aux origines, fussent-elles reconstruites), mais méthode qui est foncièrement moderne, et qui n'a pas épargné le catholicisme.

J'entends par là l'équivoque qu'il y a, suite à la décrédibilisation des constructions symboliques, ici religieuses, à chercher dans l'histoire, ou *via* l'histoire, une vérité qui puisse se substituer aux constructions évoquées. En christianisme, l'équivoque est éclatante avec la quête du Jésus historique. Décrédibilisation du Christ de l'Eglise et de la foi, mais tout se passe ensuite comme si le Jésus restitué par les historiens était, en tant que tel, « vrai ». D'une vérité historique peut-être (c'est une question de fait, soumise au plus ample informé) ; mais vérité au plan religieux, et potentiellement théologique, on ne voit pas en quoi, ou bien : que serait-ce à dire ? Dans la langue du XVIIIe siècle, ici emprunté à Lessing : comment passe-t-on d'une vérité « contingente » à une vérité « nécessaire » (validable en raison, ou humainement) ? Il ne peut y avoir que « fossé ».

Honnêtement, je pense être sur une ligne plus critique qu'une grande part des historico-critiques, en ce que je porte le fer et l'interrogation non sur les faits qui se tiendraient derrière les textes – déconstruire les idéologies en recourant à l'histoire, j'y souscris entièrement –, mais sur les constructions. Porter l'interrogation non sur le Jésus de l'histoire, mais sur ce qu'on en a fait – et ce qu'on en fait –, comment et pourquoi (pour quoi). Sont alors en jeu, en cause et à travailler, les constructions ; ici, le christianisme

22. Ancien archevêque de Strasbourg, ancien doyen de la faculté catholique de Paris, auteur de *La grâce de croire* (L'atelier, 2003).

23. *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité : Ernst Käsemann*, 1977[1], 1983, Beauchesne-Labor et Fides, 1983, 2e éd. avec une préface de Christian Duquoc.

24. Ernst Käsemann (1906-1998), pasteur luthérien, spécialiste du Nouveau Testament, connu pour avoir initié la « deuxième quête du Jésus historique », a remis en valeur la mise en récit de Jésus à l'intérieur du kérygme, le droit de Dieu dans la doctrine de la justification et l'histoire dans la pensée biblique.

ou la *religion* chrétienne : l'institution qu'elle est, avec tout ce que cela suppose d'émergence propre, d'affirmation et de refus, de jeux de pouvoirs et d'acculturations. Une scène symptomatique, en tout sens, et dont les effets sont réels, sociaux.

Il n'est pas étonnant que j'aie, dans la suite de ma thèse, amplifié ma démarcation à l'égard de la « théologie dialectique », qu'elle soit de modalité barthienne ou bultmannienne[25] (Käsemann était d'ailleurs un élève de Bultmann qui retournait contre son maître un certain nombre de critiques), une « théologie dialectique » qui a plus sanctionné le travail historico-critique qu'elle n'en aurait questionné la posture au gré d'une généalogie plus ample, lui greffant une focalisation sur un « kérygme » originaire, lui-même desserti des matérialités historiques, institutionnelles, symboliques, « mythologiques ».

C'est ainsi que j'ai renoué avec une lecture de Troeltsch[26], que la théologie née après 1914-1818 avait congédié ou dont elle avait refoulé les questions (ma relecture en était en partie stratégique, vouée à faire ré-émerger des problèmes et une séquence historique, non pour le répéter ou m'en faire le disciple), et que j'ai de plus en plus été porté à occuper le terrain de l'histoire et des sciences des religions, sans abandonner mes interrogations de fond et une part de leur profil[27].

Outre la problématique de fond évoquée – sur le théologique, l'exégèse et la pertinence de l'histoire –, revenons à Käsemann. Dont on peut rendre compte du travail selon quatre points. La question du *Jésus historique* d'abord, dont j'ai déjà indiqué en quoi elle était une question-test : Käsemann fut à l'origine, en 1953, de ce qu'on a appelé sa « deuxième quête », après celle du XIXe siècle, libérale, qu'avait déclassée la « théologie dialectique »[28].

Celle, ensuite, de l'*apocalyptique*, tenu par Käsemann en 1960 pour la « mère » de la théologie chrétienne, renouant du coup avec la question de la pertinence du mythologique et la question des dimensions cosmiques en christianisme, hors réduction sur le seul acte de foi, quasi kierkegaardien ; là encore, on peut situer mon travail en prolongement, passant par une théologie de la création[29], et non du seul salut (cela aura des incidences en matière de christologie, déclassée, en « amont », par le réel du monde, l'histoire et les corps, mais en « aval » aussi, comme l'atteste ma réflexion sur

25. Rudolf Bultmann (1884-1976), exégète luthérien qui développa à partir de l'étude des genres littéraires *(Formgeschichte)* la « démythologisation » du Nouveau Testament, et souligna la distinction entre Jésus de l'histoire et Christ de la foi : seule la parole de Dieu écoutée dans la foi permet de rencontrer le Christ.

26. Ernst Troeltsch (1865-1923), théologien luthérien et philosophe allemand. À l'encontre de toutes les tentatives pour endiguer la critique historique, Troeltsch propose une transposition du discours théologique dans le champ des sciences de la culture. Cf. *Histoire des religions et destin de la théologie* (Cerf, 1996).

27. D'où l'ouvrage *La théologie face aux sciences religieuses*, de 1999, ou le collectif que l'auteur a dirigé, *Théories de la religion*, en 2002 (les deux chez Labor et Fides). D'autres choses ont suivi.

28. Cf. à ce propos l'article plus récent : « La question du Jésus historique chez Ernst Käsemann revisitée à partir de la 'troisième quête' », *Études théologiques et religieuses,* 2004/4.

29. Cf. *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, 1980[1], 1987.

la subversion de l'Esprit[30]), passant aussi par une interrogation sur la symbolique et l'imaginaire, sacramentaire compris d'ailleurs.

30. Cf. *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Labor et Fides, 1993.

Celle du *canon* encore, réalité pleinement institutionnelle et historique, et non du seul « kérygme » ; et là à nouveau, la question m'habite toujours, sous cet angle large, mais aussi sous sa forme spécifique du canon (en lien avec la question des apocryphes ou du tissu diversifié de l'Antiquité tardive dont j'ai souligné qu'elle était le vrai lieu de naissance ou de cristallisation du christianisme).

Les écrits de l'*Apôtre Paul* enfin, avec la question de la loi et de la liberté, pôle du Nouveau Testament faisant couple avec celui de la mise en scène évangélique de Jésus, un Paul qui marque un jeu de rupture et de dépassement, de reprise aussi, mais à interroger, objet de différend avec le judaïsme, un judaïsme qui m'a beaucoup occupé, surtout depuis 1997 – mais on peut remonter plus avant –, en particulier dans le débat avec Shmuel Trigano[31].

31. Cf. David BANON, Pierre GISEL et Shmuel TRIGANO, *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance,* Bayard, 2005, ainsi que plusieurs collectifs, dont *Messianismes. Variations sur une figure juive*, avec Jean-Christophe ATTIAS et Lucie KAENNEL, Labor et Fides, 2000.

L & V : Vous avez achevé votre thèse en 1975. Depuis, quels déplacements avez-vous opéré sur les questions qu'elle abordait, et en particulier sur le rapport du théologien à l'Écriture ? Pouvez-vous revenir sur la question du paradigme herméneutique et sur la narrativité, et dire aussi où sont pour vous les clivages dans le rôle de l'Ecriture sainte en théologie : entre catholiques et protestants ? entre certaines formes de christianisme et d'autres ? L'Ecriture : consensus ou pomme de discorde ?

P.G. : Plus que de « déplacement », c'est, chez moi, de continuité qu'il faudrait parler, me semble-t-il. Le rapport à l'Ecriture est un rapport à l'une des instances de régulation internes au christianisme, comme la tradition, le théologique, le dogme aussi, le *sensus fidelium*, le magistère. Toutes importantes et toutes significatives : quant à leur présence, quant à leur statut à chaque fois, quant au type de relation que chacune entretient avec les autres. Toutes importantes, mais non toutes pondérées de la même manière (ainsi, le magistère, en protestantisme, est plus faible et plus diffus).

Dans ce jeu, diversifié et non homogénéisable, ni hiérarchisable non plus d'ailleurs, l'Ecriture n'est pas fondement, mais la mémoi-

re que se donne ou s'est donnée une tradition. Avec le statut qu'a toute mémoire : un caractère décalé (clos) et construit (dont, en l'occurrence, sa canonisation, le fait aussi que les évangiles y sont pluriels et chacun *selon* Matthieu, Marc, Luc ou Jean, sans compter que cette Ecriture est foncièrement faite de deux Testaments, différents et mis en relation) ; et avec le type de rapport qui se noue à l'occasion d'une mémoire et ce qui s'y joue : de l'identité.

Que l'Ecriture soit « pomme de discorde », ou lieu de différends, cela me paraît évident, et, surtout, requis ! Comme en toutes choses en ces matières : le Christ est objet de différends (d'abord du fait d'une mise en relation d'un titre, Messie/Christ, et d'un personnage historique, Jésus de Nazareth, réinterprétant les deux pôles en jeu et sur fond conflictuel), Dieu aussi (qu'est-ce qu'en appeler ici à un Dieu, sans dénonciation ou au moins démarcation à l'égard de faux dieux, réels ou possibles ?), etc. Différends au plan de leur statut et différends au plan de la manière de s'y rapporter, de les comprendre et de les investir pour commencer. D'autant que les réalités en sont construites, diverses et historiques, tant comme émergences que quant à leurs effets (une réception, une lecture, une reprise pour soi et sur soi). Profondément, il n'y a ici enjeu et théologie possible que parce qu'il y a du différend. Comme condition d'affirmations, singulières, émergentes (en vocabulaire traditionnel : confessantes).

Clivages entre catholiques et protestants en ces matières ? En principe non, sauf à tomber en idéologie, ou en idolâtrie, ce qui revient au même, idéologie aux modalités et aux formes différentes d'un côté et de l'autre, mais aussi perverses l'une que l'autre : une Ecriture comme fondement direct, normatif en tant que tel d'un côté, une Ecriture inscrite dans une chaîne traditionnelle homogène et linéaire de l'autre.

En revanche, il y a bien un clivage entre certaines formes de christianisme et d'autres. Il passe par la modalité du rapport à la vérité, certains tendant à assimiler l'Ecriture et la vérité, et à s'y rapporter du coup sans médiation. Tel quel, c'est démonique bien sûr. Traditionnellement d'ailleurs, l'Ecriture est et doit être obscure (non claire, comme le voudraient les modernes : clarté d'une Parole, clarté d'un message, clarté du sens), sans quoi elle ne saurait renvoyer à Dieu (ce qui convoque itinéraire et entrée en une matérialité donnée). D'où les lectures typologiques et allégo-

riques chez les Pères, ou la théorie des quatre sens de l'Ecriture au Moyen Age[32].

32. Ces points sont explicités dans l'article « Statut de l'Écriture et vérité en christianisme », *RSR* 2007/3.

Revenir au « paradigme herméneutique » ? Pour ma part, j'ai plutôt coupé avec ce terme. Il est trop équivoque : si l'on dit herméneutique pour dire qu'il y a de l'interprétation à l'œuvre, c'est soit une banalité (on a affaire à des textes et à des lectures), soit une vue extensive et entraînant confusion (selon une vulgate postmoderne, tout serait interprétation, en lecture de textes comme en laboratoire, alors que les types de rapport à l'objet et ce qui s'y noue sont sans analogie).

Surtout et par-delà, le terme herméneutique est piégeant s'il laisse entendre que la théologie peut être ramenée à une herméneutique. Double piège, et pervers : un subtil effacement d'interrogation quant au pourquoi – et au pour quoi – interroger un texte d'une part, ici l'Ecriture (on en suppose le fait donné et admis), tout le poids portant dès lors sur le travail de médiation qui nous en sépare ou nous en rapproche ; une réduction de la tâche théologique de l'autre, qui, traditionnellement, se voulait plus réflexive, et alors articulée à l'humain comme tel (un humain dans le monde et aux prises avec ce qui le dépasse et ce qui le fait être), plus problématisante et plus constructive en même temps. La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin ou l'*Institution chrétienne* de Calvin ne sont pas réductibles à une herméneutique. Et ce, en lien à ce que le christianisme a porté ou à ce qui porte le christianisme.

Narrativité ? La proposition vient du milieu du XXe siècle. Et Käsemann en était l'un des acteurs : les évangiles comme « narration », après le kérygme pascal et paulinien, et selon un mode différent de ce kérygme justement. Si l'on invite à se pencher sur la narrativité pour être attentif au déploiement du texte comme tel, son tableau d'ensemble et sa teneur esthétique, avec ses codes propres et ses renvois internes, pouvant condenser de l'intrigue et déplacer le lecteur, à l'instar d'une parabole, je n'ai rien à redire, au contraire. On y quitte en effet la pure interpellation, directe et pour ainsi dire hors médiation.

Le problème vient de ce qu'un recours à la narrativité aujourd'hui à la mode dessertit de fait le texte et ses lecteurs de l'histoire effective, reléguant les questions qui pouvaient en sourdre, une histoire effective qui est au demeurant le seul lieu qui, restitué et investi,

peut nous aider à savoir où nous en sommes quant à notre présent, historique et collectif. Par le biais de la narratologie, le texte biblique est devenu chez certains une sorte d'objet religieux en stabulation libre, décontextualisé et déshistoricisé. Pour croyants décontextualisés et déshistoricisés.

L & V : Vous êtes théologien, mais vous vous intéressez en philosophe à la religion. Pour reprendre un titre de Paul Tillich qui avait court à son époque, quelle est pour vous la « situation spirituelle du temps présent » ?

P.G. : Elle est faite de traditions porteuses en perte de substance sociale, notamment le christianisme (Danièle Hervieu-Léger parle à ce propos d'« exculturation ») ; d'un pôle constitué par l'individu appelé à se poser comme sujet et sur lequel pèse un poids lourd en fait d'identité et de repères (monde désenchanté, pluralité et éclatement, offres multiples, rupture de la transmission, sur fond de mondialisation et de fonctionnalisme technique) ; d'une pluralité, voire d'une confrontation de traditions, chacune présentant en outre de la diversité et des jeux de réformes, et étant traversée de forces de désinstitutionnalisation et de réaffirmation ; de nouveaux mouvements religieux, organisationnellement circonscrits (scientologie, raéliens, Ordre du Temple solaire) ; d'un religieux diffus, dit tel parce que l'organisation en est plus lâche et qu'y sont poreuses les frontières qui délimiteraient le religieux d'autre chose (ainsi les mouvances de type *New Age* ou ésotériques, avec leurs propositions de chemins de vie, présentés comme sagesse, équilibre, spiritualité, mais significativement opposés à religion, voire comme savoirs immémoriaux ou parallèles).

L'ensemble de cette scène[33], la disposition dans laquelle elle se déploie, ainsi que les éléments dont elle est faite, doivent être déchiffrés et expliqués, mais également interprétés et pensés : ce qui s'y cherche et s'y noue est à la fois à honorer et à critiquer, à problématiser bien sûr, et il convient de se risquer à dire, socialement ou politiquement, ce que cette scène donne et peut donner.

33. Mise en avant dans *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Vrin, 2007.

Y apparaissent notamment en question : a) la représentation d'un Dieu comme extériorité ou comme transcendance (on évoque plus volontiers des « énergies cosmiques »), une représentation refusée parce qu'éprouvée comme hétéronomie (mais est-ce là le seul sta-

tut de l'extériorité et de la transcendance ?), hétéronomie commandant aliénation (mais est-ce là le seul rapport à l'altérité ?) ; b) une conception du croire comme adhésion à des propositions tenues pour vraies (mais est-ce là la seule forme du croire ? et qu'est-ce que cela indiquerait quant à ce qu'il peut en être du sujet, à la posture différemment engagée dans un « je sais que » et dans un « je crois », parce que le type de rapport à l'objet diffère ?)[34].

34. L'auteur examine ces points dans le tout récent collectif *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Labor et Fides, 2009.

Il y aura encore à reprendre ce que l'on entend par religion. Pour en problématiser la notion, tout en sachant que, socialement, culturellement et politiquement, elle n'est pas évacuable. Il y aura à préciser de quoi répond la religion, sur l'arc moderne fait de distinctions entre savoir, esthétique, morale, religieux, civil, politique, etc., arc qui fait qu'une œuvre d'art puisse être à la racine d'une émotion esthétique tout en donnant une représentation « fausse » du monde et sans être non plus d'exemplarité morale. Il y a à permettre une régulation de ce qu'est un savoir et de ce qu'est une croyance, à s'entendre sur ce qui les différencie. Les querelles, scolaires et autres, autour du créationnisme le font voir. De même qu'il est requis, en hôpital public, de baliser les ordres de la morale, des savoirs, du religieux.

En tout ceci, il est probablement requis de dépasser la dualité de nos sociétés postmodernes entre raison instrumentale, abandonnée aux technocrates d'un côté, et arbitraire des jugements de valeur de l'autre, où serait seule reçue une tolérance maximale, non sans banalisation, pluralité factice ou gadgétisée, homogénéisation rampante. Dépasser cette dualité pour que ce qui fait l'humain et le social soit véritablement pensé, ce qui suppose qu'on sache tracer des typologies de leurs avènements possibles, discerner les enjeux qui s'y lovent, évaluer les différences qui s'y cristallisent. Aux confins des histoires et des cultures.

L & V : La question de la laïcité se pose particulièrement à l'Université de Lausanne dans le conflit entre les Facultés sur les thèmes religieux. Quels sont les grands enjeux pour la théologie dans l'Université ?

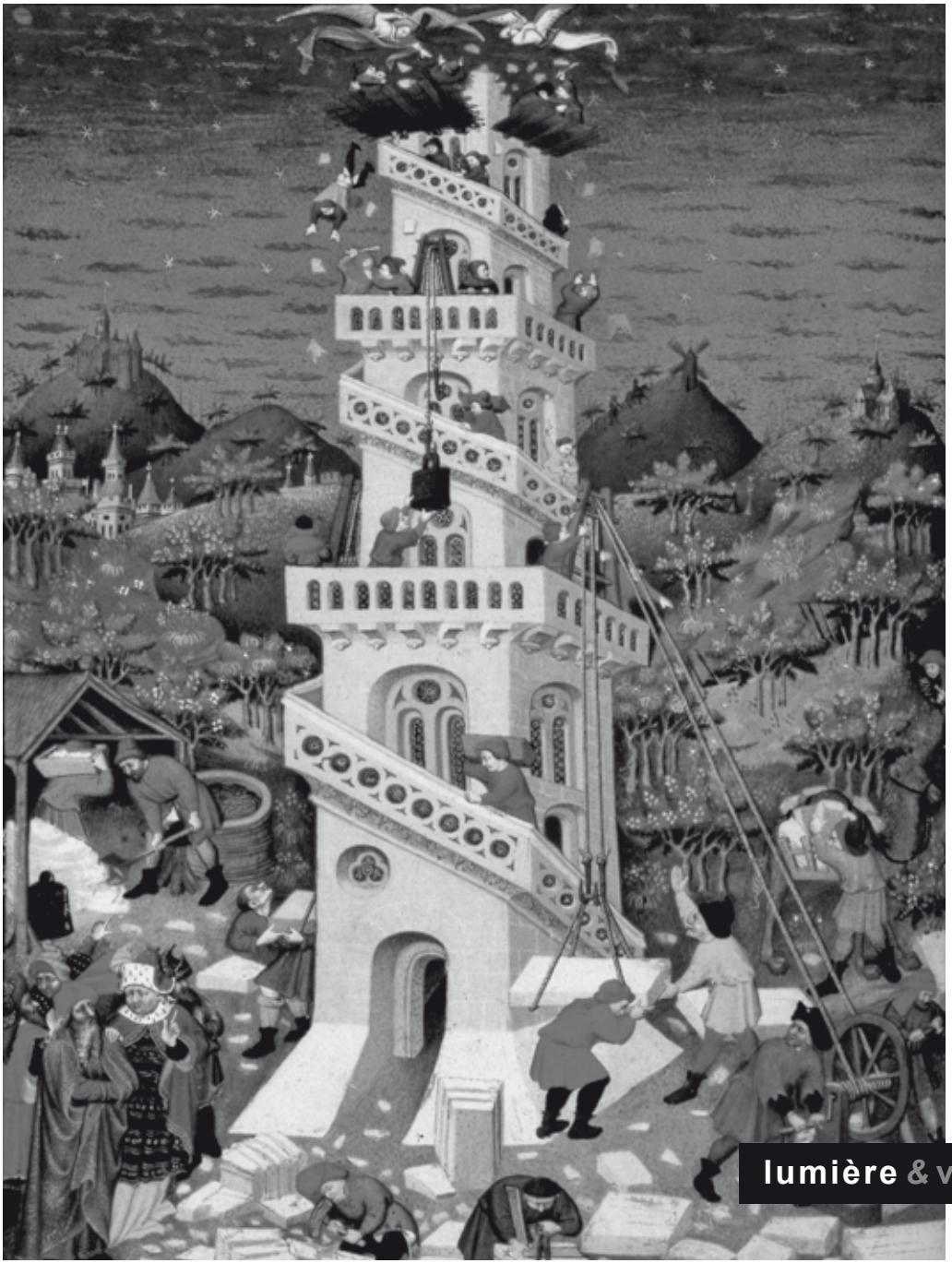
P.G. : A Lausanne, nous sortons d'un conflit lourd. Probablement terminé, au moins pour un temps, mais non sans quelques compromis et hypothèques.

Ce que peut être une Faculté de théologie ayant intégré la critique moderne en matière biblique (canon compris) et historique (dogme compris), étant frottée de philosophie (depuis longtemps) et de sciences humaines (depuis le milieu du siècle passé), capable de passer par divers changements de paradigmes, on le sait, en christianisme s'entend. Sur base étatique, concordataire ou privée, un tel modèle peut avoir ses légitimités, en lien à une tradition religieuse donnée et sur un arrière-fond social sanctionné dans sa différence : il s'est en effet avéré fécond pour la tradition en cause, fécond également, au moins en partie, pour la compréhension de l'humain et du social, le christianisme ayant même assumé qu'il était là une manière de rendre compte de l'humain, de l'intérieur, et non seulement d'éclairer certaines de ses données (techniquement, la théologie n'est pas qu'*intellectus fidei*, mais réflexion plus fondamentale, remontant d'ailleurs aux philosophes grecs).

Ce qui s'est révélé plus difficile à concevoir, et encore plus à mettre en place, c'est le modèle d'une Faculté dont les coordonnées d'ensemble seraient fonction ni de l'héritage chrétien, ni même, formellement, d'une problématique théologique, mais de la scène religieuse, et en rapport au social. Décentrant le christianisme bien sûr (ce n'est pas la seule tradition, ni la seule circonscription religieuse), mais décentrant l'interrogation théologique également. Polariser sur la question de Dieu ou du divin n'est en effet pas la seule manière dont se dispose le religieux (l'Inde, la Chine, l'anthropologie culturelle peuvent le faire voir), sans compter que ce qu'il faut entendre sous religieux est lui-même en cause : dans son flottement contemporain, dans la diversité des dispositions qui le traversent, dans les teneurs de ce qui s'y cristallise.

Ne pas se révéler capable d'entrer dans une perspective de ce type, non exclusive d'autres modèles parallèles encore une fois, me paraît l'indice d'une sectarisation. Qui ne peut qu'inquiéter quant à l'état du christianisme. D'autant que décentrer, ici, n'était pas éliminer, mais faire face à un déplacement contemporain, où tant le christianisme que la théologie – indépendamment de son rapport à confessionnalité – se trouvent contestés, renvoyant du coup, de façon en principe fructueuse, à une interrogation quant à ce qu'ils sont – l'un comme l'autre – et en même temps quant à ce qui travaille nos sociétés. Porter l'interrogation sur ce double point ne pourra que rester, pour ce qui me concerne, l'horizon de mon travail.

Pierre GISEL



lumière & vie

Jacques CAZEAUX, docteur ès lettres, chercheur au CNRS (à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée de Lyon), a publié au Cerf plusieurs ouvrages d'exégèse sur la Genèse et l'Exode (*Le partage de minuit* et *La contre-épopée du désert*), sur la guerre sainte (*Le refus de la guerre sainte* et *La guerre sainte n'aura pas lieu*), le Cantique des Cantiques (*Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*) et enfin les Actes des Apôtres (*L'Église entre le martyre d'Etienne et la mission de Paul*).

Jacques CAZEAUX

Babel ou Babylone ?

Allons ! Disons bien « la Tour de Babylone » comme nous disons « l'Exil de Babylone », ou disons « la Tour de Babel » et « l'Exil de Babel ». En parlant de la Tour de Babel, nous rejetterions l'épisode dans un passé mythique, sans relation aucune avec l'événement présumé historique de 587, lorsque Nabuchodonosor emporta à Babylone le dernier roi de Juda et ses ouvriers spécialisés. Mais le fils d'Israël raboute les deux occasions, l'aventure présumée ancienne et l'exil actuel. La ville odieuse de Babylone raflant Juda était donc de toujours odieuse, mortelle – en tant que grande ville. Et de toujours veut dire par essence. Rien de bon ne pouvait en sortir.

Il y a peu de chances que la Bible, composée de façon homogène, non pas telle une bibliothèque, mais sous la forme achevée d'un beau livre conscient de bout en bout, accorde d'emblée à la Babel des origines présumées une valeur positive que le livre des *Rois* et les Prophètes refusent avec véhémence à leur Babel, parce qu'elles n'en font qu'une (voir pour finir notre *Apocalypse*). Babylone est stigmatisée comme le lieu du péché originel de base, avec le châtiment de base, l'impossible communication. Et il faut beaucoup de contorsions et surtout une vision myope du texte pour estimer que le chapitre 11 de la *Genèse* offre le tableau d'une libération de l'humanité, de l'affranchissement, de l'émancipation que procurerait une division saine.

← *La construction de la tour de Babel,* miniature tirée des Heures de Bedford, vers 1420, British Library, Londres.

Pour commencer honnêtement, on admettra que les premiers chapitres de la *Genèse* ne prétendent pas tracer l'évolution de cette humanité, mais plutôt éclairer de haut, reprendre, renier, assainir les misères qu'Israël a vécues dans des siècles bien proches de nous, nommément la royauté. En forçant à peine, nous dirions que la matière de fond est la même de la *Genèse* et de *Samuel-Rois* : c'est la diction prophétique qui varie d'un texte à l'autre. Cela admis, seconde précaution de l'exégèse, il sera également plus honnête de prendre dans la *Genèse* des unités littéraires réelles, au lieu de morceaux choisis à pressurer.

Les images d'Épinal ou un fil rouge ?

La clef de notre récit, *la Tour de Babylone*, n'est pas cachée. Il suffit de prendre patiemment du champ. L'épisode fameux achève la saga des onze premiers chapitres de la *Genèse*. Ces premières pages enluminées offrent trois péripéties aboutissant à trois désastres, et c'est Abram-Abraham qui ouvrira bientôt la voie de la restauration. En lui, qui est singulier, réduit à lui-même, sans enfant possible, la division ou séparation saine s'opère d'avec le groupe, la masse, le nombre – la ville.

La ville ? Oui. Tout d'abord, le récit du chapitre 11 concerne la ville plus que sa fameuse Tour, qui en est seulement le clou. En second lieu, l'annonce faite à Abram au titre de réparation, et donc sur le même plan que les dégâts, est ainsi rédigée : *et seront bénies en toi toutes les familles de l'adamah* – de l'*adamah*, le sol rougeâtre et fertile, et non de la terre, *èrets*, qui désigne finalement le pays selon un régime politique, fourni de villes (ch. 12, v. 3).

On ne saurait lire les débuts d'Abraham sans Babylone, ni parler de Babylone sans Abraham.

La ville ? Oui. C'est que YHWH annoncera en même temps à Abram : *Je grandirai ton nom, et il sera à bénédiction*. Or, cette proposition s'oppose terme à terme à la ville de Babylone avec sa Tour, bâties par les hommes qui voulaient se faire un *nom*, et sachant que la Tour en hébreu se dit *Migdal*, de la même racine que le verbe grandir, ici employé, *Je grandirai ton nom*. D'un coup, l'orgueil des gens de Babel-Babylone est vaincu à l'occasion d'Abram, le singulier, le rédempteur final du sol, l'*adamah*.

On ne saurait lire les débuts d'Abram sans Babylone, ni parler de Babylone sans Abram.

Mieux, il faut remonter plus haut. On ne saurait lire Babel sans Noé, sans Caïn, sans Adam[1]. C'est *adamah* la petite clef, visible et brillante comme le soleil en plein midi. L'Adam était fait d'adamah. Promu en Éden, la femme le fait retomber en une adamah amaigrie. Caïn, gratteur d'une chétive adamah, tue Abel, et YHWH le chasse définitivement de la face d'adamah en même temps que de Sa Face, et Caïn se réfugie dans un lieu sans lieu, *Nod*, l'Errance. Immédiatement synonyme de l'Errance paradoxale, il fait surgir la Ville de fer et de magie noire, engendrant Lamech et sa vendetta. La ville est donc le lieu paradoxal d'Errance, autant dire du néant.

Réparateur, Noé est alors annoncé comme celui qui *nous fera reposer du côté d'adamah* (fin du ch. 5). Et de fait, si l'on néglige le Déluge, cette bagatelle, on voit qu'au sortir de la boîte flottante Noé réalise enfin son annonciation : il invente la Vigne, cet arbuste étrange, *qui réjouit les dieux et les hommes* (*Juges*, ch. 9), à mi-chemin entre l'herbe à blé et les Arbres de l'Éden. Noé rend à l'adamah que YHWH-Dieu tirait jadis vers l'Éden mais que la femme avait rabaissée, une demi-dignité, en dessous de l'Éden, au-dessus de l'herbe.

Mais le drame se répète : l'orgueil de Babylone, la peur des hommes de Babylone, leur frilosité devant le risque imaginaire de se perdre, leur font chercher le fameux *nom*, tel un sésame absolu, et leur fameuse Tour-Grandeur, ce qui provoque à rebours la sinistre confusion des lèvres. Il faut donc attendre le troisième salut de l'humanité, le bon : Abram, dont le *nom* sera *grandi* au profit d'*adamah*.

Oublions donc provisoirement l'*ex-nihilo*, le péché originel, l'arche de Noé, mais non point son ivresse, bref n'arrivons à Épinal et à la théologie qu'au bout de la littérature, et tout ce que l'on devra dire de la Tour de Babel devra tenir compte d'une valeur bien modeste, l'histoire d'*Adamah*, ce fil écarlate. Adamah, cette rivale efficace de la Ville. Comme le premier essai d'une industrie, celle de la forge, attribué à Tubal-Caïn dans le contexte urbain fondé par Caïn, le second, la ville avec sa tour, est d'avance une contre-création.

1. En morcelant en petites vignettes selon les tableaux traditionnels, les vitraux, les catéchismes quinteux, il est moyennement honnête d'écrire des livres (de bonne psychologie, au demeurant) à partir d'une page de la Bible. Certes, on vendra mieux « La Tour de Babel, ou la libération », que « L'émancipation en psychologie ». L'analyse qui projette l'émancipation à Babel relève d'une lecture archaïque de la *Genèse*, dont on présume qu'elle retrace plus ou moins une phylogenèse de l'humanité, où Adam a les traits de *l'homo* fraîchement *erectus* : déjà, selon cette théorie, la saisie du fruit par la femme en Éden signifiait une première libération. Il est vrai que, depuis la pseudo-bible Bayard, la Bible ignore le péché, paraît-il.

Voici une vérification inattendue de l'importance d'*adamah*. Bien plus tard selon l'Histoire sainte, il sera fait reproche à Manassé, un des derniers rois de Juda, d'avoir provoqué la Colère au point de remettre en cause la décision ancienne de YHWH, lequel disait : *Je ne recommencerai pas à retirer le pied d'Israël de l'adamah* [2] *que J'ai donnée à vos pères* (en *II Rois*, ch. 21, v. 8). La longue notice consacrée à Manassé se trouve juste avant l'invention de la Loi sous Josias, présageant ironiquement les derniers soubresauts de la Judée avant l'Exil. La notice de Manassé est lourde, redondante, violente, mortelle, accumulant tous les griefs dont la chronique a chargé les autres rois de Juda après ceux de Samarie, et elle en annonce le châtiment, l'exil.

2. Par entraînement, des traductions donnent ici *de la terre que...*, comme s'il y avait *min ha'arets*, faisant manquer au lecteur un de ces signaux parfois infimes qui permettent d'unifier l'intention de sagesse des livres bibliques.

Or, voici qu'elle invoque la bénédiction faite à Abram-Abraham et qu'elle en garde précieusement le terme sacré, l'*adamah*, soit le sol arable, au titre de sacrement d'Israël. Ici, l'*adamah* attend sous les dallages royaux trop somptueux que la masse et le pic des envahisseurs lui restituent sa surface de loyauté originelle. De cet apparent « détail » de la chronique, ce sont peut-être tous les premiers chapitres de la *Genèse* qui sont sortis avec une soudaine incandescence de l'âme du prophète rédacteur pour lui dicter le roman mystique d'*Adamah*, l'humble fil rouge de la *Genèse*.

L'épisode de la Tour de Babylone, un nœud dans le bois

En guise de réparation du premier crime, il s'était ouvert une belle dynastie des hommes, merveilleusement prolongés, comme en Mathusalem : c'était le symbole du *temps* qui avait alors servi (ch. 5). En deuxième réparation, le salut d'*Adamah* obtenu par la Vigne de Noé ouvrait aux hommes l'*espace* de la terre : la pseudo-généalogie du chapitre 10 étalait une carte du monde. Voilà donc bien des gens, bien des peuples.

Le crime radical, la peur de perdre l'unité que rien ne menace, produisent un blasphème radical.

Or, merveille à nouveau, ils avaient dans le nombre une belle unité, celle de la langue et des vocables. Plus que l'ouverture du temps, plus que l'ouverture de l'espace, la création de YHWH jouissait d'une valeur interne, quasi surnaturelle, l'unité

du langage, une réalité de loin préférable à l'espace et au temps, une vérité d'hommes, les disposant à entendre la Parole de Dieu, la Loi.

Or, soudain, le crime radical, la peur d'être, la peur de perdre l'unité, que rien ne menace (selon le texte, et non selon les reconstitutions orientées), produisent un blasphème radical. Voici la peur panique, la hâte fébrile, la volonté de transposer l'unité de la langage en une unité sensible aux yeux et maîtrisée. Ces passions folles font convoiter le grand repère d'une élévation, d'un mât, cette Tour dont la dérisoire petitesse, ô ironie, contraint Dieu à descendre par deux fois pour mieux l'apercevoir. C'est leur humanité que les hommes renient par cette transposition fatale de ce qu'il y a de plus intérieur, la lèvre qui dit et l'oreille qui entend, en ce qu'il y a de plus extérieur, briques et monument et ville.

Gn 11, 1-9 (Liste des 70 nations…)
Et la terre était d'une lèvre unique et de mots uniques.
Et il y eut qu'en bougeant de l'Orient, ils trouvèrent une vallée en terre de Chinéar et ils s'établirent là. Et ils dirent d'homme à son compagnon : « Allons, faisons briques et briques, et cuisons-les de cuisson ». Et fut pour eux la brique de la pierre, et le bitume, du mortier. Et ils dirent : « Allons, bâtissons-nous une ville et une tour dont la tête soit dans le ciel, et faisons-nous un nom, de peur que nous soyons dispersés sur la face de toute la terre ». Et Yahvé descendit voir la ville et la tour que bâtissaient les fils de l'homme. Et Yahvé dit : « Voici un peuple unique et une lèvre unique pour eux tous. Et ainsi ils ont commencé à faire, et maintenant ils n'auront pas d'impossibilité à tout ce qu'ils décideront de faire. Allons, descendons et confondons là leur lèvre, de sorte qu'homme n'entende pas la lèvre de son compagnon ! » Et Yahvé les dispersa à partir de là sur la face de toute la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pourquoi son nom s'appelle Babel, parce que c'est là que Yahvé a confondu la lèvre de toute la terre et que c'est de là que Yahvé les a dispersés sur la face de toute la terre.

Il est un procédé classique chez les Prophètes, le talion moral, voulant que le crime reçoive un châtiment du même ordre, la famine par exemple, pour avoir affamé le pauvre, et que survienne ensuite une restauration sur le même plan, par exemple une

abondante récolte pour sauver de la famine celui qui a affamé le petit. Ici, Dieu sanctionne par la confusion cet éclatement qu'ils redoutaient – sans raison sinon l'oubli du Garant de l'unité, le Dieu unique, l'Un qui les avait faits. C'est un châtiment, une défaite, une ruine sans remède apparent, la pire des transgressions et le pire des drames, l'anéantissement de ce qui faisait l'homme, soit le langage et la confiance dans le langage. Mieux valait être chassé de l'Éden, mieux valait le Déluge.

Mais, selon la technique à l'œuvre depuis le début de la *Genèse*, la réparation viendra. C'est le *nom* d'Abram, c'est la bénédiction de l'*adamah*, prenant le contre-pied de la Tour de Babylone, qui l'assureront. Ni le *temps* retrouvé (ch. 5), ni l'*espace* parcouru et habité (ch. 10), mais la *personne* singulière, divisée du groupe, du magma (fin du ch. 11 et ch. 12). Les trois créations, les trois chutes, les deux résurrections qui précèdent depuis la page Un de la *Genèse* attendaient patiemment cette rédemption en Abram, l'un devant l'Unique.

Allez maintenant régler la question par la psychologie des courtes profondeurs ! Le tardif rédacteur de la Torah n'attendait que cet Instant. Il le mijotait depuis le début en ruminant par contraste les maux de l'homme, cet Instant où Abram sortirait d'Ur en Chaldée, non loin de Babel-Babylone. Et il en sortait, emportant définitivement avec lui la vérité de l'homme, laissant donc Babel-Babylone à son mensonge d'humanité. Mais sa façon de l'emporter était particulière, l'abdication le renoncement absolu, une oreille toute accordée au langage de YHWH-Dieu.

Tout se passe comme si le rédacteur tirait parti d'une humble phrase d'*Isaïe*. Un oracle de ce Prophète, sans doute antérieur à l'ultime rédaction de la *Genèse*, ou son jumeau dans un autre style, contraignait les Judéens trop installés dans Babylone, à revenir dans une Jérusalem, mais qu'il voulait neuve, première, non pas rebâtie, mais *bâtie*, simplement, légalement – selon la Loi. Avant de ruiner Babel (*Isaïe*, ch. 43, v. 14), il leur disait *Et toi, Israël, Mon serviteur, Jacob que J'ai choisi, semence d'Abraham, Mon ami* (*Isaïe*, ch. 41, v. 8). De ce personnage neuf, au singulier renaîtrait Israël, par la volonté singulière de *chacun* en Israël [3].

3. De façon schématique, disons que, faute d'une lecture qui déborde, le système de ceux qui font de Babel le lieu de l'émancipation revient à ceci, une cellule en deux temps : 1) l'humanité globale, grégaire, fusionnelle, voulant se résumer en un nom, 2) mais que Dieu délivre de ce magma en séparant d'une séparation libératrice. Le texte pris amplement dit, mais en quatre temps, opposés deux à deux : a) *la belle unité* – b) *une peur de la dispersion, conduisant au magma* – b') *le châtiment par la dispersion redoutée* – a') *le salut par la séparation, Abram, le nom (à venir), l'adamah (au lieu de la Ville)*.

Et, pour revenir à la *Genèse*, la singularité d'Abram était finement préparée. Se souvient-on (tellement les généalogies nous paraissent fastidieuses…), se souvient-on que l'épisode de la Tour de Babylone[4] est inséré entre deux généalogies ? La première déroule une liste des peuples issus des trois fils de Noé, soit dans l'ordre inverse, Japhet, Canaan, Sem. Vient ensuite une nouvelle généalogie, celle des héritiers du seul Sem (ch. 11, v. 10-25), dont les noms ne correspondent d'ailleurs pas bien à la liste précédente. C'est déjà une première simplification, un démaigrissement.

4. Certes, des revues entières montreront des zigourats ou des ziggourats. Mais cette archéologie biblique, qui intéresse à juste titre l'Histoire, nous freine plutôt en exégèse, tout comme une carte d'Asie mineure détaillant les voyages de Paul – le « récit-off » est au détriment du texte.

Mais c'est une ruse, également. En effet, la nouvelle liste suit les générations d'aîné en aîné, selon le schéma des fières généalogies royales. Elle pouvait donner ainsi une sorte d'espoir au nationaliste, nommément au royaliste – que la Bible contrecarre sans trêve ni cesse. Seulement, au terme, Saraï, la femme du dernier héritier, Abram, se révèle stérile. La stérilité de Saraï compromet soudain la belle procession : la dynastie est bloquée. Mais c'est bien pour en venir à ce personnage unique, isolé, sans enfant, unifié en soi, décidé en humanité, unique, immobile sous l'Unique. Il est la *personne*, qui n'a besoin de maîtriser ni le *temps* (c'est sa longue attente d'Isaac), ni l'*espace* (Abraham, pas plus que ses douze héritiers à la fin de la *Genèse*, ne possédera de terre, sinon la tombe de Sara).

L'ironie prophétique

Cela dit, notre rédacteur s'est réjoui, et les jeux de mots approximatifs lui ont servi de signal à même le récit de la Tour de Babylone[5]. Les 70 peuples de l'arbre spatio-généalogique du chapitre 10 formaient un joli nombre, tout pareil à celui des nobles fils de Jacob au début de l'*Exode*. C'était de bon augure, et en précisant qu'ils avaient tous une *lèvre unique* (la lèvre désignant le langage, n'est pas plus étrange que la langue), on ne faisait que redoubler ce bonheur du nombre deux fois parfait, sept fois dix.

5. L'intérêt moral des jeux de mots approximatifs qui abondent dans la Bible réside en ceci qu'ils évitent de réduire le nom propre visé, ici Babel, à son sobriquet et donc à la définition morale qu'il en donne. C'est une miséricorde, une espérance, un blanc-seing donné à Dieu.

En Abram-Abraham, le profil de l'homme va changer. Nous passerons donc du groupe, du nombre qui n'a pas su se tenir un, à un personnage au singulier, en fait, à trois personnages « sin-

guliers », Abram-Abraham, Isaac et Jacob-Israël, avant que les Douze fils de ce Jacob-Israël ne rouvrent le registre élargi d'un Peuple, soit un certain nombre. Au début de l'*Exode*, on comptera frileusement, prudemment, nos 70 personnes. Avant de passer à 600 000 (*Exode*, ch. 12, v. 37), elles valent bien ou plutôt elles rachètent nos 70 peuples du chapitre 10, lesquels peuples n'ont pas su tenir en confiance leur splendeur première, qui rayonnait dans leur usage ordinaire du langage humain.

On notera que la Tour n'est que le signal couronnant la ville : la fin annonce que c'est bien la ville qu'on cesse de bâtir. Celle de Caïn n'est pas si éloignée dans la même absurdité, là-bas physique (un site arrêté dans *Errance*), et ici morale en même temps que physique. La Tour accomplit la ville, elle aspire la ville et sa volonté orgueilleuse de monter jusqu'à la hauteur du ciel, elle lui donne une verticale, contraire à sa fonction théorique d'abriter à l'horizontale quantité de gens.

La première phrase, *Et la terre était d'une langue unique et de mots uniques*, conclut la longue liste des peuples, disions-nous. Et, puisque tant de peuples, au nombre parfait, s'entendent parler, c'est d'abord un chant de triomphe, comme le montre la redondance, *langue unique et mots uniques*. Le crime des hommes sera ici de n'avoir pas mesuré la force de cette unité procurée par l'idiome unique. Ils redoutent tout à coup la dispersion qu'elle leur éviterait sûrement.

Pire, on ne peut même pas dire qu'ils ont par la Tour voulu se faire « un nom unique », mais bien *un nom* tout court, c'est à dire selon l'usage de la Bible, une gloire. Le narrateur marque un saut qualitatif. Ils veulent soudain se donner une gloire, absolument ; ils inventent la sonorité sans objet réel, car si chaque chose a un nom, pour sa commodité immédiate et mystique, le *nom* ici recherché n'a pas d'objet, ni sujet défini, ni mérite visible, ni destinataire, sinon soi ou l'orgueil [6].

Et l'orgueil surgit par génération spontanée[7], tels les *gibborim*, les *exaltés*, qui sévirent jadis et attirèrent le Déluge aux eaux *gibborim*, elles aussi, par le jeu du talion (ch. 6-7), tel Nemrod, le fondateur *gibbor*, exalté, des villes malsaines, dont Babel-Babylone (*Genèse*, ch 10, v. 8-12) ; et, rebondissement, ce même Nemrod se trouve compromis dans la fondation des villes

6. La *tête* de la trop fameuse Tour ne désigne pas seulement son sommet, le haut, selon la quantité, mais l'achèvement, la fin, et comme son intention matérialisée.

7. Ce sera de même comme par génération spontanée qu'au temps d'Abram, les rois, quatre rois contre cinq rois, surgiront sans préavis à partir de la même plaine de Chinéar (*Genèse*, ch. 14, v. 1).

cruelles, telle Babylone, lieu bientôt marqué par la confusion des langues et la dispersion des peuples, ou encore avec Ninive ; et il cousine avec les fondateurs des villes édéniques, mais qui ne tiendront pas leur rang, et qu'on sait d'avance maudites, telles Sodome et Gomorrhe. Décidément l'enflure, l'*exaltation*, telle façon d'avoir un *nom*, ne font pas recette. N'oublions pas que Ninive et Babylone, les deux capitales, servent de repères à l'histoire d'Israël, l'une ayant présidé à la disparition du Royaume d'Israël, l'autre à l'exil du Royaume de Juda.

Quant aux moyens techniques, brique et bitume, au moment de décrire la bâtisse, le rédacteur s'avise que les constructeurs anciens ne maîtrisaient pas la pierre dont on se sert de son temps pour les constructions de taille, et qu'ils avaient simplement sous la main en ces pays d'argile des puits de bitume (où tomberont les rois belliqueux du chapitre 14), alors que de son temps et en Juda l'on utilisait un mortier plus élaboré. Il fait « ancien » ; il fait « euphrate », sans pierre. Mais, pierre d'aujourd'hui ou brique d'hier, il s'agit d'un matériau industriel, mécanique, indéfiniment plastique, permettant une élévation géante, durable sans fin.

La Tour aspire la ville et sa volonté orgueilleuse de monter jusqu'à la hauteur du ciel.

En même temps, plus grave encore, ou plus risible, la Tour, qui monterait jusqu'au ciel, est sans autre usage que de monter, peut-être de faire se rejoindre la terre et le ciel par un chemin inverse de celui qu'ont emprunté les anges de Dieu, jadis (ch. 6, v. 1-4, où paraît le terme porteur de l'exaltation, les *gibborim*), sachant que ce ciel est quasi le plancher de l'étage de Dieu, un ciel bien plus proche de la terre que notre ciel astronomique. Aussi le rédacteur garde-t-il précieusement sa notice sur la technique pour prophétiser : les bâtiments de pierre que l'on édifie orgueilleusement aujourd'hui ne sont-ils pas aussi téméraires que les élévations de brique de jadis, et tout aussi peu élaborés sous l'apparence, aussi friables, aussi vains?

La confusion entre la divinité et l'humanité ne peut qu'engendrer de soi-même la confusion de ce qui faisait l'unité, la langue, et, sans unité, les hommes seront fatalement dispersés [8]. Quelle ironie que le texte nous dise : *Ils se dirent d'homme à son compagnon : Allons, bâtissons-nous une ville…* D'homme à homme, il y avait l'idiome unique, simple de la lèvre à l'oreille,

8. Étienne terminera sa diatribe contre le Temple en évoquant l'oracle d'*Isaïe* sur le Ciel, séjour de Yahvé suffisant et sans mesure.

infrangible, du dedans, et ils se servent de cet idiome pour sortir de soi et cesser d'être et l'homme et le compagnon.

L'ironie se redouble, ne fût-ce que par la nécessité où se trouve Yahvé de descendre comme deux fois pour voir cette fameuse Tour, censée monter jusqu'au ciel. Lorsque Dieu dit : *Et ainsi ils ont commencé à faire, et maintenant ils n'auront pas d'impossibilité à tout ce qu'ils décideront de faire*, ne pensons pas qu'Il est inquiété par l'audace des hommes. Il ironise sur leur prétention, exactement comme en chassant l'Adam de l'Éden Il pouvait dire, d'une formule exactement parallèle à la nôtre, *Voici que l'homme est comme l'un de nous, à savoir le bien et le mal : maintenant, qu'il ne lance pas la main et ne prenne de l'arbre de vie, en mange et vive à jamais*. Comme la prise de l'arbre de la connaissance a simplement fait savoir à Adam et à la femme qu'ils étaient nus, il y a peu de chances pour que la prise de l'arbre de vie produise l'effet de vitalité attendu.

Ici, par la même ironie, il y a aussi peu de chances de voir aboutir tous les projets des hommes que de voir la Tour, minuscule quand on la regarde d'en haut, atteindre le ciel. Sous l'image apparemment naïve, c'est la ville comme telle qui est stigmatisée : la brique permet la ville ; la ville engendre sa Tour, inutile mais fière, et la ville-tour trahit par cet achèvement dérisoire son origine impure, l'absence d'admiration et de contentement pour l'unité suffisante qu'assurait la parole humaine. Leur Ville-Tour était censée empêcher la dispersion, alors que l'unité de la langue offrait la garantie naturelle de la cohésion.

Insistons : le crime, mépris de l'unité naturelle, est antérieur à la Tour, et celle-ci se contente de le révéler, comme le crime de Caïn était antérieur à l'homicide [9]. La décision de Yahvé ne fera qu'entériner cet oubli de l'unité suffisante de la langue, lequel a provoqué la dispersion redoutée. L'ironie du geste de descendre prêté à Yahvé montre bien le caractère superflu du décret divin de dispersion. Au geste superflu de Yahvé descendant pour voir le travail de ces fourmis s'ajoute la parole superflue et également ironique. La décision de Yahvé n'est pas la cause première de la dispersion. Alors, laissée à son ridicule, la Tour s'affaissera, parallèlement à l'humanité, qui d'elle-même s'est retirée de la simple et grandiose unité de la langue.

9. De même, le péché originel que Job cherche à définir et à conjurer est *antérieur* aux fautes qu'il... n'a pas commises.

Babylone et Babel et Jérusalem

Il y a sans doute davantage. Non seulement Babel est déjà Babylone aux oreilles du Juif, mais en sus du souvenir objectif de ce lieu abominable de l'exil, il se trouve que, volonté ou réflexe, le texte fait retentir gratuitement le simple adverbe de lieu *là*, cinq fois, ni plus ni moins : *et ils s'établirent là* ; puis *descendons et confondons là leur langue* ; ensuite, *Et Yahvé les dispersa à partir de là* ; encore, *parce que c'est là que Yahvé a confondu…*, et enfin, *c'est de là que Yahvé les a dispersés sur la face de toute la terre*.

Or, cet adverbe de lieu, *là*, résonnait comme un refrain dans la Lettre de Jérémie aux exilés de Babel-Babylone, cette charte des exilés d'Israël en tous les temps (*Jérémie*, ch. 29). Le prophète leur enjoint de se fixer *là*, de bâtir *là*, d'engendrer, de vivre *là*. Qu'on la prenne dans un sens ou dans l'autre, la relation mise entre la prophétie indirecte de la *Genèse* et celle de *Jérémie* signifie que *là* où le crime d'orgueil a abondé, la Présence de Yahvé surabondera chez celui qui garde en exil la Loi de Yahvé.

Sur les plateaux de la balance, le solitaire Abraham pèse infiniment plus lourd que la foule et sa ville et sa Tour.

Celui-là reconnaîtra d'abord que, pour être *là*, exilé à Babylone, il a bien fallu qu'ici, *dans Jérusalem*, chacun participât de l'orgueil reproché à la Babel-Babylone impérialiste. Il se souvient alors qu'un jour Yahvé les a dispersés *là*, entendons, ville pour ville, pierre pour brique, *à partir d'une Jérusalem* pervertie en royauté avec rempart de pierres, à l'instar des Nations, et donc passée au mode monstrueux de cette Babylone démente de la *Genèse*.

La consécration d'Abram se fera en opposition directe avec l'orgueil de Babylone-Babel et donc de la Jérusalem de David, du moment que Yahvé dit à Abram : *Je te ferai en grand peuple et Je te bénirai et Je grandirai ton nom, et il sera béni, et en toi seront bénies toutes les familles du sol arable* (ch. 12, v. 23). Sur les plateaux de la balance, le solitaire Abram-Abraham pèse infiniment plus lourd que la foule et sa ville et sa Tour.

En effet, si la ville comme telle finit si dramatiquement, qu'en est-il de Jérusalem, depuis le jour où David, quittant l'esprit du pasteur qu'il était à Bethléem, construisit le rempart, la cité, la Maison-de-cèdre, son palais, et s'il a voulu construire à YHWH une égale Maison-de-cèdre, le temple (*I Samuel*, ch. 8) ? Il y a des chances pour que Babel, Balylone-à-la-Tour, avertisse le fils d'Israël : de Babel à Jérusalem, la distance est plus courte que ne l'indiquent les cartes, et *Isaïe* ne traite-t-il pas Jérusalem de Sodome (*Isaïe*, ch. 1, première colonne du rouleau des Prophètes) ?

J'ai dit, ajouterait le rédacteur, j'ai bien dit de façon édulcorée qu'il s'agissait simplement, de briques et de bitume à l'antique. Mais c'était pour ne pas trop blasphémer ce Temple qui fut malgré tout à Jérusalem, même trop ornée, trop bâtie de pierres, trop *exaltée*, le lieu de l'Arche, cette caisse ouvragée dans le Désert, où reposèrent un temps les deux tables de pierre de la Loi. Mais, au même titre que de pauvres briques, vous avez compris que de cela *il ne resterait pas pierre sur pierre*.

Bref, l'épisode pourrait bien s'adresser à des Judéens en passe de revenir d'exil (ou dans toute situation ultérieure comparable), et pour leur dire deux ou trois choses : oubliez les mirages de Babylone, et en Juda, oubliez donc la pierre, c'est à dire les remparts, le palais, le temple, pour revenir à l'idéale *Adamah*, c'est à dire au sol arable que Josué a distribué entre les fermes selon son Cadastre, sans chef-lieu, sans capitale – sans roi. Dans le même sens, évitez ensuite de chercher dans la ville comme ville et dans ses pierres le talisman de l'unité : il brille dans la *langue* unique, dont il ne faut guère de réflexion pour comprendre qu'à défaut de l'hébreu ou de l'araméen, du persan, du grec, c'est d'abord l'idiome de YHWH, c'est-à-dire la Loi à garder, à faire. Pour bâtir un Israël de vérité, enfin, le mirage du groupe doit s'effacer, et c'est aujourd'hui *chacun* qui demandera à devenir Abram-Abraham.

Jacques CAZEAUX

Brouillage de l'écriture et séparation des langues

L'écriture s'est (…) tenue tout d'abord en étroite proximité avec l'univers des images. Les pictogrammes figurent le sens à communiquer en prenant appui sur des stylisations de choses, lesquelles ont pu se composer par la suite, vers les idéogrammes (puis leur formalisation cunéiforme), grâce aux dérivations du sens primaire. Par là, les idéogrammes s'appuient sur la signification iconique jusqu'à réaliser l'unité proprement symbolique d'un signe désignant son objet. Mais cette puissance désignative du symbole restait épaulée par un substrat d'évocations associatives.

Il est possible que les lettres des alphabets modernes recèlent une idéographie résiduelle; que chaque lettre singulière renvoie donc secrètement à un symbole antérieur, lui-même originairement formé par intégration de valeurs iconiques. Mais l'orientation de l'écriture vers les phonogrammes rend difficile la restitution d'une telle filiation qui remonterait de l'écriture alphabétique aux pictogrammes, en allant rechercher dans les lettres qui composent les mots de nos lexiques des traces d'idéogrammes anciens intégrant eux-mêmes des valeurs initialement signifiées par des pictogrammes.

La difficulté vient en effet de ce que les phonogrammes, matière de l'écriture alphabétique, résultent d'une utilisation purement phonétique de signes idéographiques simplifiés qui n'ont pas de rapport sémantique avec l'objet à signifier. Par rapport aux idéogrammes, ils n'avaient sans doute au départ qu'une fonction d'appui à titre de « déterminatifs », exposants d'explicitation redondants ou simples « compléments phonétiques ». Mais dans la mesure où le graphisme, progressivement, s'indexait sur les phonèmes, disparaissait du symbole le rappel iconique du signe écrit à la chose signifiée, partant, l'intelligibilité universelle de l'écriture.

La Chute de Babel est ce brouillage de l'intelligibilité iconique universelle des idéogrammes par l'invasion des phonogrammes, le mythe condensant en un seul événement le long processus qui fit perdre le fil de la conservation des icônes dans les symboles, tout en scellant le principe de la séparation des langues écrites, dont chacune est désormais strictement appropriée à la langue parlée de référence.

L'hypothèse d'une filiation est pourtant séduisante. Si elle était vérifiée en ce qui concerne nos alphabets, elle pourrait nous suggérer un canevas pour comprendre la formation du sens commun « moderne » comme une histoire de l'intégration des grammaires. Notre grammaire officielle, celle qui nous est bien connue par son concept scolaire, ne serait plus regardée comme étrangère ou contraire aux grammaires archaïques des associations iconiques et des imputations indiciaires (qui en dérivent pour la pratique). Elle les conserverait plutôt en les assignant à certains genres. Ceux-ci, certes, ne sont plus la voie royale de la compréhension du monde, mais ils retiennent au moins une substance des projets sémantiques que ces grammaires, à présent, privées et officieuses, voire, ésotériques, apocryphes au sens ancien du mot, et réfugiées dans la demeure de l'inconscient, avaient cependant permis d'ébaucher, en balisant à leur manière des grandes voies d'interprétation commune de l'expérience vécue.

Extrait de **Jean-Marc FERRY**,
Les grammaires de l'intelligence, Cerf, 2004, p. 29-30.

lumière & vie

François MARTY

François MARTY est entré chez les Jésuites en 1947. Après une thèse de philosophie à la Grégorienne sur saint Thomas d'Aquin, et une thèse en Sorbonne sur Kant, il a enseigné pendant plus de trente ans la philosophie du langage. Il est l'auteur de *La bénédiction de Babel. Vérité et communication* (Cerf, 1990).

Le mirage de la langue unique

Les patients chemins de la vérité dans un monde de communication

C'est sur le statut d'une langue unique pour toute l'humanité que s'ouvre le récit de Babel, et ce n'est pas sans rapport, lors de la halte dans la plaine de Shinéar, avec la décision de bâtir la tour, car cette langue unique sera un facteur d'efficacité pour l'exécution des manœuvres. Aussi bien, dans le statut de pluralité linguistique qui est celui de l'histoire de l'humanité, le regret de l'absence de langue unique ne cesse-t-il de se faire entendre. Les gestes peuvent y suppléer, mais pour une part bien mince, car c'est le langage seul qui permet la communication des pensées et des projets, et c'est alors que s'éprouvent les barrières linguistiques, si bien que l'on ne peut éviter l'hypothèse de quelque accident malheureux à l'origine de la gêne qu'est la multiplicité des langues.

Il faut même faire un pas de plus. Si la transmission de la pensée a pour support le langage, l'inconvénient de la multiplicité des langues s'aggrave. Pour évoquer ce seul point, la plainte surgit vite dans les discussions que « l'on ne met pas les mêmes choses sous les mêmes mots », demande à laquelle la langue unique aiderait à faire face. On ne se défait donc pas aisément du prestige de la langue unique. Si elle est un mirage, c'est que la pluralité des langues appartient à la nature même des langues humaines. C'est en effet un éclairage décisif sur ce point qu'apportent les sciences humaines qui se forment à la fin du XIXe siècle[1].

1. Je fais miennes les analyses de Michel FOUCAULT (*Les mots et les choses*, *Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, p. 366-376) qui leur donne pour base la triade formée par la psychologie, la sociologie, et ce qui concerne le langage. C'est Ferdinand de SAUSSURE qui est fondateur en ce dernier domaine avec le *Cours de linguistique générale*, publié en 1916, trois ans après sa mort (Payot, 1972).

← Ecriture cunéiforme.

Il faudra voir d'abord comment il est de la nature de toute langue humaine d'être *une parmi d'autres*. En ce qui concerne la question de la vérité, il conviendra de s'arrêter à un risque particulièrement caractéristique de notre époque, celui du relativisme. Il a pour programme le « à chacun sa vérité », faute de mieux à quoi il faut se résigner, en un monde dont l'irrémédiable pluralité commence avec celle des langues.

Le tournant linguistique saussurien : comment le signe signifie-t-il ?

Heidegger considérait que la langue grecque offre un bon terreau à la philosophie, et cela vaut spécialement lorsqu'elle entend par *Logos* à la fois *raison* et *parole*, la faculté qui va à l'universel et l'expression langagière où advient la communication. Aristote écrivait une *Rhétorique,* science alliant discours qui sait convaincre et vérité, en héritier et redresseur des sophistes, que combattait Socrate car ils proposaient un art de convaincre, hors de tout souci de vérité. L'intérêt pour le langage, vecteur nécessaire et inquiétant de la pensée, est donc ancien.

Pour en venir tout de suite à un moment où grandit l'attention qui lui est portée, on peut se placer au temps où la réussite du système du monde de la gravitation newtonienne passe, dans l'hypothèse dite de Kant-Laplace, à une dimension d'histoire de la nature, avec la formation du monde à partir d'un chaos[2], et à l'évolution dans le monde des vivants, avec Darwin comme emblème. Au tournant du XVIIIème et du XIXe siècle, c'est pour les *langues* que l'on parle aussi d'évolution à partir d'une souche commune, spécialement à partir de la souche commune de l'Indo-européen, riche piste de recherches qui se développeront durant tout le siècle. Ferdinand de Saussure excellera très jeune dans cette linguistique historique[3].

C'est dans ce contexte des *sciences humaines* que de Saussure va prendre le tournant qui rend compte du *spécifique des langues humaines*. Le modèle évolutionniste est en effet pertinent pour comprendre l'origine d'une langue en ses traits propres. Mais c'est traiter les langues, ensemble de signes linguistiques, à la façon dont on rend compte, par le passage d'un état à un autre, de la formation des reliefs étudiée par le géographe,

2. KANT, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel,* 1755, voir la présentation de cet ouvrage, et sa situation par rapport à Laplace, dans *Œuvres philosophiques,* Pléiade, t. 1, p. 4-14.

3. On a une excellente introduction à Ferdinand de Saussure dans Georges MOUNIN, *Saussure ou le structuraliste sans le savoir*, « Philosophes de tous les temps », Paris, Seghers, 1968. – Voir spécialement, p. 12-16, les débuts brillants dans la linguistique diachronique à Leipzig.

Liste généalogique divine, tablette d'argile en sumérien, époque paléo-babylonienne (200 av JC), Musée du Louvres, Paris.

ou de la suite des espèces animales. C'est un point de vue acceptable sur les langues, mais il ne rend pas compte de leur spécificité, qui tient en leur valeur de *signes*, renvoyant aux objets de la pensée. La question devient : *comment le signe signifie-t-il* ? La définition classique du signe : *réalité renvoyant à autre chose qu'elle-même* décrit le signe, mais ne dit pas ce qu'est signifier.

Dans les *Principes généraux* du *Cours de Linguistique générale*, c'est la question de la *nature du signe linguistique* que de Saussure pose en premier lieu. Une langue est donc à comprendre comme un ensemble de *signes*, et de même que le *mouvement* est l'objet propre du physicien depuis la naissance aristotélicienne de la physique, la sig*nification* est l'objet propre du linguiste. On part mal, cependant, si on comprend la langue comme une *nomenclature*, c'est-à-dire comme un ensemble de termes, avec l'indication de ce que chacun désigne, cette indication étant une explication qu'un dessin peut renforcer, celui d'un arbre ou d'un cheval, ainsi qu'il en va dans la présentation de Saussure.

Il faut noter tout de suite l'importance de l'avertissement, car c'est bien ainsi que se présente un *dictionnaire*, accompagnateur bien familier de la langue maternelle et de la pratique d'une langue étrangère. D'ailleurs un dictionnaire traite bien les termes rassemblés comme des *signes linguistiques*, expliquant ce qu'ils désignent. Ce qu'il ne dit pas, c'est *en quoi consiste la signification,* ce lien avec une réalité autre qu'elle-même à laquelle elle renvoie et en est dès lors le signe (cf. *Cours*, p. 97-98).

Aussi inséparables que le verso et le recto d'une feuille

Le *signe linguistique* est l'union d'un *concept* et d'une *image acoustique*, qu'il convient, dit de Saussure, d'appeler *signifié* et *signifiant*, car c'est précisément en cette structure que se trouve la réponse à la question : *en quoi consiste proprement la signification.* Le *signifié* est *concept*, à prendre ici au sens le plus large de produit de la *pensée*. Le *signifiant* est *image acoustique*, son émis par l'organe humain de phonation, guidé par l'oreille. Ces deux éléments composent le *signe linguistique*, unité du langage, qui renvoie à autre chose qu'elle même, le *référent*, élément d'un monde au sens le plus large du terme.

Point tout à fait décisif, car tout ce que j'essaie de dire ici repose là-dessus : *signifiant et signifié sont aussi inséparables que le verso et le recto d'une feuille de papier* (cf. *Cours,* p. 156-157). Pas d'image acoustique, donc, sans concept, l'inversion étant aussi valable : pas de concept sans image acoustique. Il faut noter tout de suite l'hétérogénéité des termes : le *concept* est à rapporter à la faculté rationnelle, car il a valeur d'universel dans un domaine donné, cependant que l'image acoustique est la *voix,* produit d'un organe des sens qui est *corporel*. Il faut noter au passage le type d'*union entre esprit et corps* ainsi donné : la *pensée*, en tant que fait de l'homme, n'a d'existence que dans et par le corps.

On voit que dès lors l'attention doit aller au *signifiant* en sa réalité sensible, que l'on aborde bien en parlant de *son articulé*. Il s'agit de l'*appareil vocal humain,* composé du larynx, relié à l'appareil respiratoire, de la cavité nasale et de la cavité buccale, avec la mobilité de la glotte, de la langue et des lèvres, qui permettent l'émission de sons dont la différence tient à la diversité des mouvements et à la diversité des points de résonance[4]. Ces sons différents du fait de leur articulation (on les appelle *phonèmes*) vont constituer des unités porteuses de sens (dites *monèmes*), par exemple le monème [rose], le changement d'un seul phonème [dose] permettant un autre mot disponible pour un autre sens. André Martinet a eu l'heureuse idée de parler de *double articulation*, la première, consciente, au niveau des unités de sens, la seconde, inconsciente, au niveau des phonèmes propres à une langue[5].

4. Cf. le schéma très clair de l'appareil vocal dans le *Cours…,*ibidem, p. 57.

5. André MARTINET, *Éléments de linguistique générale,* Colin, 1981, p. 13-15.

Assez a été dit pour revenir à la première explication donnée par de Saussure à propos du *signe* en sa composition de *signifiant* et de *signifié*. Elle tient dans une double caractéristique : *arbitraire* et *linéaire*.

– L'arbitraire consiste en *l'absence de rapport entre le signifiant et le signifié* (cf. *Cours*, p. 100). Le signifiant n'est en aucune manière une simple mimique[6]. La chose qui est le référent du français 'arbre' est 'tree' en anglais, 'Baum' en allemand. On est ici au point le plus familier de *l'impossibilité d'une langue unique*. La seule parade possible serait celle d'une décision d'une autorité imposant une telle langue. En outre, en admettant qu'elle ait réussi, il faudrait une police contrôlant tous les contrevenants.

6. Cela vaut spécialement pour les *onomatopées* : les coqs français font 'cocorico', les allemands 'kikeriki'.

– La seconde caractéristique du signifiant est sa *linéarité*. Elle vise la séquence de différences articulées selon la diversité des phonèmes, permettant de former des unités de sens arbitraires et qui prennent place sur une *ligne* (*Cours*, p. 103). Il est possible à ce point de faire voir la radicalité du changement introduit par de Saussure dans la linguistique comme science du langage. Il s'exprime bien en parlant de *linguistique synchronique*, prenant la place de la linguistique historique, et en ce sens *diachronique*.

La pensée, en tant que fait de l'homme, n'a d'existence que dans et par le corps.

C'est à nouveau sur l'arbitraire du langage que repose cette synchronie. Les articulations qui vont permettre de former des unités de sens correspondent toutes aux différences de sons selon les différents points articulatoires. Cela correspond au propos célèbre de Saussure : *dans une langue, il n'y a que des différences* (*Cours*, p. 166), dont le rôle a été tellement important dans le structuralisme français. L'ensemble phonologique d'une langue est relativement réduit, autour d'une quarantaine de phonèmes. Ces différences prennent place sur une linéarité, mais chaque fois, c'est l'ensemble phonologique de la langue donnée qui est en jeu à la façon d'une combinatoire déterminant possibilités et impossibilités dans ce qui peut venir.

Une dernière remarque à ce point : la linéarité du signifiant est expressément liée par de Saussure au caractère *temporel* de l'image acoustique déployant la chaîne parlée (*Cours*, p. 103). Elle se distingue par là de l'image visuelle, dont tous les éléments sont ensemble, composant le *tableau*. La chaîne parlée, en sa successivité, introduit une dimension *diachronique* dans la langue, que les premières formes du structuralisme français méconnaissaient. On va voir comment, à partir même de la linéarité du signifiant, une dimension verticale se met en place, fondant le principe d'une linguistique *synchronique*.

Un étrange dispositif : la bi-axialité du langage humain

Le malheur du couple *signifiant-signifié* est qu'il s'illustrait très vite par la pluralité des langues : trois termes, arbre, tree, Baum, *signifiant* la même réalité, aisément entendus comme trois *signifiants* pour un seul *signifié*. Il était à peu près inévitable

que les *signifiants* différents soient compris des trois mots de trois langues différentes, le *signifié* commun étant la chose, avec sa nomination dans trois langues. C'était l'expérience familière du dictionnaire pour une langue étrangère.

Les linguistes de métier ne s'y trompaient pas, car c'était cette irréductible hétérogénéité du signifiant et du signifié, en leur inséparabilité, qui faisait passer la linguistique du modèle *diachronique* des transformations historiques au modèle *synchronique* des différences articulatoires Très consciemment, de Saussure savait qu'il ouvrait ainsi une nouvelle discipline, la *sémiologie*, théorie des systèmes de signes, dont le langage était la base (cf. *Cours,* p. 32-35). Qu'il suffise de comprendre pour l'instant que l'articulation des phonèmes propres à une langue, deuxième articulation de Martinet, fait que *chacun est rapporté à un ensemble.* Que l'on pense si l'on veut à la tonalité d'une langue, qui fait dire par exemple, 'c'est de l'anglais', alors même que l'on ne comprend pas ce qui est dit.

Cela va s'éclairer avec la façon dont Ferdinand de Saussure présente le fonctionnement des deux axes. L'*axe syntagmatique* comporte un *ordre*, pouvant autoriser un certain nombre de variantes, complexifiant l'ordre sans le supprimer. Ainsi on peut dire en français : 'L'oiseau se pose sur la branche' ou 'Sur la branche se pose l'oiseau', mais on ne peut admettre, par exemple, : 'branche la sur pose se l'oiseau'. Deuxième caractère, les séquences ont une *clôture*, celles de la ponctuation, le *point final* étant le plus important. Enfin, ce fonctionnement se fait *in praesentia*, puisque ce n'est pas autre chose que la *chaîne parlée* où se croisent les interlocuteurs.

Quand on en vient à l'*axe paradigmatique*, c'est à l'opposé que va sa structuration. En appui sur le caractère *synchronique* de la langue, base de la révolution saussurienne, *parler est choisir*, poser un signe linguistique est en écarter d'autres. Ainsi, poser 'forêt' est écarter 'bosquet' et 'bois', mais l'ordre de ce qui est écarté pourrait être 'bois' et 'bosquet', donc *pas d'ordre fixe*. D'autre part, j'ai limité le paradigme à deux éléments, mais je puis ajouter un autre terme, ainsi 'taillis', donc *pas de limite*. Et, dernier coup, ce fonctionnement est *in absentia*, il demeure dans le *non dit* (cf. *Cours,* p. 170-175)[7].

7. Parmi ceux qui ont été particulièrement attentifs à cette bipolarité, il faut citer Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale,* Ed. de Minuit, 1963, I, p. 43-67.

J'espère que l'on sent en cette présentation bien rapide, à quelle profondeur dans l'intelligence de la langue conduit ici de Saussure, et que l'on en pressent l'importance quand c'est au *dire vrai* que l'on s'intéresse. L'ordre de l'axe syntagmatique est celui du *monde sous les yeux*, avec sa *présence*. Il est de ce fait *sous la main,* donc du *manipulable.* Le paradigmatique, insérant ce qui est dit dans la solidarité du « trésor de la langue » va du côté de l'*origine*, là où c'est l'*identité* qui va travailler à se dire et à se faire.

Vérité et altérité. L'autre en sa différence

C'est la question de la *Vérité* que je voudrais maintenant prendre de face. Il faut d'abord dire qu'il est une manière de parler de la bi-axialité du langage qui enferme dans l'impasse. Il y aurait d'un côté ce qui est mis sous les yeux, développant le savoir et la prise en main de la technique. En revanche, tout ce qui relève de l'identité des personnes et des groupes, autour de l'*in absentia* paradigmatique, pourrait être entendu sous le mode de l'éclatement dans les manières de penser et de vivre. L'issue serait le *relativisme,* où aucun absolu ne pourrait prendre racine. Dans cette insignifiance, la mondialisation pouvait penser trouver le terrain favorable pour une civilisation de « consommation ».

Le paradigmatique va du côté de l'origine, là où l'identité va travailler à se dire et à se faire.

Je crois cependant que ce n'est pas faire droit à la force de l'analyse saussurienne du langage, indexée sur l'unité du signe linguistique, en l'hétérogénéité de l'image acoustique, le signifiant, et du concept, le signifié. Ce n'est pas un dualisme, car il y a l'unité de l'acte de parole. Il s'agit bien plutôt de *tension*, qui fait le dynamisme de cet acte. La tension, qui a sa racine dans la structure même du signe linguistique, se traduit dans la communication par les logiques opposées des deux axes, toujours à l'œuvre, l'*in praesentia* et l'*in absentia*. C'est là qu'il faut brièvement repérer quelques chemins de vérité.

L'autre en son excellence. Le dépassement du relativisme

Ce sont deux traits que je mettrai en avant dans la façon qu'a de Saussure de comprendre l'homme qui parle : il invite à se placer dans la *communication*, dans ce qui va être repris dans les philosophies du langage, comme acte de parler. Une expression vient chez lui, malheureusement trop peu remarquée, celle de « masse parlante » (*Cours*, p. 112). Le second trait est la place donnée au *corps* : décisive est la notion de signifiant comme image acoustique, renvoyant au sens de l'ouïe, corps qui est inséparablement corps individuel et corps social. On se rappellera que l'on est là au niveau même du surgissement de la signification.

Alors que le *cogito* comme tel n'appelle pas un partenaire, la communication l'appelle. La parole appelle un autre, en position d'interlocuteur. Ce serait trop peu, cependant, de s'en tenir là si l'on est attentif à la façon dont de Saussure ouvre la sémiologie. Le rapport est à qualifier de *rapport d'altérité*. Il ne s'agit pas seulement en effet du caractère pluriel des rapports humains, « autres » qui font que je suis pas seul. Il s'agit d'une communication où j'ai besoin d'un « autre », mais dont je ne dispose en aucune façon. Il n'appartient pas au contexte qui est le mien, puisqu'il appartient justement à ce non-dit, qui recule chaque fois que j'étends le paradigme de ce que je cherche à dire. Et s'il est tel, c'est qu'il est à tenir dans cette origine qui m'échappe, afin que sa force me tourne vers un avenir qui puisse être créateur. La bi-axialité, présente en tout usage du langage avec son étrange articulation des deux logiques, présence et absence, prend là tout son sens.

Adresser la parole à quelqu'un est le reconnaître comme sujet de parole, adossé justement à une origine qui lui permet une parole neuve.

On retrouve cela à partir des paroles qui s'échangent. *Adresser la parole* à quelqu'un est le reconnaître comme *sujet de parole*, ne faisant pas simplement écho à ce que je lui dis, à la façon d'un perroquet, mais adossé justement à une origine dont je ne suis pas maître, et qui lui permet une parole neuve. Ce qui paraît finalement dans la structure saussurienne du langage, c'est cet insaisissable d'où il vient, promesse d'avenir inédit.

Sur le plan de la vérité, c'est ce rapport d'altérité qui est à mettre en avant. On voit qu'il va en un tout autre sens que les facilités du relativisme du « à chacun sa vérité ». Mais c'est en même temps un monde radicalement pluriel qu'il permet et appelle. On quitte le niveau de la pensée opératoire, où vaut le schème de la vérité comme pensée conforme à la réalité.

C'est au niveau où le langage se fait porteur d'identité qu'il faut passer au rapport d'altérité. Qu'il me suffise de l'évoquer brièvement dans la question de l'interreligieux. Ce serait aller au contraire du rapport d'altérité que de se contenter dans ce type de rencontre de mélanger de façon syncrétiste croyances et pratiques. C'est du côté de ce que l'on peut appeler *altérité d'excellence* qu'il faut aller. Elle est basée sur un rapport d'estime et de confiance, et, ouvrant sur l'avenir, c'est vers un enrichissement de sa propre tradition que l'on va. Pour ne donner que cet exemple, les traditions des yogas, dans l'hindouisme, ont une sagesse dans les postures du corps, ainsi que de la respiration, qui peuvent aider d'autres traditions à la fois pour s'en inspirer et en retrouver dans leur propre héritage.

Cela passera toujours par le patient chemin des traductions des textes fondateurs. Ce sera peut-être comprendre quel appauvrissement serait le souhait, évoqué en commençant, de « mettre les mêmes choses sous les mêmes mots », et se réjouir au contraire de laisser résonner dans le *logos* grec la proximité entre parole et raison. Et ce sera comprendre en quoi la langue unique est un mirage trompeur et paresseux, cependant que la multiplicité des langues peut avoir goût de bénédiction.

François MARTY

Philippe LEFEBVRE

Philippe LEFEBVRE est dominicain. Il enseigne l'Ancien Testament à la faculté de théologie de l'université de Fribourg.

Babel. Bible et littérature

Le mot Bible et le nom Babel se ressemblent : presque les mêmes lettres, une identique structure consonantique. Est-ce un hasard ? Ou est-ce l'effet produit par une logique interne aux langues qui serait à l'œuvre depuis Babel ? Il me semble en tout cas que la Bible ne se contente pas de parler de Babel ; elle lui répond. Dans cette ville, tout le monde parlait la même langue ; dans la Bible, on apprend à parler avec Dieu et à l'écouter qui vous parle. Dans le premier cas, le langage sépare sous les apparences de la globalisation : chacun est isolé dans un non-dire qui reproduit celui des autres, et il n'y a aucune parole en dehors des mots d'ordre généraux et indiscutables. Selon la Bible au contraire, la parole de Dieu fait brèche : elle dévoile ses sources : c'est Dieu qui parle et non un On-dit insaisissable, elle est personnelle, donc imprévisible, elle suscite des réactions : la Parole fait parler.

Babel : ce que parler veut dire

La question qui naît à Babel ne tient donc pas tellement au « problème des langues » – leur multiplicité relèverait-elle d'une malédiction ou constituerait-elle finalement le terreau fécond de tous les échanges à venir ? Elle tient plutôt à la nature même du langage : est-il un outil de pouvoir par lequel certains s'imposent à leurs congénères, les formatent selon leur gré, les enrôlent ? Un certain type de langage prétend alors tout englober, tout modeler, tout désigner : comme la bibliothèque de Babel imaginée par Borgès, il se confond avec le monde lui-même.

Ou bien le locuteur manifeste-t-il, quand il parle, la conscience que d'autres ont parlé avant lui ? Ses mots – il le sait – viennent de plus loin que lui, la parole d'autres que lui le traverse, l'interrompt, l'amène aussi à formuler ce qu'il ne se savait pas capable de dire. Parler avec Dieu n'est pas une proposition confessionnelle dans la Bible ; cela désigne une certaine manière de vivre comme « homme de parole ». En ce sens, le langage n'y produit pas l'immédiate mise en branle de clones. Au contraire, il est hésitant, il se reprend, il dépasse les bornes, il dit plus qu'il ne croit. La parole n'est pas un slogan, elle prend le risque d'être adressée à quelqu'un.

La plupart des psaumes parlent des manières contrastées qu'ont les humains d'utiliser le langage. Certains « ont placé dans le ciel leur bouche et leur langue va et vient sur la terre » (Ps 73, 9). Dans le modeste horizon que bien des psaumes dessinent (Jérusalem, une rue, une maisonnée), c'est l'enjeu de Babel qui s'affirme : il est des gens pour prétendre emplir ciel et terre de leur encombrante parole et faire de leurs propos paroles d'évangile, et il

se trouve des auditeurs consentants pour se laisser berner. Le psaume évoque ainsi le peuple qui boit les logorrhées des beaux parleurs et se met sous le joug de leur puissance inique. Un psalmiste demande même à Dieu de briser le consensus des méchants comme il le fit à Babel : « Brouille, Seigneur, divise leur langue » (Ps 55, 10).

La littérature comme label anti-Babel

La littérature digne de ce nom relève, à mon sens, de cette volonté de ne pas dire comme tout le monde, de ne pas entraîner tout le monde à dire la même chose. Elle met en œuvre un certain usage du langage qui brise les prestiges d'une unanimité immédiate ; elle rend la parole et le monde à leur énigme première et laisse d'abord le lecteur démuni. La Bible comme œuvre littéraire – ou plutôt comme « bibliothèque » d'ouvrages diversifiés, selon le mot de 2 Maccabées 2, 13 – déploie de mille manières une écriture qui se propose d'être accueillie par beaucoup, sans pourtant enrôler ni enjôler.

Et quand l'écrit montre sa filiation depuis une parole proférée, il souligne que cette parole n'avait rien pour capter l'assentiment de tous. Jean-Baptiste, quand il annonce le messie qui vient, part au désert, prend la vêture d'un homme sauvage et invective durement ceux qui l'approchent. Si vous allez au désert pour l'entendre quand même, ce que beaucoup ont fait, c'est que sa parole n'est pas une propagande consensuelle, babélienne, mais une vraie parole : elle porte en soi sa consistance et se fait entendre contre toute attente.

À la fin du livre de la Genèse (ch. 37 à 50), l'histoire de Joseph est une élaboration littéraire classique : héros perdu et retrouvé, roman de formation… Elle met en œuvre les thèmes clés rencontrés dans l'évocation de Babel quelques chapitres auparavant. On y aborde en effet ce que produit « la fausse parole »[1], qui ne vise que le pouvoir sur les autres et l'effet de masse, et la parole juste, qui, en dépit de tout, suit son chemin vivifiant.

Les frères de Joseph sont tous d'accord pour tuer leur frère : belle harmonie que celle de cette fratrie unifiée par le désir d'assassinat ! Or, ces frères n'ont rien à dire : ils se parlent entre eux, décident entre eux ; comme leur père, Jacob, leur dira un jour, ils passent leur temps « à se regarder entre eux » (Gn 42, 1). La parole ne sort pas de leur cercle. Après avoir finalement vendu leur frère comme esclave, ils maculent la tunique de celui-ci du sang d'un bélier ; c'est leur père Jacob qui, recevant d'eux ce vêtement, conclut que Joseph a été mis en pièces par une bête sauvage. On peut trouver les frères particulièrement odieux de laisser ainsi le vieillard déduire la mort de son fils sans qu'eux-mêmes aient l'audace d'un mensonge qui leur ferait mentionner le trépas de Joseph. En fait, plus que d'une perversité,

1. Voir le percutant petit livre d'Armand ROBIN, *La fausse parole*, Plein Chant, 1979. L'auteur, linguiste et écrivant, a pendant les années de la guerre froide écouté chaque jour les émissions de radio des pays de l'Est et retire de cette expérience une étonnante réflexion sur la «parole unique» qui n'a même pas besoin d'être crue pour établir son pouvoir consensuel. Négation de la parole et du réel, elle maintient comme à Babel des peuples entiers dans l'univers artificiel d'un bruit de fond permanent.

il s'agit sans doute d'une incompétence de leur part : ils ne savent guère passer à la fiction. Leur parole unanime n'a pas de ressources pour verbaliser. Joseph au contraire a beaucoup à dire et sa parole fait la brèche dans la réalité quotidienne limitée où sa fratrie la tient. Il raconte ainsi ses songes : les gerbes de ses frères se prosternent devant la sienne ; puis le soleil, la lune et les étoiles se prosternent devant lui. Devait-il éviter d'évoquer ses songes pour ne pas que ses frères s'irritent davantage ? Pour ceux qui parlent en rond, toute parole venue de plus loin qu'eux s'avère insupportable : un songe grandiose ou les échanges quotidiens les rendent tout aussi furieux.

Le bilinguisme n'est pas où on le croit

Cette histoire se déploie dans un univers bilingue souvent souligné comme tel : Joseph, l'hébreu, puis ses frères, viendront en Égypte. Or, le bilinguisme n'est pas le problème : on peut prendre un traducteur pour qu'un échange soit possible (Gn 42, 23). Le drame est bien plutôt que Joseph et ses frères, tous hébréophones pourtant, ne parlent pas la même langue. Dès leur jeunesse, ce que Joseph raconte est incompréhensible et insupportable pour la bande ; ce que les frères disent est étranger et pénible à Joseph (Gn 37, 2-11). Joseph, élevé comme sa fratrie, sans formation particulière, parle de réalités qui dépassent l'entendement des siens. Plus tard, esclave en Égypte, il déchiffrera les songes de ses co-détenus : « N'est-ce pas à Dieu qu'appartiennent les interprétations ? Racontez-moi donc » (Gn 40, 8). Deux ans après, il éclairera de même les songes de Pharaon : « Ce n'est pas moi. C'est Dieu qui répondra ce qui est salutaire pour Pharaon » (Gn 41, 16). Joseph tient sa langue, inhabituelle et pourtant compréhensible, d'un Autre qui l'accompagne. Cette langue répond à une grammaire subtile, fluide, adaptée aux circonstances : les mêmes symboles dans les rêves peuvent être lus différemment. Face au mutisme général des devins qui demeurent tous perplexes en entendant les songes royaux, Joseph témoigne d'une pratique personnelle et personnalisée de la parole. Tout le monde se tait (les devins d'Égypte) ou tout le monde dit la même chose (Babel) : seule la parole informée par Dieu donne accès au réel.

Le roman de Joseph est un bon exemple des ponts qui existent entre la Bible et la littérature. Même sans parler d'influences, la Bible est en connivence avec beaucoup d'œuvres littéraires qui racontent les affrontements des « deux cités » enchevêtrées, pour reprendre un thème augustinien. Dans l'une, la parole est emprise, dans l'autre, elle dit du nouveau, déjoue, dénonce, propose. Il me semble que bien des romans récents reprennent ces questions[2]. À l'heure de la mondialisation et de la multiplication des langues dans le débat international, il ne faut sans doute pas s'en étonner. Le bref récit biblique de Genèse 11 nous fait encore parler ! Cela veut dire que ni la confusion de l'après-Babel ni le redoutable totalitarisme de l'avant-Babel n'ont eu le dernier mot.

Philippe LEFEBVRE

2 Je pense à Isaac Asimov avec *Fondation*, ou plus récemment à Dan Simmons avec *L'échiquier du mal* ; mais aussi à Elizabeth Kostova, avec *L'historienne et Dracula*, ou Robin Hobb, avec la grande saga de *L'assassin royal.*

Babel

Dans la Tour,
La Tour de Babel, tout va pour le mieux.
Tout le monde se connaît et se dit bien bonjour.
Y a pleins de beaux messieurs, qui font comme ça et puis encore comme ça,
Y a plein de belles dames qui ont des permanentes avec des reflets mauves.
Y a des gardiens qui veillent, y a pas de crottes de chiens.
Y a un chauffage central et des chauffages d'appoint.
Y a pas de tags sur les murs des corridors, pas de bugs dans les ordinateurs.
Y a l'eau et le gaz à tous les étages.
La Tour de Babel, c'est un immense gratte-ciel, et tous ses habitants lui ressemblent : ils sont fins, élancés, robustes, et, de même que la Tour est bien entretenue, eux aussi, à leur tour, s'entretiennent.
Dans la Tour sont interdits les représentants, les mendiants, les vendeurs de tous poils, les voleurs de toiles, les souris, les musiques, les messes basses, les missionnaires, les massues, les messies.
Et même si l'un d'entre eux voulait pénétrer, il lui faudrait le code pour le sas d'entrée,
et ce code est confidentiel : seuls les résidents le connaissent ; il n'a pas moins de trente chiffres.
Il y a tous les mois des réunions de copropriété par palier — et déjà cela fait du monde.
On alterne : une fois chez l'un, une fois chez l'autre.
Dans la Tour de Babel, copropriété rime avec convivialité.
Là, on peut babiller à loisir, on s'offre des babioles, des bibelots, tous objets achetés dans les bazars de Babel et qui ont sur leur pourtour le label Tour de Babel.
Et une fois l'an, il y a la fête de tous les copropriétaires,
oui, même ceux des derniers étages que l'on n'aurait jamais sinon l'occasion de rencontrer.
Cela se déroule à l'étage médian.
Cet étage n'est qu'une immense salle de réception.
Tout le monde y vient, sauf les enfants bien entendu.
Les habitants des premiers étages et ceux des derniers étages
prennent l'ascenseur jusqu'à deux jours avant la fête
pour arriver en temps et en heure.
La Tour de Babel est immense et on n'y accepte aucun retard.
Ah cet ascenseur : une merveille, je vous le dis. Il est lui aussi, lui surtout, à l'image et à la ressemblance des habitants de la Tour.
Au cœur de la Tour, il est situé,
dans une sorte de gigantesque tube vide, absolument vide,
qui va des étages souterrains
jusqu'en haut, tout en haut
et qui débouche sur le vide.

Philippe LEFEBVRE

lumière & vie

Charles WACKENHEIM est professeur émérite à la faculté de théologie catholique de Strasbourg. Ses recherches concernent les rapports entre la confession de foi chrétienne et l'étude historique et sociale des religions. Il a consacré plusieurs travaux à l'analyse institutionnelle du fait chrétien dans la société contemporaine, notamment *Quand Dieu se tait* (Cerf, 2002) et *Une Église au péril de ses lois* (Novalis, 2007).

Charles WACKENHEIM

De Babel à Pentecôte

Le lecteur chrétien de la Bible ne peut s'empêcher de mettre en rapport le récit de la Pentecôte de Jérusalem (Ac 2,1-13) avec l'épisode de la tour de Babel (Gn 11,1-9). Certes, le plus récent de ces textes ne se réfère d'aucune manière au plus ancien, mais deux facteurs militent en faveur de leur rapprochement : d'une part, une tradition ancienne dans l'Église instaurant une comparaison contrastée entre les deux passages ; de l'autre, un thème qui leur est commun, bien qu'il ne soit que rarement abordé dans l'Ecriture, à savoir la signification de la diversité linguistique et culturelle. En quoi l'effusion de l'Esprit Saint sur les apôtres et la construction inachevée d'une tour légendaire s'éclairent-elles l'une l'autre ? Quelles réflexions cette confrontation peut-elle nous inspirer dans le contexte mondialisé et multiculturel qui est désormais le nôtre ? Par-delà les leçons de l'exégèse biblique, nous chercherons à évaluer la richesse symbolique et la portée herméneutique de ce parallèle insolite devenu familier.

Retour aux sources

Nous sommes en présence de deux récits à forte charge allégorique, le premier en forme de légende étiologique, le second plutôt en forme de transcription narrative d'une expérience spirituelle. Ce que l'épisode de Babel considère comme l'effet d'un

← *Tour SFR* à la Défense (Paris), architectes Andrault et Parat, 1990.

châtiment divin, le rédacteur des Actes l'envisage sous l'angle d'un don de l'Esprit de Dieu. L'arrogance idolâtre de l'homme a provoqué la confusion des langues et la dissémination de la famille humaine ; le souffle de l'Esprit Saint fait de la diversité linguistique et culturelle un véhicule de communication et une promesse de fraternité.

Attestée dès l'âge patristique, cette interprétation des textes fut reprise par le concile Vatican II, qui déclare dans le décret *Ad gentes* : « Le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit descendit sur les disciples pour demeurer avec eux à jamais. L'Eglise se manifesta publiquement devant la multitude, la diffusion de l'Evangile parmi les nations commença avec la prédication ; enfin fut préfigurée l'union des peuples dans la catholicité de la foi, par l'Eglise de la Nouvelle Alliance, qui parle toutes les langues, comprend et embrasse dans sa charité toutes les langues, et triomphe ainsi de la dispersion de Babel »[1].

1. Vatican II, *Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise*, n° 4, 1965, Centurion, 1967, p. 543-544.

Une question préalable se pose ici. La version parénétique que nous venons d'évoquer est-elle fidèle, pour l'essentiel, à la lettre et à l'esprit des textes scripturaires qu'elle entend expliciter ?

Une étude attentive des onze premiers chapitres de la Genèse laisse ouverte, semble-t-il, la question de savoir si l'épisode de Babel se solde réellement par une malédiction sans appel. En effet, non seulement, selon Gn 10,31, la diversité linguistique et ethnique préexiste à Babel, mais on ne doit sans doute pas séparer la fin du chapitre 11 du début du chapitre 12, lequel rapporte la bénédiction de Dieu à l'adresse d'Abraham et, à travers lui, de tous les peuples de la terre. En tout cas, la Bible se référera inlassablement à cette bénédiction, alors qu'elle ne mentionnera plus jamais la malédiction de Babel.

Pour autant, le vieux récit de la tour inachevée garde sa valeur d'avertissement. Les bâtisseurs succombent à des dérives qui sont de tous les temps : l'ivresse technologique quand elle oublie les droits et la dignité des personnes, les concentrations urbaines quand elles deviennent irrespirables ou encore les tentations de l'ethnocentrisme culturel et de l'impérialisme politique. Une civilisation, si raffinée soit-elle, sombre dans le chaos si elle viole la liberté et la justice. Le péché de démesure que dénonce le yahviste consiste dans la prétention de l'homme à

assurer son salut par ses propres moyens. Quant à l'unité du langage, elle peut pousser certaines classes ou nations à en asservir d'autres. L'intervention de Dieu sur le chantier de Babel apparaît alors comme le renvoi de la créature humaine à sa vocation la plus haute et aux responsabilités qui en découlent.

De son côté, le récit lucanien de la Pentecôte gagne, lui aussi, à être replacé dans son contexte littéraire et théologique. A vrai dire, la Pentecôte de Jérusalem irradie vers le livre des Actes tout entier, qu'on a pu à juste titre appeler « l'évangile de l'Esprit ». Apprenant que la Samarie a fait bon accueil à la parole de Dieu, les apôtres y dépêchent Pierre et Jean. Aux Samaritains déjà baptisés au nom du Seigneur Jésus, Pierre et Jean imposent les mains et c'est alors qu'ils reçoivent l'Esprit Saint (Ac 8,14-17). Après la Pentecôte des Juifs, voici donc une Pentecôte des Samaritains, laquelle sera elle-même suivie d'une Pentecôte des Gentils lorsque l'Esprit se répandra sur les auditeurs de Pierre, à Césarée, dans la maison du centurion Corneille (Ac 10,44-48). Cette triple Pentecôte des origines aura porté sur les fonts baptismaux l'Eglise des apôtres et des martyrs.

Par ailleurs, il faut tenir compte de l'unité de fond et de forme qui caractérise l'œuvre de Luc, auteur à la fois du troisième évangile et du livre des Actes. De ce point de vue, on ne peut qu'être frappé par l'analogie structurelle entre deux séquences narratives : les événements autour du baptême de Jésus dans l'évangile et les événements autour de la Pentecôte de Jérusalem dans les Actes. De part et d'autre, on assiste à un « envoi » qui est aussi une naissance : les débuts du ministère public de Jésus, centrés sur son baptême dans le Jourdain, et les débuts de l'Eglise centrés sur la Pentecôte. L'effusion de l'Esprit sur les disciples fait écho à l'Esprit qui descendit sur Jésus alors qu'une voix venant du ciel disait : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (Lc 3,22). Dans les deux cas, c'est le dynamisme de l'Esprit de Dieu qui signe l'avènement des temps nouveaux.

Langues et langages

Le prodige des langues qui ponctue le récit de la Pentecôte donne lieu à deux manifestations différentes. La première consiste à louer Dieu en proférant des sons énigmatique ou des

mots inconnus. Ce phénomène, appelé « glossolalie » ou « parler en langues », est connu des historiens et psychologues des religions, spécialement en relation avec le pentecôtisme. En Israël, il remonte aux origines du prophétisme biblique, mais il est également attesté dans les premières communautés chrétiennes.

Ainsi, après le discours de Pierre chez le centurion Corneille, l'Esprit Saint tomba sur les auditeurs et l'on entendit des gens « parler en langues et célébrer la grandeur de Dieu » (Ac 10,46). De même Paul, ayant baptisé des disciples de Jean Baptiste rencontrés à Ephèse, leur imposa les mains et l'Esprit Saint vint sur eux ; « ils parlaient en langues et prophétisaient » (Ac 19,6). A Corinthe, la glossolalie semble avoir donné lieu à des abus, comme en témoignent les mises au point de l'apôtre Paul. « Dans une assemblée, écrit-il, je préfère dire cinq paroles intelligibles pour instruire aussi les autres, plutôt que dix mille en langues » (1 Co 14,19).

Dans une assemblée, Paul préfère dire cinq paroles intelligibles plutôt que dix mille en langues.

« Dire des paroles intelligibles » : telle est l'autre manifestation du charisme de la Pentecôte. Les habitants de Jérusalem comprennent, chacun dans son idiome particulier, ce que disent ces Galiléens d'expression araméenne. De cette façon, la diversité des langues apparaît d'emblée, non comme une anomalie, mais comme une caractéristique naturelle de l'humanité historique. S'il est vrai que le miracle de la Pentecôte bouscule les procédures habituelles de la communication, il signale cependant un objectif qui est à la portée de tous les croyants : proposer à d'autres un message qui soit intelligible, quelle que soit l'identité culturelle de chacun.

Les langues que nous parlons et qui servent à informer, dialoguer, apaiser, chanter et prier peuvent devenir aussi des outils d'incompréhension, de dissimulation et de violence. Il arrive que ceux qui détiennent le savoir et le pouvoir se retranchent derrière un jargon impénétrable. Mais il y a aussi des personnes qui, sans parler une langue différente, ne se font pas comprendre de leurs interlocuteurs, tout simplement parce qu'elles habitent une autre planète ; prisonnières de leur spécialité ou de leurs préjugés, elles parlent la même langue, mais pratiquent un autre langage. Dans l'espace ecclésial, cette sorte de communication biaisée (ou impossible) caractérise non seulement le style opaque de certains documents

hiérarchiques, mais encore des prédications ou des catéchèses inadaptées. Une difficulté supplémentaire survient quand le langage éclate à la base, donnant naissance à une multitude de parlers réservés à des initiés et totalement hermétiques pour les autres.

A l'opposé, une communication ouverte et féconde peut emprunter des voies non-verbales. C'est le cas, par exemple, de ce que l'on pourrait appeler le langage universel du cœur. Quand la télévision nous montre des enfants du bout du monde qui, manifestement, meurent de maladie ou de misère, point n'est besoin pour réagir ni de connaître la langue de ces enfants ni de recourir aux services d'un interprète. Quand nous croisons deux amoureux qui échangent des confidences dans une langue exotique, nous devinons aisément la nature des sentiments qui les animent. Il dépend de chacun que le langage du cœur lui inspire, selon les circonstances, les postures, les mimiques ou les gestes propres à compléter ou à relayer le langage parlé.

Une communication non-verbale est également à l'œuvre dans le récit de la Pentecôte. « Ils furent remplis de *pneuma hagion,* littéralement « de souffle sacré ». Cette expression se retrouve dans un épisode de l'évangile de Jean qui se présente comme une sorte de Pentecôte anticipée. Le jour même de Pâques, Jésus vivant se manifeste aux disciples, souffle sur eux et dit : « Recevez le souffle sacré » (Jn 20,22). Le geste du Ressuscité rappelle la création de l'homme telle que la décrit le yahviste : « Le Seigneur Dieu modela l'homme avec la glaise du sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant » (Gn 2,7). Or le grec *pneuma,* comme l'hébreu *roûah,* offre une large palette de significations. Le mot désigne d'abord le vent ou la tempête, puissances mystérieuses qui échappent à la mainmise de l'homme. Dans l'Ancien Testament, la *roûah,* c'est aussi la respiration, la vitalité et la vigueur des êtres animés. Enfin, *roûah* et *pneuma* peuvent avoir le sens d'esprit en tant que siège des pensées et de la volonté.

L'élan qu'a suscité la Pentecôte de Jérusalem est devenu l'âme de l'Eglise à travers son cheminement historique. Le vent violent symbolise l'irruption d'une force capable d'arracher les hommes à leur morosité frileuse. Les langues de feu engagent les disciples à transmettre de génération en génération le feu de l'amour de Dieu et du prochain que Jésus est venu apporter sur la terre (Lc 12,49).

Franchir les barrières culturelles ?

De son côté, la légende de Babel n'a cessé d'alimenter interrogations et recherches concernant le rêve (ou l'utopie) d'une unité linguistique de l'humanité ainsi que la possibilité de franchir, d'une manière ou d'une autre, les barrières culturelles qui handicapent si souvent la communication entre les humains.

La question d'une langue originelle unique, tranchée affirmativement par Gn 11,1 pour des raisons rédactionnelles, demeure problématique non seulement pour l'histoire et la préhistoire des cultures, mais pour la Bible elle-même (excepté cet unique verset). Décidément, l'Ecriture semble ignorer une humanité qui aurait parlé la même langue archaïque ou cultivé la nostalgie d'un âge d'or monolingue.

Aussi haut que l'on remonte, le langage humain existe, de fait, en tant qu'indéfiniment fragmenté. Comment expliquer cette donnée ? Les historiens répondent diversement à la question, mais ils s'accordent à considérer qu'il est impossible de séparer l'histoire des langues de celle des cultures qui les hébergent. George Steiner écrit à ce propos : « J'ai avancé l'hypothèse que la prolifération de langues incompréhensibles entre elles résulte d'une exigence fondamentale du langage lui-même (…). Ses origines aussi bien que sa nature sont marquées en profondeur par tout un appareil potentiel d'artifices, de faits pris à rebours, de futur fluctuant. Et c'est ce qui le distingue, sur le plan ontologique, des systèmes de signaux dont dispose le monde animal (…). Se mouvoir entre les langues, traduire, revient à découvrir le goût presque déroutant de l'esprit humain pour la liberté »[2].

2. *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction,* Albin Michel, 1975, 1998², p. 36-37.

L'humanité compte actuellement quelque 6 500 langues dont 95 % ne sont parlées que par 4 % de la population mondiale. Seule une douzaine de langues (ou familles linguistiques) bénéficie d'une diffusion planétaire. Dans l'histoire, le facteur de dominance (politique, économique, culturelle) a joué un rôle de premier plan. La civilisation hellénistique avait favorisé la diffusion de la langue grecque avant d'être relayée par le monde romain et l'Occident médiéval, d'expression latine. A partir du XVIe siècle, la colonisation de Nouveau Monde imposa l'espagnol et le portugais dans l'hémisphère Sud, l'anglais dans l'hé-

misphère Nord. Du XVIIe au XIXe siècle, l'Europe politique et lettrée parlait de préférence le français.

Plus tard, les conquêtes coloniales de l'Angleterre et de la France en Afrique et en Asie y firent la fortune de leurs langues et cultures respectives. C'est l'anglais qui sortit vainqueur de cette compétition. Aujourd'hui, non seulement près de 500 millions d'individus ont l'anglais comme langue maternelle, mais la prépondérance économique et technologique du monde anglo-saxon a contribué au succès planétaire de l'anglais comme langue véhiculaire de l'information scientifique, technique et médicale. De plus, un anglais pragmatique est devenu l'instrument de liaison quasi unique du transport aérien, des marchés financiers, de la diplomatie, du tourisme et du commerce international, sans compter la communication informatique où triomphe l'Internet en anglais basique.

La prolifération de langues incompréhensibles entre elles résulte d'une exigence fondamentale du langage lui-même.

Est-ce à dire que les barrières linguistiques et culturelles sont désormais abolies ? Le succès actuel de l'anglais a sans nul doute valeur de symbole. Mais symbole de quoi ? De l'hyperpuissance du moment, sans doute, mais qu'en sera-t-il demain et après-demain ? L'anglais va peut-être conserver son rôle de langue de liaison mondialisée, mais il correspondra de moins en moins à une culture digne de ce nom. Dès à présent, les frontières historiques ne sont franchies que par des produits culturels dûment formatés. Les cultures authentiques, et les langues qui font corps avec elles, résistent difficilement à ce raz-de-marée d'une civilisation marchande.

C'est sur une base résolument humaniste, et en respectant les cultures existantes, que s'est fondée, au début du XXe siècle, une initiative originale cherchant à faire dialoguer entre eux les groupes les plus divers : le mouvement espérantiste. Réunis autour du Polonais Ludwik Zamenhof (1859-1917), des esprits généreux ont entrepris de créer de toutes pièces une langue universelle. L'initiateur du mouvement attribuait l'œuvre de sa vie à l'expérience qu'il avait faite, enfant juif, d'une complication linguistique particulièrement déroutante. L'espéranto devait permettre à tous les humains de se doter, à côté de leur parler maternel, d'une langue à vocation internationale comprise de tous.

Tout au long du siècle dernier, les espérantistes déployèrent une activité impressionnante, traduisant en espéranto des centaines d'œuvres littéraires et rédigeant des écrits directement dans la nouvelle langue. A présent, l'aventure espérantiste marque le pas, d'autant que la mystique universaliste qui la sous-tend n'est pas de taille à entamer le monopole détenu par l'anglais mondialisé. Peut-être l'espéranto partage-t-il paradoxalement avec l'anglais un même déficit d'assise culturelle. Tout se passe en effet comme si une langue sans enracinement culturel était vouée à n'être qu'un système sémiotique, utile certes mais inapte à marquer en profondeur la conscience, l'affectivité et la créativité d'une collectivité humaine.

Une symbolique qui fait signe

Il nous reste à vérifier la fécondité de la dialectique Babel – Pentecôte par rapport à deux débats actuels, que nous choisissons à titre d'exemples : les chances éventuelles d'une renaissance du latin et les enjeux d'une théologie chrétienne du pluralisme religieux.

Des voix s'élèvent périodiquement, dans tel ou tel pays européen et même au-delà, pour appeler à refaire du latin une langue vivante et, si possible, une langue de liaison. Un tel souhait est d'autant moins saugrenu que toutes les langues du vieux continent, et pas seulement les langues romanes, se sont formées en interaction avec le latin. Comme le grec, le celtique, le germanique, le slave et plusieurs langues de l'Inde et de l'Asie centrale, le latin appartient à la famille indo-européenne, ce qui signifie qu'il est en résonance profonde avec le terreau culturel correspondant. Des cercles très actifs de latinophones contemporains s'efforcent de faire mieux connaître la langue de Cicéron, sa beauté, sa richesse et ce mélange rare de concision et de souplesse. Dans l'immédiat, ils militent surtout en faveur d'un enseignement du latin plus attractif et plus largement accessible dans les lycées et les universités.

Qu'en est-il dans l'Eglise catholique romaine, dont le latin continue d'être la langue officielle ? Face à la babélisation linguistique du temps présent, peut-on s'attendre à une « Pentecôte du latin » qui permettrait aux catholiques du monde entier et

peut-être à bien d'autres de communiquer entre eux ? En fait, les décrets conciliaires et les encycliques pontificales, qui paraissent en latin, sont très rapidement disponibles en versions vernaculaires. Alors que le premier Code de droit canonique, promulgué en 1917, n'était publié qu'en latin (avec interdiction de faire paraître des traductions !), l'original latin du nouveau Code (1983/84) a été suivi d'emblée de plusieurs éditions en langues vivantes. Il arrive d'ailleurs de plus en plus souvent que la langue originale des allocutions du pape soit, non le latin, mais la langue que comprennent les publics auxquels elles s'adressent. Autant dire que nous assistons non à une Pentecôte du latin, mais à une Pentecôte renouvelée des cultures, conforme si possible au récit des Actes où l'on apprend que chacun des témoins entendait les disciples parler sa propre langue.

Le récent concile rappelle fort justement que, « dès le début de son histoire, l'Eglise a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples »[3]. Quant à la liturgie, Vatican II publiait en 1963 les directives suivantes : « L'usage de la langue latine, sauf droit particulier, sera conservé dans les rites latins. Toutefois, soit dans la messe, soit dans l'administration des sacrements, soit dans les autres parties de la liturgie, l'emploi de la langue du pays peut être souvent très utile pour le peuple ; on pourra donc lui accorder une plus large place, surtout dans les lectures et les monitions, dans un certain nombre de prières et de chants »[4]. Comme on le voit, l'Eglise n'impose aucune unité linguistique ; ce qui lui importe, c'est la fidèle transmission du message évangélique.

3. *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps*, 1965, n° 44, ibidem, p. 268-269.

4. *Constitution sur la sainte liturgie*, 1963, n° 36, ibidem, p. 166-167.

En matière théologique, on peut citer ici le débat qui oppose partisans et adversaires des propositions défendues par Jacques Dupuis[5]. Claude Geffré a réuni, sous le titre « De Babel à Pentecôte », un ensemble d'articles et de communications traitant de théologie inter-religieuse[6]. Dans un tel contexte, Babel renverrait aux diverses traditions religieuses considérées comme autant d'objets d'étude, juxtaposées, rivales et souvent en conflit les unes avec les autres. Du côté catholique, les théologiens sont passés du prosélytisme à l'émulation spirituelle, puis à une « théologie de l'accomplissement » selon laquelle ce qu'il y a de juste et de bon dans les religions non chrétiennes ne serait qu'une préparation lointaine de ce qu'offre en plénitude la Révélation biblique.

5. Auteur d'un livre souvent cité et commenté : *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux,* Cerf, 1997.

6. *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse,* Cerf, 2006.

Mais le symbolisme de la Pentecôte ouvre une tout autre voie : celle qu'a inaugurée la déclaration *Ad gentes* de Vatican II[7]. Une véritable théologie du pluralisme religieux est désormais possible, fondée sur la reconnaissance de la valeur salutaire des grandes religions du monde. Tel est l'horizon dans lequel Claude Geffré inscrit son propre travail, comme il le dit en conclusion de son ouvrage : « A l'heure de la mondialisation, l'Eglise ne sera fidèle à sa vocation proprement catholique que si elle peut offrir un paradigme quant à l'unité de la famille humaine. Il s'agit de favoriser un type d'unité qui fasse place à la pluralité des cultures. Au-delà du double écueil d'une culture de plus en plus monolithique ou de la confusion de Babel, l'Eglise de la Pentecôte, qui raconte les merveilles de Dieu dans la diversité des cultures et des langues, pourrait être le modèle de cette humanité de demain »[8].

7. *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, 1965, ibidem, p. 693-700.

8. *De Babel à Pentecôte,* p. 356.

En confrontant entre eux deux textes bibliques apparemment contradictoires, on aboutit, non à ce que la vérité de l'un l'emporte sur celle de l'autre, mais à l'émergence d'une dialectique qui met au jour une troisième vérité, plus complexe et nourrie des deux premières, mais non réductible à elles. Une synthèse est-elle possible ? Il paraît certain, à tout le moins, que l'épisode néotestamentaire de la Pentecôte ne méconnaît pas les malentendus et les blocages qui parasitent inévitablement tout dialogue des langues et des cultures. Quelques-uns, parmi les Juifs présents à Jérusalem, n'ont-ils pas mis le prodige des langues sur le compte de l'ébriété ?

En fait, les traits merveilleux qui émaillent le récit de Luc n'incitent pas les témoins à s'en remettre paresseusement au rêve d'une pérennisation de ce régime miraculeux ; ils attestent la possibilité d'une communication interculturelle au ras de l'histoire concrète. En voici quelques-unes des conditions de réalisation, que l'événement de Jérusalem signale ou sous-entend : le patient apprentissage de l'écoute et du dialogue, le refus de nier ou de récupérer la différence d'autrui, l'invention de langages qui parlent à l'intelligence et touchent le cœur, enfin et surtout une constante disponibilité à l'égard de l'Esprit, dont le Christ johannique affirme que, tel le vent, il souffle où il veut.

Charles WACKENHEIM

Christophe BOUREUX

« Tel Nemrod, chasseur géant devant le Seigneur »

Que serait la science dans son constant souci d'exactitude érudite et d'objectivité impartiale sans les variations imaginatives et les expériences intuitives qui la portent et lui redonnent sans cesse le goût des choses vécues ?

Nemrod, roi de Babel et fondateur de Ninive, dont le récit de la Genèse nous dit qu'il fut fils de Koush, et petit fils de Cham, appartient à ces personnages bibliques qui perdurent dans les bas-côtés de la culture populaire en contradiction avec la somme de conjectures que l'érudition historique déploie sur leur identité. Car Nemrod qui s'apparente selon les spécialistes à Ninurta, dieu suméro-akkadien de la chasse et de la guerre, ou à Gilgamesh, roi d'Uruk et célèbre héros de l'épopée qui porte son nom, perdure dans notre imaginaire à l'instar de Mathusalem (« ça remonte à Mathusalem ») ou Goliath (« c'est David contre Goliath ») comme un nom anonyme tellement évident que son existence possible ou supposée s'affirme spontanément lorsqu'il s'agit de chasse et de chasseurs.

En effet, ce ne sont pas tellement les contrées lointaines du croissant fertile mésopotamien qui résonnent des exploits cynégétiques de Nemrod, mais notre arrière-pays villageois, entre bosquets et fond de vallée, bords de plaines et futaies, rives bourbeuses et rochers escarpés, là où une bande de compères habillés en verts ont plaisir à arpenter la campagne avec le plus grand sérieux sous les aboiements joyeux des chiens et le rutilement d'un fusil à deux coups.

Le lecteur familier de Louis Pergaud narrant les aventures de *Miraut chien de chasse*, de Maurice Genevoix retraçant la passion impénitente de *Raboliot* braconnier solognot, ou de l'*Homme de chasse* de Paul Vialar, rencontre en filigrane à chaque page la présence d'un Nemrod plus sympathique que dangereux dans son non-conformisme de terroir et son immersion fusionnelle avec la nature.

C'est l'ombre de ce Nemrod des campagnes françaises n'ayant de commun que le nom avec l'arrogant et puissant roi de Ninive et Babylone qui circule entre les personnages dans une fameuse scène du film de Jean Renoir *La Règle du jeu* de 1939. Le garde-chasse Schumacher confronte au propriétaire du domaine, Robert de la Cheyniest, Marceau le braconnier, qui pose des collets, enfin surpris avec un lapin dans sa gibecière. Le garde-chasse dans sa raideur alsacienne se sent floué par la roublardise du local ayant su capturé à son profit l'indolence apathique du citadin qui le laisse partir avec une moue de lassitude : « Monsieur l'Marquis est trop bon ! » rétorque alors Marceau en s'inclinant et en regardant de biais avec un petit sourire de victoire Schumacher furieux.

C'est la fidélité à la nature et à son goût âpre de vie et de mort de notre Nemrod des contrées paysannes qui hante ensuite la scène de la partie de chasse où, avec une narration d'une force plastique saisissante les rabatteurs progressent dans les sous-bois en tapant sur les arbres de leurs bâtons pour faire fuir lapins et faisans qui tombent ensuite sous les coups de fusils des riches invités du marquis.

Nemrod dans cette culture des bois et des champs n'est donc pas l'audacieux et féroce guerrier conduit par son orgueil démesuré à construire une tour qui rivalise avec la puissance du Seigneur. Milton l'a dépeint dans son *Paradis perdu* comme le type même du tyran et Dante le place dans l'Enfer de la *Divine Comédie*, comme l'un des gardiens du Puits aux Géants, entre le huitième et neuvième cercle qui ferme l'enfer. Nemrod, en voyant Dante et Virgile approcher, leur crie ces paroles mystérieuses: « Raphél mai amèche zabi almi », mots que Dante invente pour retranscrire le mélange des langues antérieur à la perte du langage unique et la division des hommes dont Nemrod fut le désastreux agent.

Dans la littérature dépeignant un naturalisme de la vie simple et dans les récits d'exploits cynégétiques emplissant les bistrots de villages, notre Nemrod s'est donc défait de la prétention à être une figure biblique redondante pour devenir un intercesseur avec ce monde de la terre et des animaux de nos contrées, là où chaque indice de vie est la trace d'une lutte contre plus fort que soi dans la saveur musquée des plumes, poils et laissées en tous genres. Il est ce terroir fait homme, doué de parole en quelque sorte, ou d'un langage intermédiaire entre le nôtre et celui du nuage, du vent dans les feuilles, du renard qui chasse dans la nuit, de la perdrix qui rappelle, du cerf qui prend son buisson, du sanglier qui fonce dans les maïs.

A côté donc du Nemrod géant de cinq mètres de haut qui affiche sa puissance en étranglant souverainement de son bras gauche un lion aux crocs acérés sur le célèbre bas-relief du Louvre, la mémoire commune des chasseurs petits et grands se nourrit de la figure de l'audacieux chasseur Nemrod dont les exploits cynégétiques se développe au gré des casse-croûte sortis de la gibecière à la lisière des bois et des « tournées » au coin d'un feu dans un relais de chasse enfumé ou dans un café-épicerie-bar-tabac les dimanches soirs de novembre, selon le standing des uns et des autres.

A la présence furtive de Nemrod dans la Bible (trois occurrences seulement: Gn 10, 8-12 ; 1 Ch 1,10 ; Mi 5,5) répond celle beaucoup plus abondante des innombrables petits récits des magasines spécialisés de la littérature cynégétique où se cristallise la figure du chasseur que l'adolescent apprend patiemment à devenir ou que le vieux perclus d'arthrose prétend être en idéalisant quelques épisodes passés magnifiés au fur et à mesure de leur ressassement.

Alphonse Daudet nous met sur la trace de cette métamorphose dans son célèbre Tartarin de Tarascon car « dans la boutique de l'armurier Costelcade, tous les Tarasconnais le reconnaissaient-ils pour leur maître, et comme Tamarin savait à fond le code du chasseur, qu'il avait lu tous les traités, tous les manuels de toutes les chasses possibles, depuis la chasse à la casquette jusqu'à la chasse au tigre birman, ces messieurs en avaient fait leur grand justicier cynégétique et le prenaient pour arbitre dans toutes leurs discussions. C'était Tartarin de Tarascon qui ren-

dait la justice. Nemrod doublé de Salomon ». Daudet ne fait que reprendre, en le caricaturant, l'usage qui veut que dans les récits cynégétiques l'auteur en mal de synonymie n'hésite pas à magnifier les exploits de son chasseur en le qualifiant de Nemrod. Aujourd'hui, c'est évidemment le nom qui a été retenu pour *le premier jeu virtuel de chasse en 3D pour PC* !

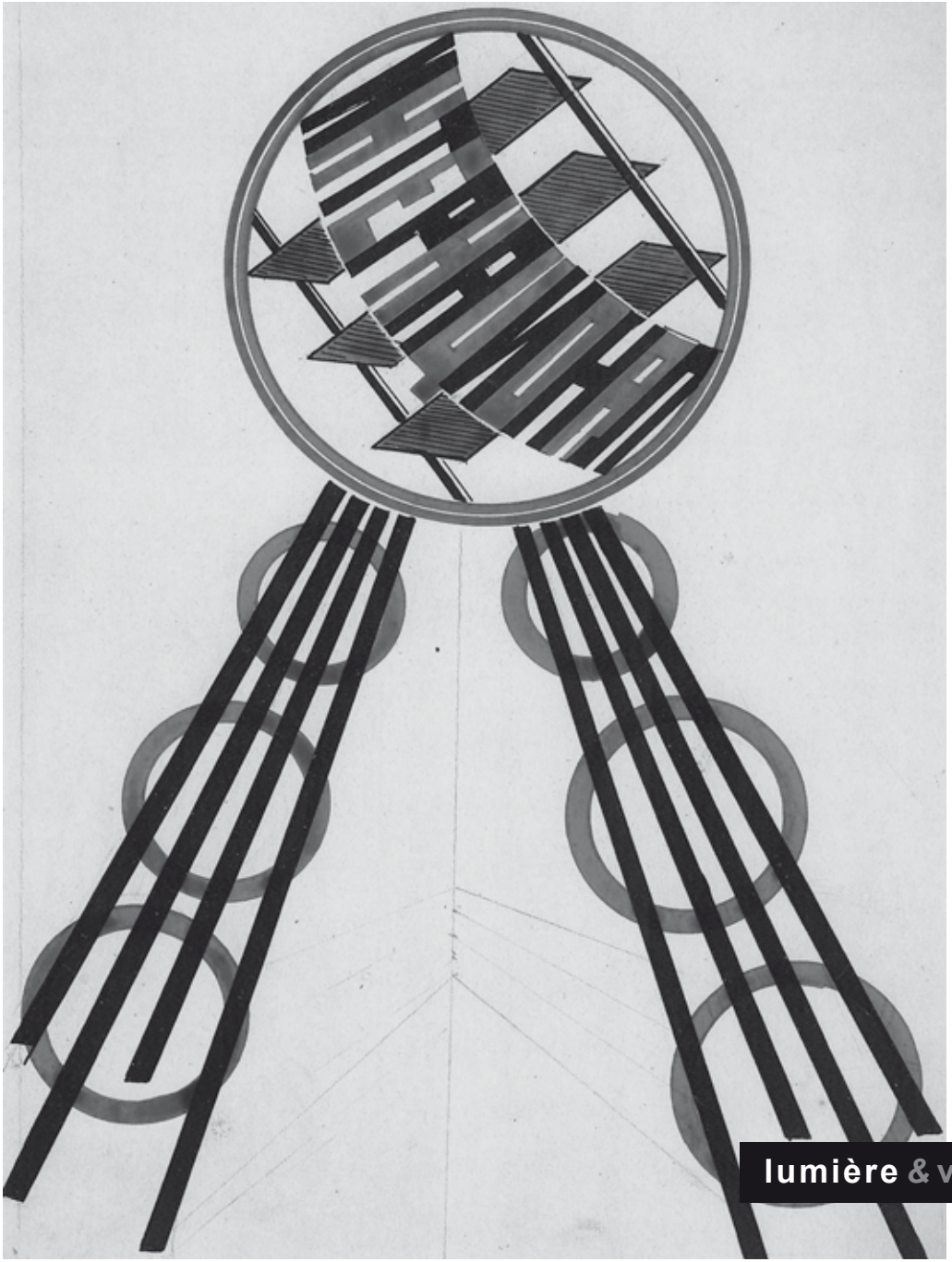
On aurait pu croire que dans nos pays de vieille chrétienté, Nemrod allait laisser la place à saint Hubert, qui, au VIIe siècle près de Maastricht, comme saint Eustache au IIe siècle, vit un crucifix au milieu des bois d'un cerf l'enjoignant de calmer sa passion débordante de la chasse et d'aller se faire baptiser par l'évêque d'à-côté. C'est sans doute que le symbolisme de la corne comme emblème de la puissance est suffisamment fort pour permettre la cohabitation de l'ancien et du nouveau dans la revendication d'un patronage pour les chasseurs. La corne, symbole de virilité et de vitalité (*qeren* en hébreu signifie corne et puissance, à la base des innombrables visions prophétiques zoomorphes signifiants les potentats hostiles) correspond bien à cette quête incessante de domination et de confrontation risquée avec la mort.

Le bois du cerf qui repousse chaque année exprime le paradoxe même de la chasse qui est de parvenir à tuer ce que l'on aime et connaît le mieux. C'est dans cette familiarité paradoxale du gibier et du chasseur que peut se nouer, dans la symbolique biblique, la thématique de la quête, puisque le chasseur est, comme le cerf altéré cherchant l'eau vive (Ps 42,2), comparable à l'âme cherchant son Dieu. Pascal ne s'y était pas trompé quand, dans une de ses *Pensées* (136) sur le divertissement, il relève que « ceux qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature. Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères qui nous en détournent, mais la chasse nous en garantit… Les hommes ne savent pas que ce n'est que la chasse et non la prise qu'ils recherchent ».

Ainsi par un curieux renversement auquel les méandres improbables de la pensée symbolique nous rend familier, Nemrod, qui incarnait le despotisme de la vie urbaine et le monopole de la violence étatique, est-il devenu la figure d'une rébellion authentique contre une société qui a perdu le sens des véritables combats où s'aiguise le goût profond de l'existence risquée et savoureuse. De l'oppressante uniformité de la langue jointe à la rapacité de posséder et de se hausser toujours plus haut, Nemrod est devenu l'éponyme des chasseurs-quêteurs en tous genres (car il n'est pas nécessairement besoin de faire sonner la poudre pour en être !) qui à ras de terre dans la polyphonie animale et végétale savent que « entrer dans une forêt, c'est changer d'univers. On entre dans l'univers primordial et aussi, peut-être, dans l'univers futur, dans la mesure où il n'est pas interdit de considérer l'humanité comme une parenthèse entre deux forêts, et, en même temps, on se sent étrangement chez soi. La forêt est la demeure de l'homme, une demeure qui se déplace à mesure qu'il avance. Vivre pleinement, c'est sans doute marcher entre des arbres, ces témoins silencieux et vivants qui semblent destinés à prouver qu'il y a un lien caché entre l'extrême silence et l'extrême vitalité »[1].

Christophe BOUREUX

1. Jacques de BOURBON BUSSET, *Discours de réception à l'Académie française à la place de M. Maurice Genevoix* prononcé le 28 janvier 1982.



lumière & vie

Emmanuel GRANDHAYE est normalien, agrégé de philosophie et professeur dans un lycée de la région lyonnaise.

Emmanuel GRANDHAYE

L'Emprise. Stratégies du langage totalitaire.

« Pourquoi tant de langues ? Réponse : c'est ainsi »[1]. En une formule lapidaire, Paul Ricœur écarte comme purs fantasmes les reconstructions hypothétiques d'une langue originelle unique. La multiplicité des langues est un fait premier, une donnée indépassable : nous sommes *après Babel* – non suite à une faute commise, mais parce que la « condition brisée des langues »[2] est constitutive de notre existence humaine. « L'humanité, comme le langage, n'existe qu'au pluriel »[3] ; au singulier, elle ne serait tout simplement pas.

L'espoir insensé d'une redécouverte de l'idiome originel, ou la recherche d'une langue parfaite, apparaissent alors comme les marques d'un refus radical de la condition réelle de l'homme. Rêve d'une saisie des origines avant les commencements de l'histoire, en deçà de l'horizon ouvert par la dispersion des hommes à la surface de la terre. Incontestablement, la pluralité humaine a une dimension tragique : la diversité des langues et la profusion des cultures portent en elles la possibilité de la discorde, d'une violence inconnue des autres vivants. L'étranger est opaque, insondable, menaçant ; pouvons-nous l'accueillir sans l'absorber en nous ?

Le mythe de Babel appelle dès lors une lecture prophétique : tout commence *après* la dispersion, et le projet des bâtisseurs préfigure la menace toujours actuelle d'une déshumanisation par l'élimination radicale de toute différence[4], d'une « forclusion de

1. Paul RICŒUR, *Sur la traduction*, Bayard, 2004, p. 58.

2. Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Seuil, 3e éd., 1990, p. 296.

3. Paul RICŒUR et Jean-Pierre CHANGEUX, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Odile Jacob, 2008, p. 221.

4. « En réalité, toute collectivité humaine soucieuse de faire son unité ou de la maintenir est exposée, quelle que soit sa taille, à la tentation des bâtisseurs de Babylone : l'uniformité. » André WENIN, *D'Adam à Abraham, ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Cerf, 2007, p. 228.

← **Gustave Kloutsis,** *Projet de pavillon de propagande*, 1922. Gouache, encre et mine de plomb sur papier. Musée national d'art contemporain de Thessalonique

l'altérité »[5]. C'est au cœur même de la condition tragique d'une humanité plurielle que s'enracine la visée totalitaire, en réponse à l'impensable de la rupture survenue entre les hommes. Sera-t-on surpris de constater que c'est la parole – première demeure de l'altérité – que les totalitarismes investissent tout d'abord, pour tenter de la soumettre à l'emprise d'un langage clos sur lui-même et ignorant toute extériorité ? Ce sont les stratégies déployées par le langage totalitaire que nous nous proposons ici d'examiner. Revenir *avant Babel* : tel semble être le secret espoir de la langue nazie et du discours stalinien.

5. Jacques DEWITTE, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Michalon, 2007, p. 18.

La fêlure du langage

Le langage est une « entité à double face »[6]. Par le truchement de la mise en relation des mots et des concepts, il produit des signes, distincts de leurs référents matériels, qui médiatisent le rapport de l'homme au monde et à ses semblables : d'une part, il dénote certains êtres, par quoi on lui reconnaît une fonction *référentielle* ; d'autre part, il constitue ce qu'il nomme, ce qui fait son pouvoir *créateur*. Sa position est inconfortable : en un sens, il ne fait *que* nommer ce qui sans lui existe ; et pourtant il fait *aussi* advenir ce qu'il nomme dans le monde des hommes, car « chaque mot que tu prononces transforme le monde dans lequel tu te trouves, te transforme toi-même et ta place dans ce monde »[7]. Le langage se déploie donc sur la ligne de crête. Voilà qui fait sa noblesse, mais aussi sa vulnérabilité, car le discours peut à chaque instant basculer tant dans l'illusion de la relation directe et naturelle aux choses que dans l'occultation d'un réel qu'il prétend produire. Or c'est précisément « dans cette fêlure inhérente à la nature du langage que vient se loger la menace totalitaire »[8].

6. Emile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, coll. TEL, 1975, tome I, p. 28.

7. D. STERNBERGER, *Aus dem Wörterbuch des Unmenschen*, traduit et cité par J. DEWITTE, *op. cit.,* p. 112. « Le langage n'est pas seulement l'arsenal des moyens pour désigner le monde, comme si celui-ci était entièrement donné avant lui et comme si, en parlant, il ne s'agissait que de choisir les mots et tournures dans un grand réservoir disponible. » *Ibid.*, p. 115.

8. J. DEWITTE, *op. cit.* p. 17.

Encore faut-il circonscrire le problème et préciser ce qu'on entend ici par totalitarisme. On appellera « totalitaire » une forme d'exercice du pouvoir dont on peut dégager quatre traits fondamentaux :

- premièrement, la négation du principe d'une division interne de la société et la production d'une masse amorphe par la destruction des liens sociaux librement établis ;

- deuxièmement, une « dédifférenciation des instances qui régissent la constitution d'une société politique »[9], le chef se confondant avec l'Etat et la société ;

9. Claude LEFORT, « La logique totalitaire », in *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1994, p. 100.

- troisièmement, l'adoption d'un système de représentations mettant la propagande au service de la fiction d'un ordre nécessaire, auquel l'humain est absolument soumis – celui de la nature pour le nazisme, celui de l'histoire pour le stalinisme ;

- enfin, l'absolue primauté du mouvement contre toute stabilité institutionnelle.

Le totalitarisme cherche au fond à éliminer toute forme d'altérité pour être à lui seul la totalité de ce qui est. Les hommes eux-mêmes sont de trop : « la destruction de la pluralité des hommes, la création, à partir du multiple, de l'Un qui agira infailliblement comme si lui-même participait du cours de l'histoire ou de la nature, sont un moyen non seulement de libérer les forces historiques ou naturelles, mais encore de les accélérer »[10]. L'humanité est superflue sitôt que tous les hommes sont devenus un seul.

10. Hannah ARENDT, *Le totalitarisme*, in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem,* Gallimard, Quarto, 2002, p. 821.

Comment une telle entreprise vient-elle se loger dans la fêlure du langage ? Le discours totalitaire s'ingénie à jouer l'*hubris* créatrice du langage contre toute réalité extérieure, afin de la neutraliser et de réaliser un monde homogène où l'esprit ne rencontrerait plus que lui-même. L'intention de cette exorbitante prétention à « créer une situation dans laquelle le langage n'aurait précisément plus d'Autre »[11] est évidente : il s'agit de s'assurer, par l'emprise des signes sur les choses, un pouvoir absolu étendu à tous les domaines de la vie sociale.

11. J. DEWITTE, *op. cit.,* p. 26.

Mais il apparaît également que la langue totalitaire ne peut être uniquement conçue comme une forme de violence exercée du dehors sur ceux qui la subissent. Par-delà l'usage du langage comme instrument de pouvoir, c'est plus fondamentalement l'emprise de la langue sur les esprits qui est ici en jeu, car tous la parlent et l'intériorisent, jusqu'à ceux qui la rejettent[12]. Le philologue allemand Victor Klemperer note que la langue nazie ne produit pas d'expressions nouvelles, mais redistribue le lexique existant en renversant la connotation des mots et en systématisant des associations jusqu'alors inédites[13].

12. « Personne n'est épargné. » Victor KLEMPERER, *LTI* [Lingua Tertii Imperii], *la langue du IIIe Reich. Carnets d'un philologue*, trad. E. Guillot, Albin Michel, rééd. Presses Pocket, 1996, p. 201. « On ne la parle pas impunément, on la respire autour de soi et on vit d'après elle. » *Ibid.*, p. 30. L'ouvrage a été publié en 1947 à partir de notes rédigées dès avant 1933.

13. L'expression péjorative *groß aufgezogen* (monté de toutes pièces) est par exemple renversée par Goebbels en célébration triomphante d'éclatantes réussites (monté de main de maître). *Ibid.*, pp. 75-76.

La langue totalitaire emprunte donc presque tout à la langue commune, « mais elle change la valeur des mots et leur fréquence […], elle imprègne les mots et les formes syntaxiques

de son poison »[14]. Elle redéploie les mots du quotidien – d'apparence innocente – dans des dispositifs discursifs que l'on peut regrouper en cinq grandes catégories : verrouillage sémantique, liquidation du sujet, déportation hors de la parole, obturation du traduisible et neutralisation des possibles. Chacun de ces procédés met en œuvre, à son niveau propre, des stratégies d'exclusion radicale de l'altérité qui se coordonnent au final dans une volonté de bouclage du sens et de la pensée.

14. *Ibid.*, p. 40.

Verrouillage sémantique

Le premier principe des langues totalitaires est d'appauvrir le lexique pour dissoudre le sens et délimiter ainsi le territoire du pensable. Nul ne l'a sans doute mieux exprimé que George Orwell, dans un appendice au roman *1984* qui fixe les principes du *newspeak* (novlangue) totalitaire : « le novlangue était destiné, non à étendre, mais à diminuer le domaine de la pensée, et la réduction au minimum du choix des mots aidait indirectement à atteindre ce but »[15]. Il s'agit de rendre les idées hétérodoxes impensables en détruisant les conditions lexicales qui permettent de les dire.

15. George ORWELL, *1984*, trad. A. Audiberti, Gallimard, coll. Folio, 1972, p. 423.

Le trait fondamental du langage totalitaire est donc son indigence délibérée, visant à réduire toute forme d'écart entre le mot et l'idée : le brouillage des repères lexicaux permet d'éliminer les expressions indésirables et de maîtriser l'émergence de significations inédites ; la technicisation du vocabulaire empêche le jeu entre les différents registres de langue et prévient l'apparition de stratégies de contournement du discours officiel ; la simplification des distinctions lexicales a pour corollaire un bouleversement de la portée des concepts[16].

16. « A la fin, nous rendrons littéralement impossible le crime par la pensée car il n'y aura plus de mots pour l'exprimer. Tous les concepts nécessaires seront exprimés chacun exactement par un seul mot dont le sens sera rigoureusement délimité. Toutes les significations subsidiaires seront supprimées et oubliées. » *Ibid.*, p. 79.

La mise en œuvre de cette logique de verrouillage du sens fait prendre à l'analyse deux directions apparemment opposées. D'un côté, **la langue nazie** est animée d'une volonté de réduction systématique de la variété lexicale au profit d'expressions vagues, qui normalisent le discours. Les verbes sont disloqués et remplacés par des tournures stéréotypées[17] dans lesquelles l'emploi de verbes passe-partout rend plus difficile une appréhension nuancée de l'action humaine.

L'euphémisme est de rigueur en tout ce qui concerne l'individu, combiné au superlatif malin appliqué à l'action du Reich : *betreuen* (prendre en charge) est indifféremment appliqué à toute prise en charge des personnes par l'institution – de la bienveillante sollicitude envers les enfants à la « solution finale » ; les bibliothèques des Juifs sont « mises en sûreté » – « car les mandataires du Parti ne volent pas et ne pillent pas » – et les victimes allemandes des bombardements, mortes sans gloire et loin du front, « ont trouvé la mort par un sort tragique »[18] ; en revanche, la « guerre totale » ou la « situation d'éducation totale » des établissements scolaires sont à porter au crédit d'un « Reich millénaire », « éternel », « unique » menant « la plus grande bataille de l'histoire universelle » contre des « ennemis mondiaux »[19].

17. *Zum Einsatz bringen* plutôt que *einsetzen* (installer, établir), *zum Ausdruck bringen* plutôt que *ausdrücken* (exprimer). D. STERNBERGER, *op. cit.*, p. 125.

18. V. KLEMPERER, *op. cit.*, pp. 139 et 169.

19. *Ibid.*, pp. 282-285.

A chaque fois, le discours recourt à ce qu'Orwell appelle des *blanket-words* (mots-couverture), dont la signification est étendue jusqu'à ce qu'ils embrassent des séries entières de mots qui tombent alors en désuétude. La simplification du vocabulaire et son indétermination neutralisent ainsi la différenciation des concepts et des jugements qu'ils structurent. La langue nazie pense éliminer de la sorte jusqu'à la possibilité même d'une idée étrangère.

En revanche, **la sémantique stalinienne** semble adopter la stratégie inverse : la propagande s'appuie sur une hyperinflation des épithètes et des tournures redondantes[20]. « On désapprend à l'homme à goûter chaque unité lexicale, en lui proposant en échange des clichés, au moyen desquels il est plus facile de penser, mais qui sont déjà pensés pour vous ; insensiblement, à travers le discours monotone des articles ou les interventions du présentateur de la radio, ces clichés pénètrent l'inconscient […]. L'être humain ne considère plus le sens des mots qu'il entend, parce que le sens en est affadi »[21].

20. L'artillerie russe, par exemple, qui ne connut jamais « la gloire victorieuse du combat » (*boevaâ pobednaâ slava*), dut attendre la Grande Guerre Patriotique pour que « sa puissance et sa force colossale de destruction » (*mosî' i kolossal'naâ uničtožaûŝaâ sila*) se développe « dans toute leur ampleur et dans des proportions telles qu'on n'en avait jamais vues jusqu'alors » (*v polnom ob"ëme i ne vidannyh prežde masštabah*). « Prazdnik Stalinskoj artillerii », *Pravda*, novembre 1946.

21. B. L'VOFF, « Vzglâd na sovetskuû žurnalistiku Stalinskoj pory čerez prizmu romana Džordža Oruèlla «1984». Giperinflâciâ slova », http://www.proza.ru/2008/05/22/114.

Le langage totalitaire prend alors un tour particulier : il cherche à opérer une destruction de l'identité en instillant un désordre volontaire dans les significations du discours, et en conférant à la langue une consistance parfaitement plastique. Le sens des mots étant dissout dans l'accumulation d'équivalents plus ou moins stricts, réévalué en fonction des contextes, instrumentalisé par un pouvoir qui peut arbitrairement en redéfinir la portée d'un moment à l'autre, c'est tout l'édifice du langage qui se trouve

grevé par un absolu relativisme qui dépossède l'individu « des liens habituels ou tout simplement logiques et naturels entre les noms et les choses »[22].

Le locuteur est incertain du sens même des paroles qu'il profère, le langage ne donne plus accès à rien d'autre qu'à l'emprise arbitraire qu'exerce le discours stalinien sur la définition même des mots. « De par son décret, hier le mot «Hitler» désignait l'incarnation de Belzébuth, il désigne aujourd'hui – avec la même totale sincérité et simplicité d'esprit – le nom vénéré d'un allié »[23].

Faut-il voir dans ce revirement, faisant suite au pacte germano-soviétique de 1939, un simple mensonge de la propagande idéologique soviétique ? Pour le poète polonais Alexandre Wat, les énoncés du communisme sont *jenseits der Wahrheit und Lüge*, par-delà vérité et mensonge : c'est l'idée même de vérité ou de fausseté du discours qui est dès lors disqualifiée. Les sujets parlants sont expropriés du pouvoir de parler et de nommer la réalité[24], pouvoir confisqué au profit de la totalité sociale, par le Parti et l'Egocrate.

22. « Ces liens ont été aliénés, étatisés pour toujours, afin que chaque mot puisse désigner toute chose selon le bon plaisir de l'usurpateur de tous les mots, de toutes les significations, de toutes les choses et de toutes les âmes » Aleksander WAT, *Mon siècle. Confession d'un intellectuel européen*, Paris/Lausanne, Editions de Fallois/L'Age d'Homme, 1989, p. 389

23. *Ibid.*, p. 416.

24. J. DEWITTE, *op. cit.*, p. 222.

Liquidation du sujet

L'élimination de l'altérité des pensées peut bien adopter des stratégies différentes, l'enjeu est toujours le même : refermer le langage sur lui-même et déraciner l'agaçante insistance du monde à échapper à sa captation par le discours. Un deuxième dispositif vient alors renforcer cette clôture de la langue : la liquidation syntaxique du sujet humain.

Le journaliste et politologue allemand Dolf Sternberger relève, dans un *Dictionnaire de l'Inhumain* consacré à l'étude de la langue nazie, une prolifération des substantifs et une atrophie des verbes qui concourent à une mécanisation de l'action et à une réification de la personne. Tout se passe comme si le sujet était inessentiel, tant à ses actes qu'à ses paroles. Les constructions impersonnelles se multiplient donc – notamment par le recours au verbe *erfolgen* (s'effectuer), qui consacre la disparition des pronoms et transforme l'action en processus anonyme ne requerrant plus le concours d'aucun individu[25].

25. L'orientation idéologique de la jeunesse « s'effectue à travers la formation dans l'organisation de jeunesse » (*erfolgt durch Schulung in der Jugendorganisation*) ; l'achat des actions « s'effectue en étant exempt de l'impôt sur le chiffre d'affaires boursier » (*erfolgt börsenumsatzsteuerfrei*). D. STERNBERGER, *op. cit.*, p. 125.

Cette entreprise d'éviction grammaticale du sujet est également au cœur du discours stalinien : dans la logique de la réduction à l'Un, le Parti est la machine d'incorporation qui engloutit les déterminations particulières des sujets dans le collectif communiste, et l'individu n'est qu'un simple exécutant impersonnel, indiscernable de ses semblables, un objet passif, pris dans le fonctionnement autonome de la totalité.

Partout la personne se voit donc réduite à l'état de matériau humain dont on peut à tout instant disposer[26]. L'empiètement du vocabulaire technique sur tous les domaines de l'existence systématise cette dépersonnalisation : il faut obéir « fanatiquement » (*fanatisch*) – un des maîtres mots de la langue nazie – c'est-à-dire qu'il faut être « réglé » (*eingestellt*) avec précision sur la volonté du Führer afin que le moral collectif soit « rechargé » (*neu aufgeladen*) et que l'économie puisse tourner « à plein régime » (*zu vollen Touren*). Le pas véritablement décisif vers la mécanisation de la vie par le langage est franchi lorsque la métaphore technique vise directement la personne ; dès lors, « nous ne sommes plus *comparés* à des machines, nous *sommes* des machines »[27].

26. Klemperer rapporte qu'une gardienne du camp de concentration de Belsen expliquait devant le tribunal de guerre qu'elle avait eu, tel jour, affaire à *sechzehn Stück Gefangenen* (seize « éléments » prisonniers), utilisant la même tournure que pour parler de « têtes de bétail » (*Stück Vieh*).V. KLEMPERER, *op. cit.*, p. 200.

27. *Ibid.*, p. 208.

Déportation hors de la parole

Le sujet s'absentant du discours, ce sont tous les repères symboliques de l'expérience humaine qui vacillent du même coup, et, en premier lieu, celle de la parole. La visée totalitaire de déstructuration de l'homme manifeste ici sa portée ontologique : l'être est un tout dans lequel personne n'est à l'initiative de sa propre parole. Un tout impersonnel où rien ne finit ni ne commence, mais qui s'exprime, éternellement identique à lui-même, par la bouche des hommes.

Emmanuel Lévinas a très nettement perçu ce trait fondamental du totalitarisme, par lequel « l'homme qui parle se sent faire partie d'un discours qui se parle. Le sens du langage ne dépend plus des intentions qu'il y met, mais du Discours cohérent à qui le parleur ne prête que sa langue et ses lèvres »[28]. Dans cette optique logocratique, l'homme n'est que le serviteur du langage et vit comme en exil hors de sa propre parole.

Wat et Klemperer soulignent que ce dévoiement de l'acte de parole ne fait que prolonger des tendances présentes dans la culture artistique européenne du premier quart du XXe siècle – futurisme, constructivisme, expressionnisme. Les cubo-futuristes russes, par exemple, se firent les hérauts de la révolte contre le langage logiquement organisé, préférant recourir à une langue *Zaoum* – littéralement « trans-rationnelle » ou « trans-mentale » – constituée de sons déliés de toute signification conceptuelle. « Ce langage zaoum, au fond, n'est pas tout à fait un langage, c'est un pré-langage, pré-culturel, pré-historique, quand le mot n'était pas encore le logos, et l'homme un Homo Sapiens »[29]. Cette volonté de régression en deçà de la logalité humaine constituée est du même ordre que l'entreprise totalitaire de déportation hors de la parole : ce n'est plus l'homme qui parle, c'est, par le cri inarticulé, l'inhumain qui parle en lui.

28. Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel/ Le Livre de Poche, 1997, p. 190.

29. Kornei I. TCHOUKOVSKI, *Les Futuristes*, trad. G. Conio, Lausanne, L'Age d'Homme, 1976, p. 52.

Le totalitarisme entend ainsi retirer à l'individu jusqu'à son pouvoir d'énonciation du réel et de son expérience du monde. C'est la pluralité des sensibilités et des modes d'appréhension de la réalité qu'il tente ainsi d'éradiquer. Ce n'est donc pas un hasard si les grandes anti-utopies dénonçant les mondes totalitaires insistent tant sur la congruence entre la volonté de captation de la parole et le contrôle obsessionnel des corps et de la sexualité. Qu'il s'agisse de la réduction du champ sémantique de l'intime à l'alternative *crimesex*/*goodsex* (crimesex/biensex) dans *1984*, ou de l'adoption d'une *Lex Sexualis* dans le roman *Nous Autres* d'Eugène Zamiatine[30], l'enjeu est bien de déposséder l'individu de la conscience de la présence d'un autre dans la rencontre.

30. « N'importe quel numéro a le droit d'utiliser n'importe quel autre numéro à des fins sexuelles ». Evgueni I. ZAMIATINE, *Nous autres*, trad. B. Cauvet-Duhamel, Gallimard, coll. TEL, 1979, p. 34.

Mais l'indéracinable expérience de l'intimité bouscule soudain l'édifice totalitaire et en manifeste l'absurde : la sexualité, en son mystère, déborde de partout le cadre dans lequel on la voulait maintenir[31]. A travers elle, le réel rappelle qu'il n'est pas aboli, qu'un autre subsiste hors de l'emprise du langage et que le sujet survit en son corps à sa déportation hors de lui-même. Le héros de Zamiatine peut alors enfin faire l'expérience d'altérité qui passe en lui-même : « Je me vitrifiai et je vis ce qui était en moi. J'étais double. Il y avait d'abord ce que j'étais auparavant, D-503, le numéro D-503, et puis, il y en avait un autre… Autrefois, ce dernier ne laissait voir ses pattes velues hors de sa

31. « Elle reste irréductible à la trilogie qui fait l'homme : langage-outil-institution. » P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 128.

coquille que de temps en temps, mais en ce moment il se montrait tout entier, sa coquille craquait… »[32].

32. E.I. ZAMIATINE, *op. cit.*, p. 66.

Obturation du traduisible

Pour secouer le joug du langage totalitaire, il faut avoir fait l'expérience de son inadéquation et découvert en soi la mutilation progressive qu'il fait subir à tous ceux qui le parlent. Il faut s'être connu en exil hors de sa propre parole, car c'est ainsi seulement que peut être restauré l'écart salutaire entre le locuteur et la langue qu'il parle. En 1945, Sternberger présente son entreprise en ces termes : « La tâche que se fixe ce dictionnaire va exactement à l'encontre de celle que se fixent les dictionnaires courants : elle consiste à nous rendre cette langue étrangère »[33]. Tout se passe donc comme s'il fallait commencer par restituer aux langues leur pluralité et sortir de la totalité close d'un discours sans extérieur. On croise ici la quatrième stratégie langagière des totalitarismes : rendre impossible la traduction de l'idiome officiel.

33. D. STERNBERGER, *op. cit.*, p. 150.

George Orwell fait de la recherche de l'autosuffisance la marque même du *newspeak*. Les euphémismes, les superlatifs, les *blanket words*, les sigles, les tournures impersonnelles ne peuvent être exprimés d'une autre manière qu'au prix de longues périphrases qui impliquent toujours « la perte d'une certaine harmonie »[34]. Là est en effet le piège du langage totalitaire : il produit un monde qui lui est propre, un monde signifiant, non dépourvu d'une certaine cohérence, et qui propose même à l'imagination des jeux de renvois internes – mais un monde sans ombre et sans extérieur, un monde transparent dans lequel le langage n'est plus appelé à remplir sa fonction d'instance médiatrice.

34. G. ORWELL, *op. cit.*, p. 427.

Cette conception univoque efface les approximations, les tâtonnements, les hésitations dans la compréhension de soi et du monde. Elle ne peut accorder aucune place au risque de l'indétermination, qui est le propre de l'acte de traduction. Pour traduire, il faut avoir renoncé à dire exactement la même chose, à combler « l'écart entre équivalence et adéquation totale »[35] ; il faut accepter de construire du comparable – ce qui est inconcevable pour des organisations revendiquant une absoluité quasi-divine.

35. P. RICŒUR, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 20.

L'obturation du traduisible joue à l'intérieur même des langues totalitaires. L'allemand ne connaît pas, par exemple, d'équivalent pleinement satisfaisant pour l'adjectif *fanatisch* : « intraduisible et irremplaçable »[36], il s'impose aisément comme seul vocable apte à exprimer de façon suffisante le genre de passion dont doit être animé un authentique serviteur du peuple allemand. Durant la guerre, Goebbels recourt massivement à des mots d'origine étrangère, parfois germanisés[37], mais l'effet recherché est le même : le mot impressionne d'autant plus qu'il est intraduisible, et son caractère ronflant recouvre efficacement des faits indésirables.

36. V. KLEMPERER, *op. cit.*, p. 91.

37. *Diffamieren* (diffamer), *Invasoren* (envahisseurs), *Agressoren* (agresseurs), *liquidieren* (liquider), *Defaitismus* (défaitisme), bientôt orthographié *Defätismus*. *Ibid.*, pp. 322-323.

Dire les choses autrement, réactiver une variété lexicale anesthésiée par les expressions toutes faites – ou, face au discours stalinien qui neutralise le libre choix des mots en les vidant de leur sens, donner une voix à la violence en appelant un crime un crime – c'est briser la circularité de la langue totalitaire et restaurer la réalité dans sa qualité d'autre du langage.

Neutralisation des possibles

La difficulté est qu'il ne suffit pas de dénoncer pour rompre complètement l'emprise. D'une part, l'idée selon laquelle la liberté intérieure de l'esprit pourrait se dérober à la domination extérieure s'avère être illusoire. La langue contamine, comme un poison, l'ensemble des catégories de la pensée et suscite les comportements qu'elle nomme[38]. D'autre part, le totalitarisme s'appuie sur un type d'idéologie particulier : non content de vouloir combler, en projetant dans les mots une représentation de lui-même, l'écart sans cesse croissant entre le réel et la prétention du pouvoir à la légitimité, le discours totalitaire réussit en outre à disqualifier par avance toute utopie.

38. Sternberger a fait maintes fois l'expérience de ce moment où les gestes que l'on mime pour se dissimuler aux yeux des mouchards font s'évanouir la frontière entre le camouflage et l'hypocrisie : en effectuant le salut nazi, « pour un court instant, on *était* aussi ce que l'on *faisait*. » D. STERNBERGER, « Hypocrisie », *op. cit.*, p. 100. Klemperer ajoute, à propos d'une scène semblable : « aucun d'entre eux n'était nazi, mais ils étaient tous intoxiqués. » V. KLEMPERER, *op. cit.*, p. 137.

Ce genre littéraire décalé, dont le contenu se fixe en un ailleurs qui n'est nulle part, est l'occasion d'un détour qui permet de penser le réel : c'est à partir du non-lieu utopique « qu'un regard neuf peut être jeté sur notre réalité, en laquelle plus rien désormais ne peut être tenu pour acquis »[39]. On pourrait s'attendre à ce que les voix dissidentes qui s'élèvent du sein des régimes totalitaires s'emparent de cette forme de subversion critique pour démasquer les folles prétentions du pouvoir. Or, il

39. « Le champ du possible s'ouvre désormais au-delà de celui du réel. » P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, 1986, p. 232.

n'en est rien. Tout se passe comme si la faculté même d'imaginer d'autres possibles avait été étouffée.

Si, dans les premières années qui suivent la révolution de 1917, les récits utopiques abondent en Union Soviétique, la situation s'inverse radicalement après les Grandes Purges. « Le rêve d'un avenir meilleur ne peut être engendré que par l'insatisfaction du présent. [Or], dans l'URSS de 1937, le passage au socialisme est officiellement achevé : l'utopie est donc devenue réalité, la réalité n'a alors plus besoin d'utopie. […] Tout rêve qui sort du cadre imposé par l'Etat, est anéanti sans pitié, méthodiquement »[40]. Le discours stalinien se situe donc, en quelque sorte, par-delà l'idéologie et l'utopie ; il annule la polarité de ces deux formes de l'imaginaire social.

40. Leonid HELLER, *De la Science-Fiction soviétique. Par delà le dogme, un univers*, Lausanne, Editions de l'Age d'Homme, 1979, pp. 44-45.

Comment inventer une autre société alors que l'écart entre le possible et le réel rendu est inopérant ? Comment l'imagination pourrait-elle s'emparer du langage de manière subversive alors que les mots eux-mêmes sont entièrement vidés de leur substance et soumis à l'arbitraire radical de l'Egocrate ? L'« univers hallucinatoire »[41] du totalitarisme piège, dès avant sa formation, tout essai de débordement par la fiction.

41. A. WAT, « Quelques aperçus sur les rapports entre la littérature et la réalité soviétique », conférence prononcée à Oxford en 1962, citée par J. DEWITTE, *op. cit.*, p. 218.

Reste alors à revenir au lieu même où tout a commencé – à la fêlure entre la fonction de désignation et la puissance de manifestation de la parole – pour rappeler que les mots ne sont pas le monde, et que la dimension référentielle ne peut être innocemment méprisée. C'est ce que font, patiemment, sans préambules ni commentaires, les récits de Varlam Chalamov[42] : restituer un sens aux mots, décrire le quotidien des camps du Goulag, faire le récit du réel, retrouver la langue même des choses.

42. Varlam T. CHALAMOV, *Récits de la Kolyma*, Lagrasse, Verdier, 2003.

Ethique de la parole

Les stratégies du langage totalitaire concourent à consacrer une expression univoque du monde en excluant l'altérité partout où elle vient rappeler la condition brisée de l'humanité – à l'intérieur des langues, entre elles, dans leur rapport à l'homme ainsi qu'à la réalité. L'emprise que les totalitarismes exercent sur les individus par l'intermédiaire des discours, révèle au fond deux menaces qui pèsent à tout instant sur la parole des hommes.

Il faut reconnaître, en premier, la tentation de réduire le multiple à l'un, l'étranger au même, le distinct à l'identique[43]. Maintenir ouvert, dans sa propre parole, un espace pour faire l'épreuve de l'étranger – Paul Ricœur parle d'« hospitalité langagière »[44] – s'avère alors être la première tâche d'une éthique de la parole. Mais on pourra également s'interroger sur la déconcertante facilité avec laquelle il nous est loisible de nous absenter à notre propre parole[45].

La seconde tâche qui nous incombe est par conséquent de garder toujours vif notre pouvoir d'initiative du choix des mots, parmi ceux que la langue nous propose comme autant de possibilités qu'il ne tient qu'à nous de réaliser ou de rejeter. L'acte de parler revêt aussitôt une dimension prophétique : « parole d'un discours qui commence *absolument* dans celui qui le tient et qui va vers un autre *absolument* séparé ». « Parole qui tranche », au sein d'une « civilisation d'aphasiques »[46]. Parole libre, qui se sait vulnérable et prend sur elle de poursuivre jusqu'en ses méandres le travail créateur de la séparation initié au début de la Genèse. « Parole plénière, significative toujours d'une présence »[47]. Parole habitée.

Emmanuel GRANDHAYE

43. On retrouve là le projet illusoire de retour à une situation pré-babélienne : « L'humanité ressemblerait alors à une totalité indivise, elle serait comme un monstre unique qui n'aurait plus personne à qui pouvoir et devoir parler. De toute éternité, elle ne serait plus qu'en sa propre compagnie et, devenue un tel géant d'accord avec lui-même, elle serait vouée pour finir à perdre tout simplement la voix » D. STERNBERGER, « Über die Menschlichkeit der Sprache », *op. cit.*, p. 139.

44. P. RICŒUR, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 19.

45. Hannah Arendt note que, lors de son procès, Adolf Eichmann semblait s'être retiré en deçà des mots qu'il proférait : « Le langage administratif était devenu son langage parce qu'il était réellement incapable de prononcer une seule phrase qui ne fût pas un cliché […]. Il disait toujours la même chose, avec les mêmes mots. » H. ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1065.

46. E. LEVINAS, *op. cit.*, p. 290.

47. Georges GUSDORF, *La parole*, PUF, coll. Quadrige, 2007, p. 121.

Stéphanie ANTHONIOZ

Stéphanie ANTHONIOZ est assyriologue, enseignant-chercheur à la Sorbonne, et membre du Laboratoire des études sémitiques anciennes au Collège de France. Elle enseigne aussi à l'Institut Catholique de Paris.

La ziggurat. Origine et symbole

Si la ziggurat reste un symbole impressionnant tant de l'architecture que de la religion mésopotamienne, il n'en reste pas moins que son origine, sa diversité architecturale et sa fonction précise reste encore l'objet d'un débat scientifique et passionnant.

Origine ou origines de la ziggurat

Traditionnellement, la ziggurat ou « tour à étages » d'époque historique a été considérée comme l'évolution du « temple à terrasse » d'époque préhistorique[1]. Les raisons de cette évolution ont fait l'objet de plusieurs hypothèses dont les deux principales restent l'hypothèse religieuse, comme un symbole de jonction entre le ciel et la terre, et l'hypothèse architecturale de rehaussement face à divers dangers, dont l'inondation n'était pas le moindre. La première, qui semble la plus plausible, est soutenue par la littérature sumérienne qui décrit souvent la tour (comme les temples) telle une « montagne », la montagne symbolisant le pilier qui sépare le ciel et la terre depuis les temps immémoriaux de la création, mais aussi les unit. A l'appui de cette métaphore littéraire s'ajoute l'étymologie akkadienne traditionnelle sur la racine zaqāru signifiant « élever » : la ziggurat s'élèverait vers le ciel. Mais cette étymologie n'est pas certaine et elle soulève divers problèmes de philologie. Ces temples à terrasse sont connus aussi en Syrie. Pourtant, récemment, l'hypothèse nouvelle d'une origine proto-élamite a été proposée au vu des découvertes de la civilisation de Jiroft dans le sud de l'Iran. Cette proposition s'accompagne d'une nouvelle étymologie élamite qui signifierait « élévation de la création (humaine) ».

1. Th.A. BUSINK, « L'origine et l'évolution de la ziggurat babylonienne », *Ex Oriente Lux*, 21, 1969-1970, p. 91-142.

L'archéologie et les preuves du passé

Aucune ziggurat n'a traversé les temps, intacte. Elles ont donc fait l'objet de reconstitutions archéologiques. Mais on peut affirmer leur diversité architecturale : varient et leurs dimensions (de 30 à 60 m de côté et de 40 à 100 m de hauteur) et leur nombre d'étages (de 3 à 7). Leur structure est pourtant identique, ainsi que les matériaux employés : les ziggurats sont constituées d'une superposition de terrasses de taille décroissante, bâties en briques crues parmi lesquelles s'intercalent des nattes de roseaux. Elles peuvent être décorées de briques cuites ornées. Leur plan est carré ou rectangulaire. Enfin, des escaliers monumentaux ou des rampes, soit perpendiculaires à la façade soit longeant le monument, en permettent l'accès, terrasse après terrasse, jusqu'à son sommet.

Vue aérienne de la ziggurat d'Ur

Les ziggurats s'étalent dans l'histoire mésopotamienne depuis l'époque d'Ur III à la fin du IIIe millénaire jusqu'à l'époque néo-babylonienne et même perse. La plus ancienne est celle d'Ur découverte par Wooley[2], c'est aussi la mieux conservée. Datant de la même époque, on connaît des ziggurats dans les villes d'Uruk, Eridu et Nippur. En fait, on peut supposer que chaque grande ville, à si haute époque, avait son sanctuaire et sa ziggurat. À époque paléo-babylonienne, dans la première moitié du IIe millénaire, on connaît les ziggurats de Larsa et Qattara.

Mais la mieux connue et la plus célèbre demeure celle de Babylone, détruite et reconstruite maintes fois, la ziggurat de Babylone n'est autre que la fameuse « tour de Babel » au destin biblique si tragique ! Récemment une équipe scientifique espagnole de l'Université

2. C.L.WOOLEY, « The Ziggurat and its Surroundings », *Ur Excavations* (vol. 5), 1939, New York ; « The Ziggurat of Ur from the Report of the Joint Expedition of the British Museum University Museum to Mesopotamia », *Museum Journal*, 15, 1924, p. 107-114.

de La Corogne a proposé une nouvelle reconstitution sur le témoignage unique de la stèle MS 2063, dite « stèle de la tour de Babel », provenant de la collection Schøyen (Oslo).

Il en résulte un monument plus modeste (66 m de haut contre les 90 traditionnels) et plus harmonieux dans sa composition architecturale. Il est constitué de six terrasses en brique crue revêtue de briques cuites, d'une hauteur totale de 54 m. Au-dessus de la sixième terrasse, il y avait un temple d'une hauteur de 12 m, orné de briques émaillées de couleur bleue. Il s'agissait d'un bâtiment à deux étages, une typologie habituelle dans le monde des temples mésopotamiens. Au rez-de-chaussée était située la salle sacrée de Marduk. L'étage, dont l'organisation demeure inconnue, était probablement réservé aux grands prêtres[3].

Sur le dessin de la stèle outre les sept étages avec le temple haut, on peut voir le roi Nabuchodonosor II (604-562 av. J.-C.). C'est effectivement lui qui poursuivit les travaux de reconstruction entrepris par Nabopolassar. Il porte la couronne conique et tient dans une main son bâton, dans l'autre un rouleau avec les mesures pour la reconstruction de la tour, à moins qu'il ne s'agisse d'un clou de fondation. Le plan en haut montre l'organisation complexe de l'enceinte cultuelle. La présence du roi nous invite à ne pas sous-estimer la fonction royale dans la construction des ziggurats, et donc à nous pencher sur les témoignages qu'ils ont laissés : les inscriptions royales.

Le témoignage des rois et leurs inscriptions royales

Les rois sont nombreux à avoir commémoré la construction ou reconstruction de ziggurats. Or leur témoignage n'est pas sans apporter quelque lumière sur la raison de l'édifice. Le roi Samsu-iluna (1749-1712 av. J.-C.), successeur d'Hammurabi sur le trône de Babylone, célèbre, par exemple, la reconstruction de la ziggurat dans la ville de Sippar. Aussi proclame-t-il avoir « élevé le mur de Sippar comme une grande montagne », avoir « rénové l'Ebabbar », c'est-à-dire le temple dédié au dieu Šamaš (dieu soleil), et « élevé la ziggurat », « chapelle éminente », « la tête comme le ciel », c'est-à-dire son sommet rejoignant et se perdant dans le ciel, et enfin avoir fait « entrer les dieux Šamaš et Aja en leur demeure pure, dans la joie et la jubilation ».

Une telle inscription, qui n'est pas unique en son genre, est très éclairante : elle indique que la ziggurat fait partie d'un complexe cultuel, et qu'elle ne peut être séparée du temple. Elle indique, par ailleurs, en tant que « chapelle éminente », qu'elle existe pour le repos

3. J.-L., MONTERRO-FENELLÓS, « La tour de Babylone, repensée », *Babylone, Catalogue de l'exposition « Babylone », Paris, musée du Louvre, 14 mars-2 juin 2008*, Hazan, p. 229-230.

et la demeure des dieux (ici Šamaš et Aja). Le matériel abondant des inscriptions royales nous apprend ainsi l'existence de nombreuses autres ziggurats dans les villes de Kiš (inscription du même Samsu-iluna), Ninive (inscription de Šamšî-Addu I, 1796-1775 av. J.-C.), Talmušše (inscription de Salmanazar I, 1274-1245 av. J.-C.), ou encore dans les capitales de l'empire assyrien, Aššur (inscription du même Salmanazar I) et Kâr-tukultî-Ninurta (inscription de Tukultî-Ninurta, 1244-1208 av. J.-C.).

Mais, comme pour l'archéologie, c'est encore la tour de Babylone qui est la mieux documentée et la plus célébrée par les inscriptions royales. Ainsi, alors que Babylone avait été violemment détruite en représailles par le roi Sennacherib, Assarhaddon entreprend de reconstruire la ville. Ces travaux furent continués par Aššurbanipal, puis Nabopolassar, et enfin Nabuchodonosor II (celui de la stèle ci-dessus). Nabopolassar (626-605 av. J.-C.) relate sa mission, ses décisions et les travaux dans un long cylindre dont voici un extrait :

« Le Seigneur Marduk me commanda de fonder l'Etemenanki, la ziggurat de Babylone, depuis longtemps délabrée et écroulée, sur la poitrine du monde infernal, (et) de faire rivaliser son sommet avec les cieux. J'ai alors fabriqué houes, marres (et) moules à briques en ivoire et en bois ušu et mesmakanna. J'ai organisé des artisans innombrables (et) la mobilisation de mon pays. (…) J'ai pris les mesures. Les grands dieux ont confirmé l'oracle contemplé. Par l'art des exorcistes et l'intelligence d'Ea et Marduk, j'ai purifié cet endroit. Dans la première base, j'ai placé le document de fondation (…). J'ai construit un temple à l'image de l'Ešarra, dans la joie et la jubilation, comme une montagne. J'ai élevé sa tête pour Marduk, mon Seigneur, comme aux jours anciens, je l'ai décoré (…) »[4].

Symbole entre ciel et terre ?

Si Hérodote décrit la tour de Babylone et raconte le mariage sacré qui s'y célébrait avec les fêtes du Nouvel An, unissant le dieu Marduk (sans doute dans la personne royale) avec une prêtresse[5], en fait, aucun texte babylonien ne permet de confirmer une telle interprétation. Par contre, il est clair d'après les données archéologiques et épigraphiques que la ziggurat fait partie d'un complexe cultuel qui, à Babylone, s'appelle l'Esagil, littéralement « temple au sommet élevé », et comprend la Voie processionnelle, la ziggurat avec son temple haut dit l'Etemenanki, « temple fondement du ciel et de la terre », enfin le temple bas avec toutes les dépendances d'un temple mésopotamien (ateliers, installations commerciales et entrepôts). C'est le temple bas de plain-pied qui est considéré comme la véritable demeure du dieu Marduk, et c'est là que se déroulent les grandes cérémonies religieuses comme le rituel quotidien (voir « Vue de Babylone », Maurice Bardin, Chicago, Oriental

4. F.H. WEISSBACH & F. WETZEL, *Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon Esagila und Etemenanki*, Leipzig : J.C. Hinrichs (WVDOG 59), 1938, p. 41-43.
5. *Histoires* I 178-182.

Institute Museum au nord de la Voie processionnelle on distingue la ziggurat avec son temple haut tandis qu'au sud, le temple bas).

Mais il est vrai que ce complexe liant les différentes structures prenait sens pleinement avec la fête du Nouvel An pendant laquelle les dieux des villes et temples voisins se rendaient en procession à Babylone pour honorer le dieu suprême, roi de tous les dieux. C'est aussi au cours de cette fête qu'en grande procession Marduk et les dieux se rendaient au temple de l'Akîtu pour des célébrations de onze jours et la récitation de l'épopée de la création, l'Enûma eliš : le roi était alors réinvesti de tous ses pouvoirs divins pour l'équilibre cosmique et la prospérité du royaume.

On ne peut donc nier que la tour joue son rôle de « temple fondement du ciel et de la terre » au sein du complexe cultuel impressionnant de l'Esagil et de loin le plus somptueux de la Mésopotamie. Sa fonction cosmique reste donc, comme dans toute la tradition des temples depuis l'époque sumérienne, d'être une « montagne », un lien, un pilier entre deux univers, l'un terrestre, l'autre céleste[6]. Ainsi, dans l'Enûma eliš, alors que le dieu Marduk a séparé, dans son œuvre de création, le ciel et la terre pour que le ciel (sanctuaire de l'Ešarra) soit à l'image de la terre (sanctuaire de l'Apsû), les dieux se proposent de bâtir le sanctuaire de Babylone :

> De l'Esagil, image de l'Apsû, la tête était élevée.
> Ils construisirent (les dieux Anunnaki) la haute ziggurat de l'Apsû
> Et assurèrent une résidence pour Anu, Enlil, Ea et lui-même (Marduk).
> Lui s'installa devant eux en majesté,
> À la base de l'Ešarra, on en voyait les cornes.[7]

Ainsi, à la base de l'Ešarra, c'est-à-dire du ciel, on aperçoit les cornes de l'Etemenanki c'est-à-dire sa tête, son sommet. Et la ziggurat a rejoint le ciel. Temple haut et le temple bas se répondent et répondent aux sanctuaires cosmiques que sont le ciel (Ešarra) et la terre (Apsû). C'est l'équilibre de ces univers, leur fonctionnement dans la réciprocité, qui assure la pérennité de la civilisation. Et le roi, dans son rôle de grand prêtre, reste, seul, médiateur de cette image et ressemblance entre le ciel et la terre !

Stéphanie ANTHONIOZ

6. A.R. GEORGE, « Bond of the Lands : Babylon, the Cosmic Capital », *Die orientalische Stadt : Kontinuität, Wandel, Bruch. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.-10. Mai 1996 in Halle/Salle*, Saarbrücken : SDV, 1997, p. 129 ; *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Winona Lake : Eisenbrauns, 1993.
7. P. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth, Enūma eliš, Cuneiform Text, Transliteration and Sign List with a Translation and a Glossary in French*, Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005, p. 100.

lumière & vie

Chris YOUNÈS est docteur en philosophie et professeur des écoles d'architecture à Paris-La Villette et à Clermont-Ferrand, et responsable scientifique du Gerjau, « Réseau philosophie, architecture, urbain ». Elle a dirigé plusieurs publications d'ouvrages collectifs, dont *Habiter, le propre de l'humain* (La Découverte, 2007).

Chris YOUNÈS

A l'assaut du ciel

C'est vers la fin du XIXe siècle que fut construit le premier immeuble à grande hauteur (40 mètres pour quatre étages), possédant ascenseur et structure métallique dissimulée derrière la pierre de taille et surmontée d'un toit Renaissance. Une nouvelle ère s'amorce, comme un retour de la Tour de Babel, édifiée pour unir le ciel et la terre. Les constructions modernes en hauteur tirent leur nom et leur signification[1] de cet archétype.

1. Cf. l'ouvrage de Thierry PAQUOT, *La folie des hauteurs. Pourquoi s'obstiner à construire des tours*, Paris, Bourin éditeur, 2008.

Plusieurs métaphores ont été lancées. On a parlé de *building skyward* (1883), de *skybuilding* (1883) et de *cloud-scraper* (1887). Mais le nom retenu apparaît en 1889 dans un article du Chicago Tribune, et représente une synthèse des noms déjà évoqués. On appellera ces constructions en hauteur les *skyscraper* (gratte-ciel). Cette dénomination exprimait plus un souhait qu'une réalité, mais elle se voulait également programmatique et prémonitoire. Tout se passe, en effet, comme si les hommes étaient une fois encore repris du désir d'habiter le ciel.

Au début du XXe siècle en France, les appellations sont diverses, désignant les hésitations pour qualifier ces autres formes d'installations humaines. Eugène Hénard parle en 1910 de « phare », Auguste Perret en 1922 de « maison-tour », Le Corbusier plus tard de « village vertical » ou d'« immeuble pilier ». Il explique (en 1931) les enjeux : « Raison d'être du gratte-ciel : décongestionner le centre ville en accroissant la densité pour diminuer les distances. Postulat contradictoire, impératif à

← *Tour « Burj Dubaj »* en construction à Dubaï, la plus haute du monde (hauteur prévue plus de 800 m), agence Skidmore, Owings & Merrill Architectural de Chicago.

l'heure présente, et dont la solution miraculeuse est apportée par le gratte-ciel. » On connaît son célèbre récit de voyage à New York, le conduisant à appeler à « plus de hauteur, de densité du gratte-ciel et d'étendue libre au pied du gratte-ciel »[2]. Plus tard, Rem Koolhaas va prendre le *Dowton athletic club*[3] comme paradigme de la congestion urbaine ultime, décrivant un édifice (toujours existant) qui combine à la verticale piscine, club de boxe, gymnases, vestiaires, bars, etc.

2. LE CORBUSIER, *Quand les cathédrales étaient blanches. Voyage au pays des timides*, Plon, 1937.

3. Rem KOOLHAAS, *New York Délire : un manifeste rétroactif pour Manhattan* (*Delirious New York. A Retroactive Manifesto for Manhattan,* [1978]), 010 Publishers, Rotterdata, 1994, pp. 152-159.

Ces nouvelles « flèches » tournées vers les sommets se mettent à donner un air surréaliste et mythique au paysage urbain. Jurant avec l'horizontalité classique de la ville, elles semblent susciter le vertige à l'intérieur comme à l'extérieur. Aussi bien leur habitant que leur spectateur y voit une sorte d'ascension de la ville. Un autre monde s'ouvre donc avec la tour où tout est fait autrement, en verticalité : un peu comme si la terre se dérobait avec ces espaces chimériques, comme si leur masse corporelle diminuait d'autant qu'ils se rapprochaient des cieux.

Cette idée est doublement réalisée par le lieu de naissance et le projet qui a présidé aux destinées des gratte-ciel. En effet, c'est dans une ville aussi riche et surprenante que le fut Chicago qu'elles sont nées ; une ville qui paraît s'être coupée de la terre, du monde agricole, du « vieux monde » et de ses valeurs, pour tendre vers une autre strate, où tout serait vécu et perçu différemment. Ce qui renforce encore le caractère fantastique de ce nouvel art architectural, c'est que la ville s'y est adonnée après le gigantesque incendie de 1871 qui l'avait ravagée. Comme si, avec elle, l'homme renaissait de ses cendres et de son histoire, se transformant de terrestre qu'il était en être aérien et spatial. Louis Sullivan décrit ce nouveau-né de l'architecture comme « une chose fière et altière, qui semble s'élever dans les hauteurs par la simple merveille de n'être qu'une, de haut en bas, sans la moindre dissonance ». *Le Seagram Building* de Mies van der Rohe reste à ce propos exemplaire.

Ces nouvelles flèches tournées vers les sommets se mettent à donner un air surréaliste et mythique au paysage urbain.

Avec le gratte-ciel, il s'agit d'une création architecturale qui, s'appuyant sur les miracles de la technologie moderne, dépassant les styles en vigueur (néoclassique et néogothique) et inventant le sien propre, réalise pleinement le rêve inachevé des

hommes de la plaine de Shinéar dont se sentait proche Diderot un siècle plus tôt, considérant que comme eux, « nous connaissons la distance infinie qu'il y a de la terre aux cieux, et nous ne laissons pas que d'élever la tour »[4]. Mais si leur tour marquait les degrés, les niveaux et les étages (de nombre assez modeste, puisqu'elle n'en avait apparemment pas plus de sept), la tour moderne donne l'impression de jaillir directement et subitement d'on ne sait où pour s'élancer d'un bond vers le ciel.

4. DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, [1753], Flammarion, 2005, pp. 182-183.

C'est un tout qui s'impose comme tel, qui se fait valoir par son unité, défiant le temps en en annulant les traces et les effets. Arrêter le temps, « suspendre son vol », s'arrêter. Tel fut le rêve de beaucoup de poètes et peuplades. Tel fut ainsi celui des habitants de Shinéar qui « se déplaçaient à l'Orient » et qui, ayant rencontré la plaine, se dirent entre eux : « Faisons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux ! Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur la terre ! » (Gn 11,4). Une ville, une tour et un « nom », voilà les conditions de la fixité, de la citadinité.

La tour moderne est-elle le dernier barrage contre le nomadisme ? A coup sûr, elle est la marque du capitalisme triomphant. A New York, et plus précisément dans l'île de Manhattan, lieu d'un trafic mondial en raison de son port et d'une convergence de migrations humaines ainsi que d'une spéculation foncière exorbitante, la terre devenue trop exiguë ne peut que déborder sur le ciel. Cette île constitue un milieu urbain, et n'édifie pas seulement des objets solitaires. Il s'agit d'une ville-tour comme Chicago et aujourd'hui Hong Kong ou Mexico.

Starret & Van Fleck, *Downtown Athletic Club,* 1930, New-York

Les lois et les règlements éclatent sous la pression d'une course vers le soleil et l'air, mais aussi et surtout vers une accumulation de profit. En même temps que valeur utilitaire, ce type de bâtir se fait valoir comme signe d'une certaine opulence et d'un certain mode de vie. Plus il s'élève, plus il gagne en prestige. Le monde des affaires forge de la sorte un nouveau paysage, un nouveau modèle d'urbanisme qui traduit l'intensité d'une activité économique. Dès les années 1920, Earl Schultz faisait remarquer que les premiers gratte-ciel étaient conçus comme de véritables « panneaux publicitaires » au profit de leurs propriétaires, signes apparents de la réussite et de la modernité.

Devenue symbole de richesse, la tour continue de gagner en gigantisme et en attrait dans tous les continents, quand bien même les tours jumelles du *World Trade Center* ont été le 11 septembre 2001 la cible d'avions-suicide et que la tour apocalyptique hante les imaginaires. C'est comme s'il suffisait de l'importer pour importer avec elle le confort, le bien-être et la prospérité.

Ludwig Mies van der Rohe et Philip Johnson, *Seagram Building,* 1954-1958,

Ainsi la Chine n'a pas tardé à céder à cette fascination, comme si elle voulait envoyer par là le signal de son insertion dans le capitalisme mondial. Shanghai compterait aujourd'hui plus de 7 000 tours qui donnent à cette ville un autre visage, entraînant des déplacements de population vers les faubourgs périphériques ou les villages voisins, et provoquant un affaissement continu du sol qui se rapproche tous les ans un peu plus du niveau de la mer. Dans ce nouveau contexte, un masque tombe et les paradoxes apparaissent au grand jour. De moyen de concentration à Manhattan, occultant la dispersion qu'elle sème à distance et dans les lointains, la tour devient à Shanghai l'instrument d'éparpillement et de dispersion directe des populations locales et avoisinantes.

L'architecte Zhuo Jian, qui enseigne à l'université de Tongji, décrit[5] comment une lutte est en cours entre les nouveaux occupants que sont ces tours-mastodontes, qui gagnent de plus en plus de terrain jusqu'à envahir le centre historique, et la « ville basse » qui tente de résister. Ce contraste urbain témoigne en profondeur du conflit entre deux cultures et deux populations : celle qui s'attache à la terre, au propre comme au figuré, et celle qui a opté avec la valeur de l'argent pour une course effrénée dans le circuit de la mondialisation financière. L'enjeu est à la fois économique et politique. Il reste suspendu à l'avenir de la Chine qui, ayant été pendant des années et encore plus depuis la chute de l'URSS soumise à une forte pression internationale, développe désormais la politique d'une « puissance mondiale ».

5. Dans le dossier de la revue *Urbanisme* consacré aux tours, n° 354, mai-juin 2007.

La prolifération sans précédent des tours de plus de 100 mètres s'accélère, prenant aussi la forme d'une escalade entre pays ou entre investisseurs. Un cas particulièrement représentatif de cette folie argentée des hauteurs semble être celui des tours de Dubaï aux Émirats Arabes Unis. C'est là un exemple de la démesure aussi bien sur le plan du symbole que sur celui de la réalité. Ainsi le projet en cours de réalisation depuis 2004,

Burj Dubaï, qui a été annoncé comme devant être achevé en août 2009, apparaît comme un défi, une « tour dans le désert » ou un « château dans le sable » (l'arabe *Burj* signifie aussi bien une tour qu'un château).

Dans ce pays de peuplades errantes depuis des millénaires, traînant leurs maigres troupeaux à la recherche d'eau et de pâturage, faisant et défaisant chaque jour leurs tentes, voici que, brusquement, se dresse la tour dite la plus haute (plus de 800 m), la plus volumineuse (162 étages), la plus spacieuse quant à sa superficie (²) et la plus coûteuse (1.200.000.000 $) du monde. Une fois achevé, cet ouvrage devrait avoir absorbé environ 330.000 m³ de béton armé, 39.000 tonnes de poutres en acier, 142.000 m² de verre et 22 millions d'heures de travail. C'est à croire qu'il s'agit là d'une habitation pour toute la population de ce petit pays : d'ailleurs, une anecdote court dans les pays arabes qui, par un subtil jeu de mots, convertit le mot *Imârât* (Émirats) en *'imârât* (immeubles).

On a affaire à un artifice total, non seulement au sens d'artefact, mais au sens d'artifice économique et architectural.

On a affaire, dans ce cas, à un artifice total, non seulement au sens d'artefact ou ouvrage produit par la main de l'homme, mais au sens d'artifice économique et architectural. La tour, qui est un objet cher en substance, en énergie, en exploitation et en construction, est un objet de luxe. Or nous voilà en présence d'un petit pays désertique au passé moyenâgeux, aux structures économiques et sociales d'une précarité séculaire, et qui importe le signe le plus ostentatoire de la richesse et de la puissance. Est-ce là un miracle comme aiment à le déclarer certains économistes ? Certes, malheureusement, puisqu'il s'agit bien ici du miracle que fait l'alliance du pétrole et du dollar !

Un indice est cependant à retenir qui illustre les conditions d'épuisement liées à cette gigantesque réalisation : les conditions de travail de ceux qui l'exécutent. En 2008, chaque jour, autour de 5 000 personnes (ingénieurs, ouvriers, spécialistes en divers métiers) s'activaient dans le chantier, à une température atteignant les 45 °C à l'ombre. La presse rapporte, à titre d'exemple, que le salaire d'un charpentier qualifié était de 7,60 $ (5,50 €) et celui d'un ouvrier moyen de 4 $ (2,85 €) par jour. De là les émeutes qui ont secoué le pays en 2006 et qui ont provoqué des dégâts humains et matériels considérables.

Voici la boucle bouclée : la tour qui avait pour motif de barrer la route à la dispersion en provoque de plus violentes en son sein même. Pour ceux qui savent lire les symboles, il y a là une profonde leçon à méditer. D'ailleurs, sous l'effet de la crise économique qui secoue les sociétés à l'automne 2008, de nombreux chantiers de gratte-ciel sont stoppés, notamment la construction du plus haut immeuble d'Amérique Latine, le *Costanera Center*, de 70 étages et 300 mètres de haut à Santiago du Chili, ainsi que les gratte-ciel censés battre le record de hauteur en Europe (Tour de Russie à Moscou, 612 m) et En Amérique du Nord (Tour Spire à Chicago, 610 m). Il en est de même à la Défense (Paris) de la Tour Signal de Jean Nouvel qui, avec ses 300 mètres de haut, en a une centaine de plus que les tours voisines.

Est-il possible de transformer l'homme, cet animal terrestre, et de le faire vivre dans les cieux ?

R. Barthes disait à propos de la tour Eiffel que « la tour attire le sens comme un paratonnerre la foudre ». Il semble que la tour en architecture déclenche plutôt la polémique et le débat. En plein cœur du désert d'Arizona, Paolo Soleri utilise le concept d'arcologie – l'architecture au service de l'écologie – pour nommer son « hyperbuilding » qui se présente comme un nouveau concept de ville verticale destinée à héberger à terme 5 000 personnes réparties dans 25 modules, et qui lui apparaît préfigurer l'avenir de la ville.

Mais le débat qui se déroule à propos de l'implantation de tours à Paris est a contrario particulièrement significatif de la fascination ou du rejet qu'elles exercent. Au-delà de la stigmatisation négative du nombre d'entre elles, depuis celle de Montparnasse jusqu'à celles de maintes cités des années 60, avec la trilogie des tours, des barres et des dalles comme symboles de ville froide, impersonnelle, malsaine, elles sont jugées par certains comme anti-écologiques et accusées d'être à même de défigurer Paris. D'autres voix se font entendre au contraire qui insistent sur les propriétés d'une génération d'un nouveau type de tours écologiques ouvrant des possibles quant à la densité, la compacité, et la mixité fonctionnelle, s'intégrant au sol de la ville et à l'environnement, telle la tour de Thom Mayne qui devrait se construire à la Défense.

Que faut-il en conclure ? Il est certain que la construction en hauteur, tel l'immeuble haussmannien, a façonné d'autres formes de ville et d'urbanité. Toutefois, plus ces immeubles se mettent à prendre de l'altitude, plus des problèmes se manifestent, qu'il importe de ne pas ignorer. Une panne d'ascenseur, un incendie qui se déclare, un malade à transporter en civière et d'autres occurrences de la vie quotidienne ont vite montré les limites et les inconvénients de cette vie dans l'espace, qui se trouvent multipliés par le nombre d'étages. On ne peut méconnaître la mécanisation de la vie dans ces hauteurs, où l'on est obligé de recourir à des machines de plus en plus puissantes et de plus en plus nombreuses pour assurer des opérations aussi simples que l'aération de l'intérieur ou les déplacements domestiques.

Par ailleurs, son caractère d'enclave résidentielle sécuritaire ne « fait pas société » puisqu'elle impose une urbanité sélective et discriminante. Le « Lake shore drive » (célèbre projet de Mies van der Rohe, terminé en 1951 sur les rives du lac à Chicago) n'est pas un immeuble de logement social, faut-il le rappeler. Le témoignage de Masami Takayama[6] en 1992 est d'autre part troublant quant à l'expérience vécue un jour de vent, avec la forte impression d'être sur un navire de croisière en pleine mer ! Le coût est élevé de ce type d'habitat, en argent, énergie, etc., mais aussi ses conséquences citadines et anthropologiques en question.

Est-il possible de transformer l'homme, cet animal terrestre, en un « animal aérien » pour parler comme Aristote, et de le faire vivre dans les cieux ? Comment lui donner des ailes pour escalader tant de hauteur ? La tour est-elle en train de changer la « nature humaine » et la condition urbaine, ou est-elle condamnée à représenter la nouvelle mesure d'une démesure mégalomane et d'une iniquité insoutenable ?

Chris YOUNES

6. Cité in *Lake Shore Drive Apartments*, Werner BLASER, éd. Birkhaüser : « Our next experience came on a windy day. The building was swaying, water in the toilet was dancing, and the vertical blinds were swinging in pendulum motion together like a chorus line. I felt like we were on a cruise ship ».

lumière & vie

Gustave Doré (1832-1883), *Babel,* in *La Sainte Bible*, 1866.

Rémy VALLEJO

Rémy VALLEJO est dominicain, et membre de l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans à l'université de Strasbourg. Historien de l'art, il dirige depuis 2006 le « Rhin mystique », un programme de valorisation du patrimoine spirituel de l'Alsace et des deux rives du Rhin.

Représentations et emblème de la Tour de Babel

Depuis le Moyen Âge, le mythe de la Tour de Babel est illustré par une série d'images, dont la plus emblématique est, contre toute attente, une gravure sur bois du XVIe siècle qui apparaît à plusieurs reprises dans la Cosmographie de Sébastien Munster. Par sa sécheresse, elle évacue le rêve architectural des enlumineurs, graveurs et peintres que Pieter Brueghel l'Ancien (1525-1569) a magnifié dans une œuvre qui confine au vertige. De plus, dépouillée de toutes les références aux vestiges de la Rome antique qui, dans nombre de placards protestants du XVIe sont autant de charges anti-papistes, cette gravure sur bois est un signe universel. Loin de toutes les reconstitutions historicisantes des veduti baroques et des panoramas romantiques qui cherchent à rendre tangible la réalité des siècles passés, la gravure de la Cosmographie est quasiment un emblème. Ainsi, par son utilisation, tel un poncif, elle devient un avertissement incessant contre le leurre qui détourne l'homme de l'Alliance.

Babel et l'art de bâtir au Moyen Âge

Contrairement à l'Arche de Noé qui, en Genèse 6-9 est une figure de l'Alliance, la Tour de Babel, évoquée en Genèse 11, est une figure de la chute et de l'errance. C'est d'ailleurs ce que confirme une enluminure du Psautier de Munich qui, au XIIIe siècle, oppose la construction de la Tour de Babel faite de main d'homme à celle de l'Arche de Noé dont les mesures ne sont dictées que par Dieu. La Tour de Babel apparaît donc tardivement dans l'art chrétien, qui en ses origines s'attache essentiellement à représenter les figures du salut.

Au cours du Moyen Âge, lorsqu'elle n'est pas opposée typologiquement à l'Arche de Noé, la Tour de Babel est essentiellement le miroir de l'art du bâtisseur. Dans les fresques de Saint-Savin-sur-Gartempe et les miniatures de l'*Hortus deliciarum* de Herrade du Hohenburg au XIIe siècle, comme dans les miniatures du Livre d'Heures du duc de Bedford au XVe siècle, le mythe biblique se réduit à la description d'un chantier, avec ses tailleurs de pierre, ses échafaudages et ses machines qui, telle la roue élévatrice, attestent les progrès techniques des chantiers médiévaux aux époques romanes et gothiques. L'apparition de Dieu ou de ses anges au sommet, qui interpellent, chassent et dispersent les ouvriers,

ne bouleverse pas cette thématique que vient renforcer par ailleurs la présence du géant Nemroth qui, selon une légende recueillie par le *Speculum humanae Salvationis*, dirige la construction de la « Tour de Babylone ». La plus saisissante image de ce chantier dirigé par Nemroth est offerte par Pieter Brueghel (1525-1569) qui, dans une surenchère de détails, transforme la tour en véritable dédale fiché entre ciel et terre.

Babel et la polémique au temps de la Réforme

Au XVIe siècle, dans les milieux inspirés par la polémique suscitée par la Réforme, Babylone n'est plus seulement la cité des lointaines contrées arrosées par l'Euphrate, mais la grande prostituée dénoncée par le Livre de l'Apocalypse. Rome est à nouveau stigmatisée, non plus comme l'Urbs des Césars persécuteurs des disciples de Jésus-Christ, mais comme la cité du souverain pontife jaloux de son pouvoir au sein de la chrétienté. Dans les milieux protestants, la Tour de Babel devient donc une violente charge antipapiste.

Ainsi, lorsque le pape Jules II cherche à ressusciter la grandeur de la Rome antique dans un chantier qui pare le palais du Vatican, les églises de pèlerinage et la basilique Saint-Pierre, du caractère auguste des temples païens, un grand nombre de graveurs protestants, pour la plupart germaniques et flamands, représentent Babylone et sa tour en exacerbant les traits de cet urbanisme romain. Ainsi, dans une gravure de Cornelis Antonisz (1499-1553), la Tour de Babel, dont chaque étage s'apparente au Colisée, est violemment frappée par la colère divine et s'écroule au milieu d'un champ de ruines romaines. La Tour de Babel devient ainsi la figure d'une chute. Emportée par la dénonciation des indulgences et du pouvoir pontifical, la ruine de Babel, telle une prophétie, est donc une charge lancée contre Rome, le souverain pontife et sa cour. Cependant, au-delà de la polémique, les traits de ces illustrations de Cornelis Antonisz se perpétuent jusqu'au XVIIe siècle dans les ateliers de graveurs d'Anvers et d'Augsbourg. La représentation de la Tour de Babel ne se caractérise donc plus par un chantier de construction, mais par l'anéantissement total et effrayant d'un édifice démesuré.

La démesure des arts baroque et romantiques

Inspirées par les récits des historiens grecs, les relations de pèlerinages en Terre Sainte et les premières investigations de l'archéologie biblique en Orient, les veduti baroques et les panoramas romantiques cherchent à rendre tangible une réalité historique. Pendant tout le Moyen Âge, la représentation de la Tour de Babel, soit sous la forme d'une tour à étage se rétrécissant progressivement vers le haut, soit sous la forme d'une tour carrée ou circulaire avec rampe hélicoïdale, est un miroir. Elle est directement inspirée par les cathédrales d'Occident ou par les bâtiments contemplés par les négociants ou les pèlerins lors de leurs pérégrinations au Proche-Orient, comme le minaret de la mosquée Ibn Tulun construite au Xe siècle au Caire.

À partir du XVIIe, la représentation de la Tour de Babel devient une leçon d'histoire. Édité en 1679 à Amsterdam, Le Turris Babel du Jésuite Athanase Kircher (1601-1680), est le tout premier ouvrage à envisager la Tour de Babel à l'aune de données archéologiques ou documentaires. Soucieux d'authenticité, Athanase Kircher se réfère aux descriptions de l'antique ville de Babylone par les historiens grecs Hérodote, Strabon et Diodore de Sicile. Cependant, d'esprit fantasque, le jésuite décrit un édifice dont l'ordonnance et la démesure consonent parfaitement avec la fièvre imaginative et théâtrale des gravures de Piranèse (1720-1778). Héritier de cette imagination fertile qui le détourne de son dessein scientifique initial, le graveur parisien Antoine Boudet illustre en 1767 une Sainte Bible dont la Tour de Babel, déjà proche des reconstitutions du XIXe et XXe siècle, annonce par son gigantisme les utopies de Nicolas Ledoux (1736-1806) et Étienne Louis Boullée (1728-1799).

Finalement, déjà emportée par l'élan du romantisme, la leçon d'histoire du siècle de Diderot et d'Alembert inaugure bien malgré lui les grands panoramas de Gustave Doré (1832-1883) et les étonnantes scènes babyloniennes du cinéaste David Wark Griffith (1875-1948). Dans « Intolérance », chef d'œuvre du cinéma muet réalisé en 1916, Babylone, Babel et sa Tour y représentent la démesure, sublime, fascinante et destructive, que nulle leçon d'histoire ne pourra jamais offrir, mais que le récit biblique laisse pressentir.

La leçon de l'archéologie biblique

Depuis la fin du XIXe siècle, grâce à l'archéologie mésopotamienne, la Tour de Babel est envisagée à l'aune de la ziggourat mésopotamienne. Il s'agit d'un bâtiment de briques fait d'un étagement de massifs tronconiques dont le dernier est accessible grâce à plusieurs rampes d'accès et escaliers. La ziggourat n'est pas un temple où réside la divinité mais une « porte de communication entre le ciel et la terre » grâce à laquelle les concitoyens d'une antique ville de Mésopotamie font descendre leur dieu au milieu d'eux pour leur assurer pérennité et prospérité.

Selon le texte de Genèse 11, les habitants de Babel construisent une tour pour se faire un nom. En réalité, ils tentent de mettre la main sur Dieu qui, réduit à l'état de divinité, devient ainsi leur otage. Le récit de Genèse 11 est donc la répétition du récit de Genèse 3 quand Dieu devient une proie à saisir au gré du désir de l'homme d'être « comme des dieux ». Le récit de la Tour de Babel stigmatise une « figure de l'errance » corrigée par la « figure d'Alliance » de Genèse 12, lorsque Abram est appelé à sortir de sa cité et de lui-même, pour aller à la rencontre de celui qui, redevenu son « hôte » et non plus son « otage », lui donne enfin son « nom » d'Abraham, père d'une multitude. La leçon de l'archéologie contemporaine et la plus juste représentation de Babel, qui lui est inhérente, offrent donc de mieux comprendre le texte biblique, mais aussi de saisir la signification de la Tour emblématique de la Cosmographie de Sébastien Munster.

Rémy VALLEJO

Une Tour de Babel emblématique

Éditée pour la première fois à Bâle en 1544, avant plusieurs éditions successives jusqu'en 1577, la Cosmographie de Sébastien Munster est une histoire du monde, des peuples et des nations depuis les six premiers jours de la création jusqu'au XVIe siècle. Cet ouvrage est une version considérablement augmentée de la « Chronique du Monde » de Hartmann Schedel (1440-1514) éditée à Nuremberg en 1493 et à laquelle travaille le jeune Albrecht Dürer (1471-1528). C'est d'ailleurs aux illustrations de cette « Weltkronick »que se réfèrent les graveurs qui travaillent au livre de Sébastien Munster. Dans la Cosmographie, comme dans ce qu'on appelle communément la « Chronique de Nuremberg », la Tour de Babel est une tour fortifiée à trois étages au pied de laquelle travaillent des ouvriers occupés au maniement d'une roue et d'une grue. Dans la « Weltkronick », cette représentation d'un simple chantier est réservée à l'histoire biblique de Babel. En revanche, dans la Cosmographie, elle renvoie non seulement à Babylone en Chaldée, mais aussi à de nombreux édifices publics et religieux évoqués dans les chapitres consacrés aux grandes villes du Saint-Empire germanique et des royau-

Babylonia vnnd Chalden. Cap. xliij.

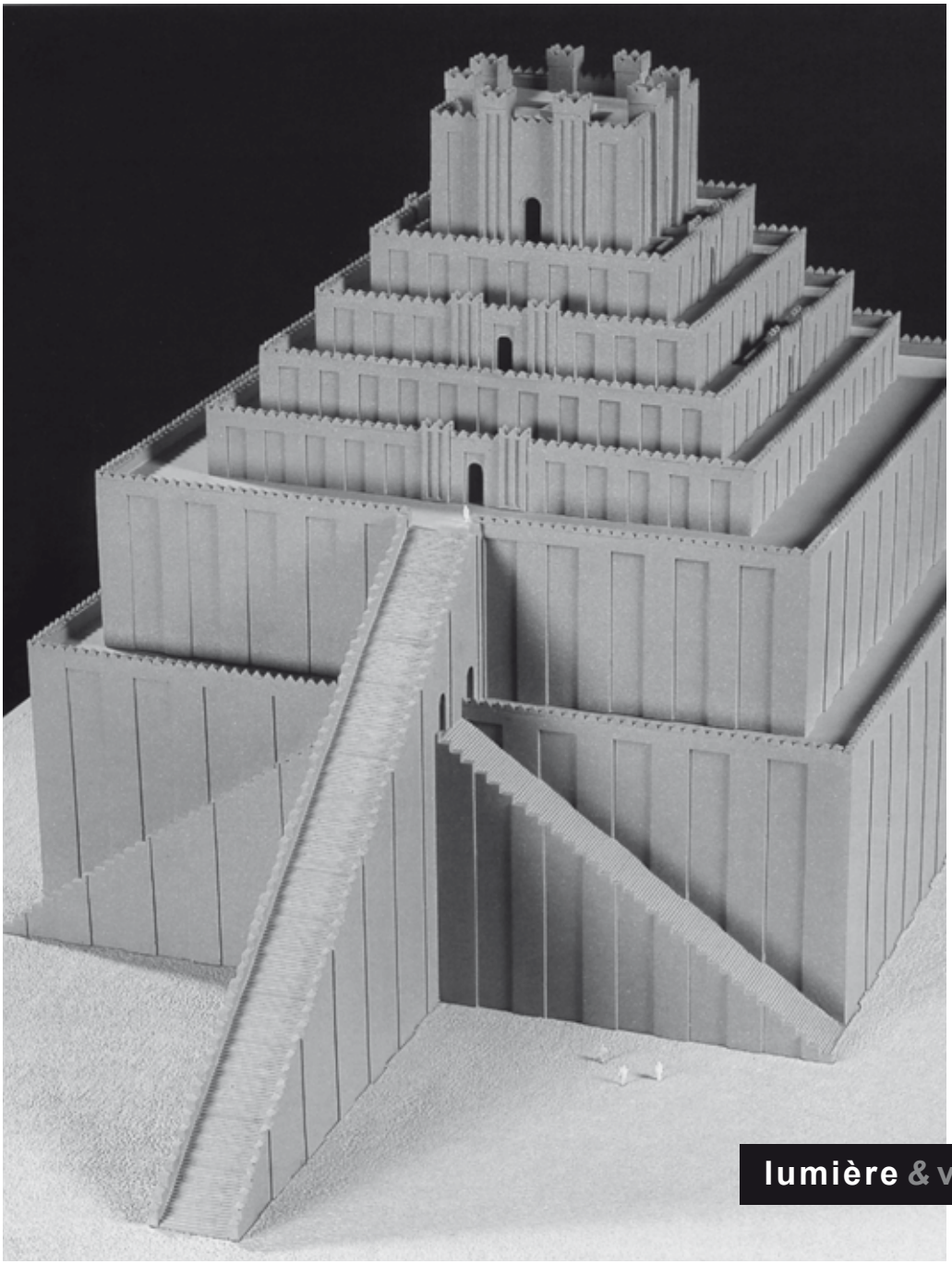
BEy dem Wasser Tigris / in diesem Lande / haben nach dem Sündfluß die Kinder Adam angefangen zu bawen ein Statt vnnd Thurn / den sie auch vnderstunden auffzuführen biß in Himmel: aber Gott brach jhnen jhr fürnemmen / vnnd zertheilt die einige Sprach so auff Erdtrich darumal war / in viel Sprachen / macht sie alle zu schanden vnd spott / darumb auch dasselbig Ort Babel dz ist / zertheilung vnd vermischung ward genannt: dann es wurden die Menschen außgetheilt auff das gantz Erdtrich / vnnd zog ein jegliche Rott die einer Sprach waren / in ein besunder Land. Die in Babylonia bleiben / die bezwang Nimrot vnder sich / vñ fieng an ein Königreich. Nach jhm Regiert sein Sohn Belus / vnd nach jhm Ninus / der wolt sich nicht lassen begnügen mit seinem Königreich / sonder greiff weiter vmb sich / vñ vnderstund jhm vnderthenig zu machen auch andere vmbligende Herrschafften / vñ wäret dieselbige Monarchia 1234. jar / darnach ward sie getheilt in zwo Herrschafften / in Babyloniam / Media vñ Persia / vñ stund diese theilung 304. jar. Darnach vnd Cyro vñ Dario ward widerumb ein Monarchen / die stund 191. jar / biß zu dem Grossen Alexander / der vertrieb die Herrschafft vnder die Griechen / vnnd stund bey jhm 495. jar. Die andern so auch von diesen Monarchien schreiben / stimmen nicht gleich zu in der zahl der jaren / das wöllen wir nicht gnaw außrecken. Es seyen auch etlich den ersten König in Babylonia Belum / auff dem kam sein Sohn Ninus / vñ war also ehrgeisig / daß er gern Herr were worden vber dz gantz Erdtrich / darumb er anfieng Blutvergiessen vñ Krieg führen / biß er gantz Asiam vnd sich bracht / vñ setzt das Lande Assoriam das Haupt seines gantzen Keyserthumbs. Vnnd als diesem Nino sein Vatter Belus gestarb / macht er jhm selbs ein Trost / vnnd ließ jhm ein Bildtnuß machen wie sein Vatter Belus war gewesen / vñ verehret auch dasselbig Bilde also vast / daß die Vbelthäter frey waren wann sie zu der Bildtnuß flohen. Vnnd da hat ein anfang genommen die Abgötterey. In dieser gegenhart sind drey namhafftige Stett von den Alten erbawen worden / nemlich Ninus / welche die Heylig Gescheifft nennt Niniuen / auff das Wasser Tigris / auff die seiten da Assoria ligt / vnnd fuhret ein Mawr darumb / die war 100. Schuch hoch / vnnd so breit daß drey Wägen neben einander darauff gehn mochten. Er richtet auch auff 1500. Thürn / die giengen 100. Schuch hoch vber die Mawr in die höhe. Diesen Ninum nennen die andern Assur. Von der grösse dieser Statt findest du geschriben im Propheten Jona.

Sébastien Munster (1489-1552), → *Cosmographie,* 1544, Couvent des Dominicains de Strasbourg

mes d'Europe, d'Asie, d'Afrique et des Amériques. Si le dessin ne présente guère d'intérêt, son utilisation révèle incidemment un sens profond. En effet, répétitive, pour des raisons pratiques et principalement économiques, son utilisation finit par devenir lourde de sens par l'impact visuel qu'elle suscite d'un chapitre à l'autre de l'ouvrage. En effet, dans un siècle où les princes, les nobles, les corporations et le clergé se font un nom au gré d'un beffroi ou d'une flèche qu'ils élèvent dans le ciel de leur cité, cette répétition représente une mise en garde contre toutes les initiatives politiques et religieuses qui se confondraient avec les folles prétentions du géant Nemroth. Tel un emblème, la Tour de Babel de la Cosmographie de Sébastien Munster constitue donc un avertissement incessant contre toute initiative qui détournerait l'homme et sa cité de l'Alliance que Dieu lui offre.

Au cours des siècles, avec des tonalités différentes, la représentation de la Tour de Babel demeure la dénonciation de toute volonté humaine qui dans ses desseins risquerait de se fourvoyer dans une œuvre où Dieu deviendrait l'otage d'un désir de toute puissance. Ce n'est donc pas principalement le mystère de la division des langues qu'illustre l'iconographie chrétienne de la Tour de Babel, mais le respect de l'hôte intérieur de la Cité de Dieu augustinienne qui demeure le seul habilité à poser la clef de voûte du plus noble édifice fait de main d'homme en ce monde. Dans un XVIe siècle déchiré par les questions civiles, nationales et religieuses, et par delà le particularisme de la polémique antipapiste, c'est bien ce que pourrait laisser entendre l'utilisation emblématique de la Tour de Babel dans la Cosmographie de Sébastien Munster.

← **Pieter Brueghel l'Ancien** (1525-1569), La Tour de Babel, 1563, Kunsthistorisches Museum de Vienne



Ephrem Azar, dominicain irakien, appartient à l'Église syriaque. Il est docteur en histoire et en théologie.

Ephrem AZAR

Babylone et son héritage chrétien

Babylone, en français ; Babel, en langue sémitique. Les auteurs et historiens arabes disent que ce mot signifie « pays de laine ». Mais en Akkadien, « Bab Ili » veut dire « la porte de dieu » ou « la cité de dieu ». La Bible et les Pères de l'Eglise, partant du mythe de la Tour de Babel (Gn 11) ont donné une autre signification, ils ont traduit Babel « la confusion ». Pour un irakien, Babel est plus qu'un magnifique site archéologique. Ce nom symbolise leur fierté nationale et culturelle dont les racines s'étendent aussi loin que les débuts de l'Histoire.

Que reste-t-il de Babylone ?

Tout comme le passé préislamique de l'Irak, Babylone n'a pas fait l'objet de récupération politique avant la prise du pouvoir par Saddam Hussein. Durant la guerre avec l'Iran, Saddam a fait des investissements colossaux pour restaurer les sites archéologiques, mais aussi les monuments religieux, musulmans et chrétiens. Pour ranimer le souffle nationaliste face à l'Iran des Perses, Saddam a voulu ressusciter le passé glorieux de ses prédécesseurs Nabuchodonosor et Hammourabi. Il avait fait reconstruire les fondations de plusieurs temples et les murs du palais d'Alexandre. Sans oublier un nouveau théâtre à l'entrée du site où se déroulait, tous les ans jusqu'à sa chute, le Festival de Babylone.

← *Ziggourrat de Babylone Etemenanki,* maquette de HELLMANN, d'après les travaux de Hansjörg Schmid et la description de la « tablette de l'Esagil », Vorderasitisches Museum, Berlin.

Avec les militaires américains, le site de Babylone a été endommagé à de multiples reprises. Les dégradations du site de Babylone sont liées à une occupation barbare, ignorant tout de la civilisation du peuple irakien. L'armée américaine a fait de Babylone une base militaire, comprenant notamment un héliport militaire et un parking pour chars d'assaut, appelé « Camp Alpha », et cette fois-ci c'est la dévastation totale. Certains édifices ont été endommagés, du fait de la présence de véhicules militaires, d'une population conséquente, et surtout d'importants travaux de terrassement, des tranchées creusées sur des sites archéologiques, etc. Les dégradations n'ont cessé d'empirer après la remise du site aux polonais, puis entre les mains de la milice chiite. Certains vestiges ont été enlevés, sans doute pour être revendus sur le marché des antiquités qui est en plein essor depuis mars 2003[1].

1. Cf. la déclaration d'Abdel-Amir Hamdani, archéologue irakien à Nasiriyya (sud de l'Iraq, près d'Ur) : « Ce que nous voyons est un désastre. Tout ce pillage et la dévastation se passent devant nos yeux et nous sommes impuissants pour réagir » (J.E.Curtis, Report on meeting at Babylone 11-13 december 2004, British Museum, 2004) ; lire aussi *Le Monde* du16 août 2007.

L'héritage biblique et chrétien de Babylone

Se limiter aux vestiges et au site enfoui sous le sol irakien serait s'intéresser à une lettre morte. Il faudrait parler des Ecritures vivantes, telle que le Talmud de Babylone, ce patrimoine des juifs qui est un témoin bien plus vivant que les briques et les palais. Le Talmud et la Bible nous parle des juifs qui ont vécu en exil, tel Ezéchiel que la tradition syriaque appelle « fils de la déportation » et dont la tombe se trouve à « Al-kafal », près de la ville sainte chiite de Najaf[2]. De même, nous y vénérons Daniel, et Jonas avec sa source et son mausolée à Ninive. Les chrétiens d'Irak considèrent avec fierté la Mésopotamie comme une terre sacrée, la terre des prophètes. Nos églises reçurent cet héritage biblique et ont la mission de le transmettre à leurs enfants.

2. Najaf est la première ville sainte des chiites où se trouve le mausolée d'Ali, gendre du prophète Mahomet. Après l'invasion américaine, on vient de construire à Najaf un aéroport. Des pèlerins juifs d'Israël et d'ailleurs font le pèlerinage à Al-Kafal, faubourg de Najaf où selon la tradition juive que c'est là qu'Ezéchiel fut enterré.

Cependant, depuis la fondation de l'état d'Israël, on a hésité à réciter des psaumes et des passages des prophètes qui dénigraient l'orgueil de cette ville. « Fille de Babel, qui dois périr, heureux qui te revaudra les maux que tu nous valus, heureux qui saisira et brisera tes petits contre le roc » (Ps 137, 8-9). On lisait ces passages comme une propagande sioniste contre les arabes.

Certes, l'héritage religieux chrétien de Babel revient à l'église assyro-chaldéenne, église majoritaire. Le ralliement d'une partie de l'église appelée jadis « Eglise de Perse et d'Orient » à l'église catholique au XVIème-XVIIème siècle prit

le nom d'église chaldéenne. En s'appropriant cette appellation, cette église reconnaît l'héritage de la langue araméenne des habitants de Chaldée et se considère porteuse du flambeau babylonien et assyrien. Le siège patriarcal chaldéen s'appellera désormais Patriarcat de Babylone.

De nombreuses institutions religieuses chaldéennes ont le nom de Babel, notamment la célèbre université de Babel-collège à Bagdad, fondée par le père Youssouf Habbi. Les bâtiments du collège et du séminaire chaldéen ont été occupés par les troupes américaines pendant l'épuration ethnique et religieuse entre 2004 et 2008 (appelée dans la presse « guerre entre chiites et sunnites »). Cette occupation donna raison aux extrémistes qui faisaient pression sur les chrétiens pour qu'ils quittent ces quartiers de Bagdad où ils étaient nombreux.

Certains partis politiques assyro-chaldéens, en Irak et dans les pays d'émigration font l'option politique contestable de réclamer une autonomie territoriale pour les chrétiens d'Irak. Certains évêques chaldéens aux Etats-Unis vont même jusqu'au transfert du siège patriarcal chaldéen en Amérique, comme c'est le cas pour le siège patriarcal assyrien.

Présence ou agonie… vers la résurrection ?

Pendant les funérailles d'un chrétien, la liturgie propose un hymne qui fait allusion aux trois jeunes juifs jetés dans la fournaise à Babylone : *« La rosée de vie qui fut envoyée par Dieu pour arroser les trois jeunes jetés dans la fournaise des babyloniens, c'est lui qui couvrira de sa rosée sur les défunts qui s'endorment dans des demeures tristes du Shéol. Il pardonne les fautes de ses serviteurs et leur donne en héritage le royaume qui demeure ».*

Cet hymne résume la situation des chrétiens d'Irak qui traversent la période la plus difficile de leur histoire. Les américains ont jeté l'Irak dans la fournaise où le feu ne s'éteindra pas, ou dans un enfer, selon les termes de l'un des présidents européens. Le peuple attend cette rosée de soulagement, ce baume qui pansera les blessures d'Irak et éteindra le feu de la violence des terroristes et des milices qui sèment la terreur dans le pays.

Fin janvier, il y a eu des élections appelées « conseil des gouvernorats », l'équivalent des élections régionales et municipales en France. Il est clair que ces élections sont un pas vers la voie de la démocratisation. Même si le peuple n'est pas habitué à ce type d'élection, ce n'est plus comme la dictature exercée par l'unique pouvoir du parti Ba'th sous Saddam. Une lueur d'espérance naît, même si ces élections ne sont pas tout à fait démocratiques, car selon la constitution, les quotas sont déjà prévus selon la carte ethnique et religieuse. Le haut comité qui contrôle les élections vient d'annuler le résultat de trente-quatre centres dans trois villes, Bagdad, Mossoul et Diala.

L'esprit confessionnel est derrière tous les drames, il a entraîné l'Irak à une guerre civile et il est la cause du sang versé.

Selon les quotas, les chrétiens n'ont que trois représentants, un pour Basra, un pour Bagdad et un pour Mossoul. La région autonome du kurdistan a un statut particulier, ainsi la ville pétrolière de Kirkouk. Le parlement kurde vient d'accorder cinq sièges aux « Assyro-chaldéens-syriaques » et un siège aux arméniens. Mais la carte géopolitique de l'Irak depuis mars 2003 montre un autre visage de l'Irak. Le sud est sous l'influence de l'Iran. Les partis religieux chiites et leur milice dominent la totalité de cette partie de l'Irak, y compris Bagdad, à savoir au moins dix gouvernorats. L'influence islamiste est visible dans tous les ministères où le port du foulard par les femmes est obligatoire. Même s'il y a eu un recul significatif de certains partis religieux, comme celui du conseil supérieur musulman irakien, sous la présidence de Abdel-Aziz Hakim la coalition chiite autour du premier ministre reste forte. Ainsi est créé l'Irak selon la démocratie imposée par les américains.

Les nombreux partis chrétiens, notamment ceux de la région de Mossoul, réclament une autonomie qui ne s'inscrit pas dans l'histoire. Les chrétiens d'Irak aussi bien que ceux des pays voisins contribuèrent activement à l'essor de la culture arabo-musulmane, notamment sous le Kalifat omayyade et abbasside et à la Nahdha (renaissance) de la culture arabe au XIXème et au XXème siècles. Ce qu'il faudrait, c'est apporter des amendements à la constitution pour que les chrétiens et les autres minorités ethniques et religieuses soient traités comme des citoyens de second degré.

Le premier ministre irakien Nouri Al-Maliki lors de sa dernière campagne pour les élections régionales a déclaré : *« L'esprit confessionnel est derrière tous les drames et il a entraîné l'Irak à une guerre civile et il est la cause du sang versé. Le confessionnalisme est la cause de la déstructuration et l'arrêt de vie »*. La presse américaine s'en est moqué, car ce n'était que des promesses électorales. L'Irak unique n'existe plus, car il est partagé entre des partis religieux ou tribaux. L'Irak ne connaît désormais que cette appartenance ethnique et religieuse. Le premier ministre a le soutien de son parti Al Da'wa (« l'appel »), du parti Al-Fadhila (« la vertu »), et du Haut Conseil Islamique dirigé par Al-Hakim. Les dernières élections ont ouvert les yeux des irakiens qui refusent la fracture du pays. 60% des habitants de Bagdad ne se sont pas rendus aux urnes, refusant la confessionnalité et l'hégémonie iranienne, sans sous-estimer le rôle destructeur des milices et d'autres groupes terroristes soutenus par des pays étrangers.

L'assassinat de quelques prêtres et d'un pasteur protestant, et surtout l'assassinat de l'archevêque chaldéen Faraj Rahho en mars 2008, puis en octobre l'exode massif de 2.500 familles de chrétiens vers le Kurdistan font penser à un jeu politique douteux des kurdes pour vider la ville de Mossoul de la présence chrétienne. On estime le nombre des chrétiens réfugiés dans la région kurde à 40.000 ; ils sont autant répartis entre la Turquie, la Syrie, le Liban et la Jordanie. D'après les estimations, la moitié des chrétiens de Bagdad ont quitté l'Irak.

Au Liban, début février, le Conseil des Eglises du Moyen-Orient a organisé un colloque regroupant les représentants de toutes les Eglises du Moyen-Orient. Les évêques ont sonné le signal d'alarme face à l'hémorragie du départ massif des chrétiens. La semaine dernière, c'est l'université maronite de Lwayzé qui a organisé un autre colloque sous la présidence du cardinal patriarche maronite Sfeir sur la situation des chrétiens d'Irak. Malheureusement il n'y avait que des évêques chaldéens dans ce colloque. Ce qui signifie que le drame des chrétiens ne vient pas que de l'extérieur, la hiérarchie elle-même est divisée et n'a pas une voix unique qui parle au nom de tous les chrétiens par-delà leur diversité. L'appel à un synode devient une urgence pour

Le drame des chrétiens ne vient pas que de l'extérieur, la hiérarchie elle-même est divisée et n'a pas une voix unique.

tous les chrétiens du Proche-Orient pour adopter une stratégie et intelligente et pourquoi pas faire appel à l'ONU et au Conseil de Sécurité. En l'absence d'une coordination, la présence chrétienne dans ces pays se réduira, comme c'est le cas pour l'Iran et la Turquie, à une minorité insignifiante qui n'aura plus aucun rôle à jouer, alors qu'elle était le ferment dynamisant du tissu irakien avec sa mosaïque, sa diversité ethnique et qu'elle avait contribué à l'essor de la culture arabo-musulmane. Avec le départ des chrétiens, l'Histoire de ces pays mourra.

Certes le résultat des élections du 31 janvier des 10 provinces sur 14 a enregistré un recul significatif des partis religieux intégristes, mais il ne faudrait pas oublier le sang versé des 500 chrétiens tués parce qu'ils étaient chrétiens. Leur sang est une semence de vie, et un appel à l'espérance, pour y rester, et continuer la tête haute ce que les chrétiens ont toujours fait : témoigner d'une présence dans l'humilité, donner un sens à leur foi et annoncer la Bonne Nouvelle.

Ephrem AZAR

Christophe BOUREUX est dominicain, docteur en théologie et en anthropologie religieuse. Il livre ici une position, fruit d'une intervention lors du IVe Congrès dominicain co-organisé par l'Institut Marie-Dominique Chenu de Berlin, et la Faculté de théologie de Louvain sur le thème « Raison théologique et raison politique. La religion dans l'espace public » tenu du 25 au 28 septembre 2008 à Louvain.

Christophe BOUREUX

Discours théologique : quelle pertinence publique ?

Le dicton *vivre comme Dieu en France* (*Wie Gott in Frankreich leben*) exprime l'admiration des Allemands pour un certain art de vivre français. Mais Dieu a-t-il encore la parole en France ? Certes, on pourrait distinguer la douce vie de Dieu et celle de ses porte-parole qualifiés, en suggérant que Dieu parle mais que les théologiens, eux, se taisent ! C'est donc à partir d'un enracinement français que je voudrais ici défendre l'hypothèse que **les théologiens parlent en sourdine**.

Cette parole en sourdine est le fruit d'un processus dont il faut tenter de donner les composantes et d'en indiquer les effets publics.

I. Discours public et discours médiatique

Quand on évoque la prise de parole dans l'espace public, on peut faire une première distinction entre « discours public » et « discours médiatique ». Une parole en sourdine, cela signifie que sur la scène médiatique, à la télévision, à la radio ou dans les grands organes de presse, les théologiens n'ont pas la parole. Des phénomènes comme les affaires Hans Küng ou Drewermann en Allemagne sont très improbables en France. Non pas que nous

n'ayons pas de théologiens en difficulté avec leur hiérarchie, mais il n'y a pas de place pour des émissions de télévision, ou des articles fouillés, qui expliquent les tenants et aboutissants du différend.

Cela tient au fait qu'il n'y a pas en France un public assez large qui ait un niveau de formation théologique suffisant pour s'intéresser à ce genre de débat, au-delà de l'effet d'annonce émotionnelle, puisque la théologie a quitté de longue date l'université publique française. A ce titre, la sociologue Danielle Hervieu-Léger parle d'exculturation du discours théologique. Cela veut dire que le christianisme est sorti de la sphère que la culture commune peut comprendre et pour laquelle elle peut se mobiliser.

En l'espace d'une trentaine d'années, on est passé dans les médias d'une attitude de dénégation à une attitude de folklorisation du christianisme. La dénégation consistait chez les journalistes et les manipulateurs de symboles des grandes entreprises de communication à cautionner l'idée qu'avec le progrès scientifique, la société de consommation, la fin des sociétés rurales et la modernisation, le christianisme allait disparaître et que ce qu'il en restait n'était que le résidu d'un phénomène voué à l'obsolescence. On ne comprenait plus qu'une motivation croyante, une foi, puisse être à la source d'une cohérence de l'action, que des valeurs ou des attachements inconditionnés puissent servir, de manière raisonnée, d'inspiration et d'orientation à des choix personnels et collectifs. Par exemple, il est encore très difficile d'expliquer, sur la scène médiatique, que des hommes comme Maurice Schumann ou Edmond Michelet aient pensé et voulu la construction européenne à partir de leurs convictions chrétiennes.

Progressivement, sous le coup de phénomènes comme le pontificat de Jean Paul II ou la prise de conscience grandissante de la présence de l'islam, le fait chrétien a peu à peu conquis sa place sur la scène médiatique. Non sans ambiguïté, le catholicisme de Jean-Paul II s'est affiché au travers de grands événements médiatiques comme les *Journées Mondiales de la Jeunesse* et la multiplication de voyages planétaires. Le christianisme a pu alors apparaître dans la rubrique « fait culturel » ou « fait de société ».

Parallèlement au sentiment d'accélération de l'histoire et d'arasement des diversités culturelles dans la mondialisation, le christianisme est progressivement apparu comme un patrimoine culturel à protéger. Au fur et à mesure que le curé en soutane ou la bonne sœur en habit disparaissent des rues, ils apparaissent dans les séries télévisées et la publicité. Les petites églises des villages français n'ont jamais été aussi bien entretenues par les communes, alors qu'elles n'accueillent plus la messe chaque dimanche. Elles constituent un élément matériel de la mémoire commune à l'instar de l'ancien lavoir ou du château fort.

Dans ce contexte, le discours du porte-parole du christianisme qu'est le théologien est contraint de se soumettre à la loi médiatique. Il est toujours présenté soit comme un témoin du passé, soit comme un représentant d'une étrangeté à la fois fascinante et inadaptée. Le discours médiatique, essentiellement bâti sur la représentation, vise à enfermer le christianisme dans un stéréotype clairement défini et facilement repérable dans son objectivité culturelle.

On a pu dire que les jeunes applaudissant à tout rompre Jean Paul II « écoutaient le chanteur mais pas la chanson » : on signifiait par là que Jean Paul II jouait son rôle médiatique sans pour autant que le contenu de ses discours réussisse à influer sur la vie concrète. En ce sens, la figure du militant est remplacée par celle du supporter : les images montrent des *fans* du pape en état de transe collective, arborant des *tee-shirts* et des banderoles comme le font les supporters d'un club de football.

Sur la scène médiatique, le théologien est la plupart du temps pris au piège. Il imagine pouvoir profiter de l'audience des grands médias, mais, en réalité, il est utilisé par eux comme un acteur quelconque dans le jeu de la représentation. Comme au Théâtre de Guignol, on se sert de lui comme d'un personnage bien typé sur la scène médiatique. Mais celle-ci ne cherche qu'à se représenter elle-même, elle est à elle-même sa finalité, comme l'avait montré McLuhan : le message, c'est le médium.

La société du spectacle fonctionne comme une idéologie, c'est-à-dire qu'elle est autosuffisante, fermée sur elle-même,

ramenant tout à elle comme un trou noir absorbant tout rayon de lumière qui cherche à échapper à son pouvoir d'attraction fascinante. Elle se nourrit du jeu de rôles qu'elle a définis et tend à la destruction de toute subjectivité authentique qu'elle ne maîtrise pas. Le théologien est alors le « catho de service », à côté de la prostituée au grand cœur, de la victime d'une erreur judiciaire, du gagnant au loto, de l'heureux possesseur d'un château en Espagne, du policier, de l'homme politique, etc. Son discours public médiatique est enfermé dans ce qu'il doit dire, parce que c'est ce qu'on attend de lui comme représentant du christianisme et qu'on l'a invité en tant que tel. Le succès de l'abbé Pierre tient à ce qu'il avait parfaitement su composer avec cette loi.

Dans ce contexte, le discours théologique est coincé entre deux écueils : celui d'un discours vide, déjà connu, qui répète ce qui a déjà été dit mais dont on attend qu'il soit proféré avec brio ou avec un brin d'impertinence pour « qu'il passe bien à l'antenne » ; et l'autre écueil d'un discours à la première personne, qui sera irrecevable et non crédible parce que non représentatif de son appartenance chrétienne. Dans ce contexte où il s'agit soit d'être la voix de son maître – ou de sa maîtresse Église, soit de n'être que la seule voix de sa conscience et de sa raison, le théologien fuit la scène médiatique et préfère s'abstenir de parole publique. Ne voulant pas se soumettre à l'alternative entre la parole creuse et redondante et la trahison de l'institution ecclésiale à laquelle il appartient, il donne effectivement l'impression de se taire, de renoncer à avoir une parole publique.

II. Discours théologien et discours ecclésial

Pour caractériser le discours théologique dans sa pertinence publique, on peut avancer une seconde distinction entre discours théologien et discours ecclésial. C'est devenu une banalité de reconnaître que le catholicisme en France comme réalité sociale est en voie d'amenuisement. Depuis plus de cinquante ans, les statistiques affichent une baisse des pratiquants réguliers, des demandes de sacrements, des effectifs des personnels ecclésiaux, des institutions confessionnelles d'enseignements et d'œuvres caritatives.

Mais à côté de cette réduction des éléments sociaux constitutifs du catholicisme, on constate une recrudescence, voire une inflation, de discours ecclésiaux ou ecclésiastiques. Les très nombreuses encycliques de Jean-Paul II l'attestent, ainsi que ses innombrables déclarations, discours, catéchèses, etc. Même si le pape actuel se démarque quelque peu de cette forme de présence publique – quoique le récent voyage de Benoît XVI en France s'inscrive dans une continuité totale de style avec son prédécesseur, son entourage persiste sur cette lancée, si on en croit les nombreux textes publiés par les diverses entités de la curie romaine.

A l'échelon français, les évêques occupent très copieusement la scène publique en publiant de nombreux ouvrages. Un éditeur, à la suite des catéchèses épiscopales proposées lors des JMJ, a lancé une collection « Parole d'Église » sur la famille, la politique, Jésus, les femmes, confiés chaque fois à un évêque, renforçant par là l'idée que la parole publique de l'Église s'identifie purement et simplement à l'expression d'un évêque. De même, les livres d'entretien entre un évêque et un questionnant foisonnent. L'évêque d'Angoulême, récemment élu à l'Académie française, a publié en 2008 un livre au titre significatif dans ce contexte : *Méditation sur l'Église catholique en France : libre et présente,* dédicacé en page de garde *A mes frères évêques de l'Église catholique qui est en France*.

Il est symptomatique que le titre reprenne celui d'Henri de Lubac paru en 1985 à la pensée duquel l'auteur se réfère souvent explicitement. L'évêque, pourrait-on dire, a repris le flambeau du théologien. Ces nombreuses publications montrent la volonté des porte-parole patentés de l'institution ecclésiale d'assumer un discours public adressé à une population plus large que celle dont ils sont les responsables dans leur diocèse. Ce qui paraît caractéristique du style de ces ouvrages, c'est d'être à la fois personnel et global. C'est un individu qui s'exprime, en son nom propre, avec souvent un récit de son itinéraire existentiel, sur une réalité générale comme les articles du *Credo*, l'église, les sacrements.

On assiste à une espèce de disjonction entre la pratique et le discours, dans la mesure où l'église réelle qui s'amenuise devient de plus en plus l'objet imaginaire d'un discours public. La

double affirmation du locuteur évêque et de son objet ecclésial semble s'autonomiser par rapport à son référent concret, la réalité de l'institution ecclésiale avec ses démographies, ses rouages de fonctionnement, ses intérêts particuliers liés à un terroir.

Non pas que ces réalités soient passées sous silence, au contraire, les questions comme le statut des prêtres, le maintien de rites traditionnels, les ressources financières, les relations avec les laïcs sont autant de soucis de l'administration et de la diplomatie ecclésiastique. Mais le propre de ces discours est de séparer ces questions des convictions croyantes que l'auteur met en avant. Celui-ci semble toujours ne parler que de l'Église qu'il conçoit à partir de sa lecture personnelle du Nouveau Testament et plus largement de la Bible L'auteur évêque existe par le discours qu'il produit, plus que par la fonction épiscopale qu'il remplit auprès des fidèles. La prolifération des textes d'évêques semble illustrer la loi générale qui veut qu'un texte fait exister son auteur. Il ne s'agit plus dans ces textes d'une réalité ecclésiale à ressaisir mais de la fabrication d'une représentation ecclésiale par le discours.

C'est en ce sens qu'il y a une corrélation entre l'amenuisement de la réalité ecclésiale et l'inflation des discours publics de ses premiers représentants. Entre la réalité sociale globale de l'église et l'auteur évêque, il n'y a pas d'intermédiaire, pas de représentant des médiations concrètes par lesquels la réalité ecclésiale se constitue. C'est une caractéristique forte de ces discours d'ignorer le travail des théologiens contemporains susceptible d'apporter par leur expertise des éclairages sur le passage de la foi à l'expérience croyante vécue. En ce sens, on est bien en présence d'un discours public où le théologien, là encore, se tait.

Les évêques français adoptent une attitude globale de méfiance et de rivalité à l'égard des théologiens. Ils ont reconquis le terrain de la parole publique que les théologiens occupaient avant Vatican II en la personne de théologiens comme Daniélou, Chenu, Congar, de Lubac. Les théologiens n'attendent plus des dignitaires ecclésiaux des réponses aux questions du peuple chrétien dont ils se faisaient le relais (la place des femmes et des divorcés dans l'Église, la mise en œuvre d'une véritable subsidiarité, une défense de la recherche intellectuelle, etc.) et par conséquent la période des protestations contre l'institution est

close, c'est une occupation devenue dérisoire face à des dignitaires liés par un texte comme *Ad tuendam Fidem* de 1998 qui prescrit l'interdiction de s'élever contre toute doctrine « tenue pour définitive par le Pontife romain ou le Collège des évêques exerçant le Magistère authentique ».

III. Discours théologique et discours scientifique

Une troisième distinction entre discours théologique et discours scientifique de la religion paraît également pertinente avant d'exposer le statut public possible du discours théologique actuel.

Avec l'évolution religieuse en Occident dans les années 1960 et 1970, la thèse de la sécularisation a dominé la scène en se partageant entre deux interprétations différentes : l'une annonçait la disparition progressive du catholicisme, l'autre un changement de son statut en termes de démonopolisation, de privatisation et de pluralisation. Les trente dernières années ont modifié ce schéma sous le coup du « retour du religieux » cautionné par l'expansion sans précédent des « croyances parallèles » et du pluralisme religieux en France. Cette évolution a entraîné un déplacement de la théologie.

Alors que dans le passé la théologie avait pour fonction d'être un discours du sens dans les termes de l'expérience globale d'une société, aujourd'hui elle doit composer avec ce que l'on a coutume d'appeler un bricolage religieux. On désigne ainsi la recomposition personnelle chez les individus d'une croyance à partir de bribes d'éléments symboliques, rituels et textuels, tirés de diverses traditions religieuses. Ce changement des postures religieuses correspond au passage d'une première à une seconde sécularisation.

La première sécularisation, parvenue à son acmé dans la seconde moitié du XXe siècle, correspondait au transfert de l'autorité et des fonctions sociales des églises à des institutions débarrassées de leur tutelle. La « révolution tranquille » au Québec en est l'exemple le plus frappant. La deuxième sécularisation consiste aujourd'hui dans une relativisation de tous les magistères, tant éducatifs que religieux, sociaux et politiques. Alors que la première sécularisation visait à affaiblir l'empreinte globale

des églises sur la société en transférant leur autorité à la sphère profane qui en revêtait les attributs de sacralité, avec la seconde sécularisation on assiste à une perte de transcendance collective qui fait regarder avec une même nostalgie l'aura sacrale du curé et de l'instituteur.

Alors que, dans le premier cas, le salut céleste devenait un salut terrestre porté par les promesses du progrès et de la science et par des idéologies politiques fortes, dans le second cas, on assiste à une dés-institutionnalisation généralisée des grandes fonctions sociales (l'école, la science, l'entreprise, l'État, la famille, etc.). Cette seconde sécularisation de l'ultra-modernité rend extrêmement périlleux et fragile l'exercice de toute souveraineté collective, car il ne s'appuie plus sur un sentiment fort d'appartenance collective, qu'il soit religieux, corporatif ou patriotique. Ce processus s'accompagne d'une montée des corporatismes et des communautarismes, qui tendent à se détacher des grandes institutions publiques.

Dans ce passage de la première à la seconde sécularisation, le discours public de la théologie a changé de partenaire et de fonction. Dans la première sécularisation, le discours théologique était en confrontation avec celui de la sociologie de la religion. Lorsque dans les années soixante du vingtième siècle, la sociologie a acquis son indépendance à l'égard de la philosophie, elle a aussi acquis un magistère de premier plan dans la sphère religieuse. L'école française de sociologie de la religion s'est développée à la suite d'Émile Durkheim grâce à l'arrivée massive dans les facultés et écoles de sociologie de membres du clergé se sécularisant, au sens premier du terme, c'est-à-dire quittant leur état ecclésiastique. Ils apportaient avec eux une bonne connaissance du patrimoine intellectuel chrétien dans tous les débats sur le fait religieux. La sécularisation dont ils ont fait la théorie les concernait au premier chef, bien qu'ils dussent s'en défendre au nom d'une neutralité axiologique scientifique. Ce sont eux qui ont en grande partie capté l'aura de respectabilité dont un discours rationnel sur la religion était capable.

A l'inverse, un discours théologique public n'avait de chance d'être crédible que fondé sur une connaissance des réalités sociologiques et plus largement sur une méthodologie et une information issues des sciences humaines (l'histoire, au premier

chef, mais aussi la psychologie, la linguistique, etc.). Le type habituel de débat sur la modernité entre les sociologues de la religion et les théologiens voit l'opposition entre les premiers, qui montrent l'effondrement du christianisme, son émiettement et sa perte d'influence, et les seconds, qui soit dénient ces analyses par myopie, ou en refusent la pertinence à partir d'une stricte séparation entre la sphère profane et la sphère sacrée, soit en montrent les limites dans le temps ou dans l'espace en parlant de recomposition, de réinterprétation, d'adaptation du christianisme dans les nouvelles cultures.

Dans la seconde sécularisation, la religion remplace délibérément la foi. Si la foi se porte mal, par défaut de sentiment d'appartenance à une communauté ecclésiale, la religion, elle, fleurit dans le bricolage individuel sous forme d'un droit reconnu et symptomatique d'une société vraiment démocratique. L'accusation d'intolérance s'est presque retournée : alors que dans la première moitié du XXe siècle, il n'y avait que l'Église catholique qui pouvait sembler être intolérante (même si, en y regardant de plus près, les Etats-Nations n'étaient pas en reste avec les lois d'expulsion des religieux en 1904, le colonialisme et les grands génocides), aujourd'hui est intolérante une société qui ne permet plus l'expression des convictions religieuses ainsi que le droit d'en changer.

La religion est devenue un droit de l'Homme, pensé comme une liberté, et au plan international, elle constitue une jauge inattendue de la qualification démocratique d'un pouvoir politique. Le fait religieux n'est plus enfermé dans son approche sociologique, mais a acquis la pleine validité d'une expression humaine totalement respectable. Un État démocratique doit garantir à tous ses citoyens l'égale liberté de pratiquer la religion de leur choix et il doit imposer à ceux qui sont sans religion de ne pas tenir pour irrationnelles des assertions et des pratiques religieuses. Il va alors de soi pour ceux qui sont sans religion comme pour ceux qui en ont une que les talibans faisant sauter à la dynamite les statues du Bouddha est une image aussi choquante que le char de Tienanmen devant un étudiant chinois.

Dans ce contexte, la prise de parole théologique s'inscrit dans un nouveau cadre dominé en France, me semble-t-il, par deux autres formes de discours : la philosophie et l'histoire de

l'art. Le premier est bien représenté par des auteurs comme Paul Ricœur, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, ou Jean-Luc Marion, pour n'en citer que quelques-uns à côté d'auteurs étrangers comme Jürgen Habermas ou Gianni Vattimo. Tous se sont saisis de la question religieuse en mettant plus ou moins entre parenthèses leur foi personnelle, mais ils montrent les ressources de sens que les ancrages symboliques des religions peuvent offrir pour contrecarrer les effets de dilution sociale de l'ultra-modernité mondialisée.

Face à l'anomie politique et à l'anémie du sens démocratique, ces auteurs vont puiser dans le patrimoine religieux déconfessionnalisé des références à des pratiques et à des impératifs humains. Leur but n'est pas de soutenir des confessions religieuses de type églises, mais de rechercher dans le patrimoine de sagesse et d'éthique dont elles sont porteuses des moyens d'éclairer les choix à opérer dans les situations nouvelles devant lesquelles l'humanité tout entière se trouve. Je pense bien sûr à tout ce qui relève de la maîtrise de la vie et de la mort, mais aussi à l'environnement et à l'avenir de la planète.

Le deuxième type de discours que rencontre massivement le discours théologique sur la scène publique, c'est tout ce qui relève de l'histoire de l'art et du patrimoine. Notre culture est à la fois amnésique et « archivique ». Nous avons du mal à assumer les héritages du passé, tant parce qu'ils deviennent incompréhensibles, en rupture de tradition et de transmission, que parce qu'ils sont trop nombreux : nous avons trop d'archives en tout genre, on voudrait tout conserver.

Ici, la difficulté pour le discours théologique sur la scène publique est de mesurer l'attraction que constitue l'esthétisation de la société. La trop grande quête de mémoire et d'archives de notre société fait que le discours théologique risque de n'être que le protagoniste d'une défense des héritages, le pourvoyeur de monuments culturels muséaux. En étant de plain-pied avec le discours patrimonial, il risque d'être absorbé par lui et de perdre sa fonction critique et utopique.

IV. Un discours en sourdine

A partir de cette triple confrontation aux discours médiatique, ecclésiastique et scientifique, comment maintenant saisir la pertinence publique du discours théologique ? Le moment est venu d'expliciter ce que j'appelais en commençant un « discours en sourdine ».

Les théologiens français semblent dans l'ensemble installés maintenant dans la situation de minorité sociologique que leur assigne la part démographique du catholicisme en France. Ne pouvant appartenir à l'université, ils sont confrontés à une certaine pénurie matérielle et à une crise de représentativité sur la place publique. Un discours théologique en sourdine se définit par le fait *a)* qu'il n'est pas mécanique, *b)* qu'il vise à rendre compte d'une expérience individuelle fragmentée et cela *c)* en vue d'un christianisme en auto-dépassement.

a) Le discours théologique actuel est **tout sauf mécanique** ou corporatif. Il a déserté la défense de l'Église institution, car cette défense, d'une part, est largement assumée par le discours épiscopal ou papal, et, d'autre part, parce que les théologiens – mis à part ceux qui désirent devenir évêques – marquent rarement leur solidarité scientifique et critique avec la pensée épiscopale.

Nous ne sommes plus dans le complexe anti-romain qu'avait dépeint Hans Urs von Balthasar, ni dans un conflit de type idéologique. Il se trouve simplement que ce qu'enseignent habituellement les théologiens, le consensus scientifique sur lequel ils s'appuient – la plupart du temps implicitement, car ils ne sont pas d'accord explicitement – ne correspond pas à l'état de la culture chrétienne sur lequel les discours épiscopaux se fondent. Témoin en est l'exemple de l'évêque d'Angoulême se référant à Henri de Lubac et à aucun théologien plus récent.

En théologie, comme dans toute science humaine, il est difficile de parler d'un progrès de la science. Il y a cependant un certain nombre de postures ou de questions sur lesquelles on ne revient plus après qu'un débat ait eu lieu ou qu'un livre décisif ait été publié : par exemple, les évangiles et la troisième quête

du Jésus historique, philosophie et théologie au Moyen-Age, la place de l'histoire, etc. Le discours théologique rencontre donc peu la surproduction des discours ecclésiastiques qui va de pair avec la diminution de leur impact social.

Le discours théologique, en ce sens, parle à voix basse, au-dessous des masses bruyantes et à l'encontre de l'atmosphère où les significations se développent mécaniquement selon la logique de leur production, c'est-à-dire là où il faut parler *comme* le dispositif médiatique et ecclésial oblige à parler. La production de discours théologique dans l'espace public se fait au travers des revues de plus ou moins grande scientificité, dans l'édition, dans les centres de conférences chrétiens et bien sûr dans les facultés et écoles de théologie. Ces lieux ne sont pas d'emblée repérables par le très grand public.

b) Le discours théologique vise à rendre compte d'**une expérience individuelle fragmentée**. Cette fragmentation se rencontre à deux niveaux. Le premier, c'est celui de la production théologique elle-même. Étant donné la faiblesse des moyens, tant démographiques que logistiques, dont disposent aujourd'hui la plupart des théologiens français, leurs travaux de recherche vont avoir un aspect très fragmenté. Les conditions de travail précaires et le peu d'intérêt des institutions pour la recherche théologique bloquent la possibilité d'œuvres de grande envergure et donc de grande notoriété. Les théologiens répondent la plupart du temps à la demande ponctuelle d'une maison d'édition, d'une revue, d'une institution d'enseignement.

Cette fragmentation va aussi de pair avec l'extrême technicité qui a pu se développer en théologie comme dans tous les domaines scientifiques aujourd'hui. Alors qu'un discours public suppose le plus souvent une capacité de survol et de grande synthèse qui permette la vulgarisation, en théologie comme ailleurs, il est non seulement difficile de proposer ce type de grand dégagement, mais de surcroît une telle démarche est rapidement suspectée d'amateurisme et déconsidérée. C'est l'aspect négatif de la fragmentation des savoirs et des expériences.

L'aspect positif réside dans le fait que le discours théologique ne prétende pas posséder le sens de la vie, du monde et de l'expérience humaine dans sa globalité. Les discours théo-

logiques aujourd'hui féconds partent de portions de réalité réduite, ou de thématiques limitées pour montrer comment le patrimoine chrétien permet de se ressaisir de ces questions et d'en débrouiller un peu la complexité. On peut citer, parmi bien des thèmes, la morale dans ses divers aspects tant de bioéthique, de morale de la santé, de l'économie, mais aussi la théologie de la création, la théologie des rites et sacrements, la théologie politique, et bien sûr la théologie biblique, au sens large des différentes manières de lire les Écritures.

Le discours théologique a abandonné la prétention de donner *un* sens ou d'indiquer *le* sens de la totalité de l'expérience humaine et il est ainsi entré véritablement en dialogue avec la science et la philosophie modernes, qui, par leur apprentissage critique, sont sorties d'une appréhension de la nature et de l'histoire comme un tout. Le discours théologique a lui aussi appris à limiter son domaine de validité. De la sorte, il s'est éloigné du risque névrotique de se constituer comme une grande bulle qui protègerait des heurts de l'existence réelle, ou de fonctionner comme une idéologie, nouvel avatar du « hors de l'église point de salut ».

Sans se cantonner à un simple témoignage, le discours théologique part toujours de l'expérience limitée d'un témoin dans une situation donnée qui, se confrontant aux micros récits évangéliques et aux ressources de la tradition chrétienne, élabore une analyse des faits et cherche à produire un certain nombre de principes heuristiques applicables à des situations similaires. Dans ce contexte, on parle beaucoup de pluralisme théologique et de théologie contextuelle. Cela signifie que l'expérience chrétienne ne peut plus faire corps avec elle-même dans une société et une culture de part en part chrétiennes. Elle produit au contraire des écritures au contact avec et dans le corps social.

Dans un monde massivement non croyant, le discours théologique prend une figure radicalement non totalitaire en proposant des itinéraires de sens limités à l'expérience partielle et parfois éphémère de croyants engagés dans les tâches de la société profane. La pertinence du discours public de la théologie lui vient de sa capacité à fournir à la personne en échec social, au médecin devant des questions de fin de vie, à l'écologiste, au

politicien, etc. des moyens d'écrire la trajectoire de son action et de sa conduite en terme de références à l'expérience passée, de schémas de délibération, de règles normatives. Le discours public de la théologie a la tâche de procurer aux croyants, collectivement et personnellement, les éléments constitutifs de reconnaissance d'une existence authentiquement vécue dans la foi.

c) Un discours théologique en sourdine se définit enfin par sa visée d'**un christianisme en auto-dépassement**. Dans le contexte mondialisé de la rencontre des religions, le christianisme a développé, plus qu'aucune autre religion, une réflexion sur le dialogue des religions. Il s'affronte au paradoxe de chercher à concilier l'engagement absolu à suivre le Christ et l'ouverture aux convictions des autres religions. Ainsi, à la différence d'une universalité comprise comme *totalité close*, le christianisme atteste en lui-même le signe de ce qui lui *manque*.

En effet, le christianisme vit de la condition originaire d'être en situation de dépendance par rapport aux traditions religieuses qui ont engendré le judaïsme. Une analogie « lointaine » permet de passer aujourd'hui du « manque » originaire que représente, par rapport au christianisme, l'irréductible altérité du judaïsme, au « manque » que constitue la part de vérité religieuse authentique dont une autre tradition religieuse peut être porteuse.

En lisant les évangiles avec cette question de la rencontre des étrangers, on peut affirmer que Dieu *se* révèle non pas en Jésus seul, mais dans le réseau de relations qui se constitue entre lui *et* ceux et celles qui croisent *en toute liberté* son chemin. Il faut même penser qu'Il *se* révèle dans le déploiement de l'autonomie humaine : placée désormais sans garantie devant l'énigme du mal et dans un monde à la fois global et irrémédiablement pluriel, elle est invitée à cultiver ses ressources de sainteté. S'il est encore permis de parler de l'essence du christianisme, on la désignera en terme d'ouverture.

L'essence du christianisme est alors sa capacité à ouvrir un espace de sainteté, c'est-à-dire la possibilité d'un lendemain, la rencontre d'un étranger, la désignation d'un intangible. Dans ce contexte, le théologien parle en sourdine, parce qu'il s'adresse ni aux masses « conformisées », ni aux garants de l'institution ecclésiale, mais aux chrétiens abstinents.

Qu'est-ce qu'un chrétien abstinent ? C'est, par analogie avec un vote par abstention, celui qui ne vote ni pour ni contre, mais qui vote quand même (il faudrait donc, en rigueur de terme, faire l'analogie, non pas avec un vote par abstention, mais avec un vote blanc), parce qu'il donne son accord à la procédure, veut marquer son intention de participer à la délibération, et se sent véritablement concerné. Mais il se refuse à cautionner les termes dans lesquels le vote a été proposé.

Le chrétien abstinent refuse autant l'insignifiance du christianisme auquel le réduit un discours capturé par les représentants de l'institution ecclésiale et auquel il n'adhère pas, que l'insignifiance ou la mort du christianisme défendues par les médias ou certaines sociologies et philosophies. Le chrétien abstinent vit sa foi en exil d'adhésion. L'esprit d'adhésion n'a pas disparu, mais il est parti loin des structures, des stéréotypes, des productions mécaniques de discours.

La pertinence publique d'un discours théologique se joue ici dans cette situation de minorité agissante pour le chrétien abstinent qui vit sa foi chrétienne en auto-dépassement. Le sens de l'évangile est vécu comme la tension ou la direction vers l'avènement d'un sens comme contenu. Le contenu de la foi, c'est alors l'*avènement* du sens, non le sens lui-même, car celui-ci n'est jamais disponible, seulement attendu. Dans la sphère publique, on ne peut jamais qu'espérer croire, en dépit du fait que, dans l'intimité de soi à soi, peut s'expérimenter une certitude croyante qui confine parfois à l'absolu dans de fulgurantes illuminations. La foi se vit alors comme un risque, le risque de se laisser instruire par les gens rencontrés dans des situations inédites. C'est le risque lui-même qui est au cœur de la foi, parce que seul il maintient l'ouverture de la sainteté pour la sainteté. Il n'est pas sûr effectivement que cette parole théologique soit facilement audible dans notre bruyant espace public. Pour l'instant.

Christophe BOUREUX

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

REGARDS PSYCHOLOGIQUES ET SOCIOLOGIQUES SUR LE CHRISTIANISME PRIMITIF : CINQ ARTICLES DE GERD THEISSEN

477 Introduction

481 Franchir les frontières de façon paradoxale. Propositions pour une psychologie religieuse du christianisme primitif

507 La conversion de Paul et celle de Nasir Khusraw. Une rencontre au musée imaginaire de l'histoire

529 La nouvelle perspective sur Paul et ses limites. Quelques réflexions psychologiques

553 Église ou secte ? Unité et conflits dans le christianisme primitif

575 Du Jésus de l'histoire au Fils de Dieu du kérygme. L'apport de l'analyse sociologique des rôles à la compréhension de la christologie du Nouveau Testament

605 PARMI LES LIVRES
643 LIVRES REÇUS
653 TABLES DU TOME 83

662 *ABSTRACTS*

TOME 83 2008/4
13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org -
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnement 2009 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)
France 33 € - Etranger 37 €
Abonnement de soutien : France, 45 € - Étranger, 50 €
Tables 1976-1990 : 13 € franco
Prix de ce n° : 13 € franco

Maud CHARCOSSET et Martine MERTZWEILLER sont formatrices en théologie à Lyon, mariées et mères de famille, membres du comité de rédaction de *Lumière & Vie*.

Maud CHARCOSSET et Martine MERTZWEILLER

Des femmes dans l'Eglise catholique

Derrière la déclaration de Mgr Vingt-Trois à Lourdes, le 6 novembre 2008, et à la suite de sa réception douloureuse, n'y aurait-il pas une question à entendre et une réflexion à reprendre ? De la jupe à la tête, le raccourci était assurément malvenu, le ton railleur – partagé par tous les journalistes présents – a suffisamment été souligné, et il a fait l'objet d'excuses. Notre propos voudrait donc ne se situer ni dans le procès d'intention, ni dans l'analyse sauvage. Les « bons mots » jouent parfois de mauvais tours, et nul (le) n'est à l'abri d'une maladresse.

Mais qu'est-ce que cet épisode révèle, et requiert de nous ?

La réponse à la question de la participation éventuelle des femmes au ministère institué du lectorat a été élargie à la place des laïcs dans l'Église, ce qui est heureux. Il serait en effet désastreux de voir poindre un sexisme sous couvert d'une vague revendication féministe. Nous avons entendu avec joie que la question du ministère institué ne pose pas de problème en soi. Monseigneur Vingt-Trois a souligné l'effort remarquable de formation dans les diocèses et affirmé qu'il n'hésitait jamais à nommer une femme aux responsabilités pour lesquelles elle possédait aptitude et compétence.

Mais la plaisanterie maladroite éclaire aussi le problème : la parité homme /femme est-elle véritablement atteinte en termes de moyens offerts pour parvenir à cette compétence ? Le Président de la Conférence des évêques de France a malheureusement raison : si l'on prend l'exemple de ce lieu décisif qu'est

la théologie, combien de laïcs, mais en particulier combien de femmes, ont reçu récemment soutien et aide nécessaire au temps de la recherche pour l'obtention d'un Doctorat en théologie, à tout le moins d'une licence obtenue en un temps raisonnable ? Il n'est qu'à regarder la proportion de femmes enseignant dans nos facultés canoniques : une poignée de religieuses, bientôt quelques personnes soutenues par des communautés nouvelles, et peu ou pas de laïques. Or la question est peut-être plus ecclésiologique qu'il n'y paraît.

La méfiance collective à l'endroit de la recherche théologique – considérée par beaucoup comme accessoire et non urgente – a en effet des répercussions en chaîne dans l'Église et dans la société. Dans l'Église d'abord, puisque la formation suppose des formateurs et des formatrices ! Le sérieux de la catéchèse permanente à laquelle nos évêques nous exhortent, exige la rigueur de la pensée et de l'éclairage herméneutique sans lesquels aucun dialogue avec la société n'est plus possible. Si nous ne voulons pas voir cette précieuse catéchèse du Peuple de Dieu se diluer dans un discours attestataire privé de son intelligibilité, il nous faut d'urgence encourager le patient effort de la *fides quaerens intellectum* afin que la réciproque, *intellectus quaerens fidem* reste possible. Il en va de la mission de l'Église dans le monde de ce temps.

Or, la quasi-absence des femmes en ce lieu, singulièrement des laïques, ne pose-t-elle pas un vrai problème ? Dans cet effort théologique et cette mission commune, les femmes n'ont-elles pas à inscrire l'apport de leur différence et de leur expérience propre dans ce lien avec l'altérité de la culture et du monde ?

Si la différence homme/femme a une signification anthropologique et théologique forte – c'est *ensemble* qu'ils sont image de Dieu – comment comprendre en effet que cette différence soit, dans cette positivité même, moins marquée qu'absorbée, dans la réalité et la seule visibilité institutionnelle du ministère apostolique masculin, si manifeste en tant d'assemblées ?

En développant le thème de l'Eglise comme « sacrement, c'est à dire signe et moyen du salut », le concile Vatican II a dans un même mouvement rappelé la dimension divine, spirituelle, de l'Eglise et sa nécessaire manifestation dans la réalité sensi-

ble d'un corps, d'un peuple, d'une institution. Dans la question posée, il s'agit donc à la fois de la réalité des ministères laïcs et féminins, et de leur visibilité.

La diversité des ministères dans l'unité – ministères baptismaux, ordonnés ou institués, masculins et féminins – ne doit-elle pas, dès lors, s'incarner dans la *réalité* avec plus de force et de justesse ? L'égale dignité des hommes et des femmes ensemble image de Dieu, et de leurs ministères liés, ne devra-t-elle pas s'inscrire plus résolument dans la *visibilité* du rassemblement ecclésial, ce à quoi introduisait la question du lectorat ?

La question posée est un donc aussi un appel à nos évêques et à leur Président à ne pas clore trop vite l'échange, mais à saisir avec tous les chrétiens, femmes et hommes, « l'occasion favorable » d'une vraie réflexion. Nous ne sous-estimons pas la difficulté, mais n'est-il pas nécessaire de l'affronter ? Plutôt que de craindre, ne nous faut-il pas invoquer l'Esprit Saint pour qu'il nous rassemble, sans confusion certes, mais sans séparation ?

Maud CHARCOSSET
et Martine MERTZWEILLER

Bible

André WENIN, ***La Bible ou la violence surmontée***, DDB, 2008, 253 p., 20 €.

L'auteur tente d'expliquer la perversion d'une humanité voulue heureuse par le Créateur mais qui ne cesse de s'enfoncer dans le mal subi, produit ou reproduit : la question posée par la violence traverse tout le corpus biblique, dès les premiers moments de la Genèse, pour arriver à la Jérusalem nouvelle et au signe d'espérance qui en verrait la fin.

Genèse : à l'appel du serpent, l'homme, image du Dieu Père, enfreint *la limite* fixée, alors que « *tout* » était donné dans la liberté. C'est ainsi qu'il entame son histoire temporelle, attaché à la glèbe. Désormais, tout va de mal en pis, mais tout l'enchaînement narratif qui suit semble conditionné par la jalousie, la convoitise, l'idolâtrie et l'amour de soi. Le mensonge, initié par le serpent, engendre la haine et la violence meurtrières ; celles d'une mécanique infernale emballée, que la Loi donnée tentera d'enrayer, en vain. Celle-ci devient elle-même source d'oppression des hommes. Ainsi naît la culpabilité, celle d'une souffrance d'abord reçue puis provoquée. Tel est le mécanisme d'un monde devenu fou par oubli de la Vie.

La Bible est notre histoire, dans sa gangue de malheur, mais en son cœur, la Sagesse dénonce le mal pervers. Dieu n'en est pas l'auteur, et c'est avec lui qu'on peut le combattre. Il aurait fallu que l'homme se décidât à voir et entendre la Parole, en abandonnant vengeance et haine, fruits du mensonge premier. Telle est la thématique générale de l'ouvrage, qui comporte une excellente analyse de l'histoire de Joseph (Gn 37-48).

Ce qui peut mettre mal à l'aise, en revanche, c'est l'analyse trop immédiatement chrétienne des chants du serviteur souffrant (Is 52-53) : en identifiant d'emblée ce serviteur au Christ en sa Passion, l'auteur risque de faire concevoir un salut reçu passivement par la communauté, quand le texte pourrait bien inviter chacun à devenir serviteur et à vouloir le salut de son prochain ; là justement se trouve le salut de chacun.

Il faut aussi regretter que le principe d'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau ne soit pas assez explicité au long de l'ouvrage, au point de donner parfois à penser que le Dieu de l'Ancien n'était pas le même que celui du Nouveau… comme si une forme de marcionisme, chassé par la porte, revenait par la fenêtre.

Olivier LONGUEIRA,
agrégé de lettres

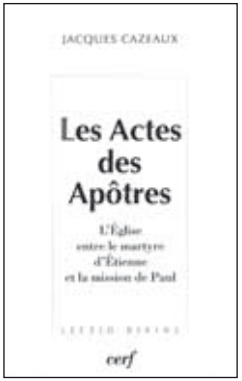
Jacques CAZEAUX, ***Les Actes des Apôtres, L'Eglise entre le martyre d'Etienne et la mission de Paul,*** Cerf, Lectio divina n° 224, 2008, 356 p., 33 €.

Mon premier contact avec l'ensemble du livre des Actes date de la fin de la guerre. J'étais

alors préadolescent et les lisais dans une traduction de Fillion. Je passais un peu vite sur certains discours, mais j'aimais ce livre qui était le récit d'une merveilleuse aventure, celle des premiers prédicateurs chrétiens lancés à la conquête de l'Empire romain et du monde entier. L'abondance des faits merveilleux ne me gênait pas plus que les miracles relatés dans les évangiles. Par la suite, j'ai eu maintes occasions plus studieuses d'y revenir et ces derniers temps, le livre de Jacques Cazeaux m'a été, lui aussi, une occasion de joie et plus encore de réflexion.

L'auteur nous avertit d'entrée de jeu que sa lecture « suppose que les Actes des apôtres, voire les Evangiles et l'Apocalypse, ont en commun de prophétiser à l'encontre d'églises militantes, exaltées par la résurrection du Christ et oublieuses de sa passion » (p. 13). Message toujours actuel chez nous aujourd'hui en Occident, malgré les martyrs qui, aujourd'hui comme hier, témoignent silencieusement.

J. Cazeaux sait combien il est difficile de rejoindre l'histoire des personnages mis en scène dans les Actes, celle-ci apparaissant çà et là comme à travers un verre dépoli.



Son projet est d'ailleurs tout différent : il s'agit de retrouver l'intention prophétique de l'ultime rédacteur des Actes : « Cet ouvrage, écrit-il, bâtit à partir des destins de Pierre, puis de Paul, une théorie prophétique mettant en tension deux pôles : la conversion de chacun devant la Passion du Serviteur selon Israël et l'expansion (de l'Evangile) ». Tout comme l'Apocalypse, les Actes « militent pour que le chrétien rumine les Ecritures juives et ainsi crée en lui-même un nouveau rapport au temps qui est celui de la mémoire, en traduisant la vie de chacun et le mystère de Jésus dans l'idiome de ces Ecritures qui sont la conscience d'Israël. » (p. 15).

Ainsi rejoint-il le projet que Luc met dans la bouche de Jésus lorsque ce dernier s'efforce de rafraîchir la mémoire des disciples d'Emmaüs (cf. Lc 24). C'est cette invitation à la conversion à partir des souffrances du Messie, que J. Cazeaux veut mettre en lumière par son commentaire. Les lecteurs de ses précédents ouvrages ne seront pas surpris par sa méthode littéraire qui est de rechercher le sens ni au-delà, ni en deçà de la texture, elle-même.

Ainsi les Actes forment une unité littéraire qu'il faut analyser de près, tout en replaçant l'ouvrage dans l'ensemble des livres de la Bible qui s'éclairent les uns les autres, puisque tous nous parlent du même projet de Dieu désirant sauver l'humanité par la passion, la mort et la résurrection de son Messie. Il place donc la conversion, le pardon des péchés au cœur même de l'annonce de la Bonne Nouvelle.

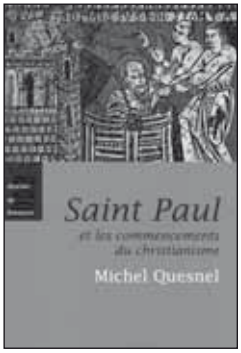
Dès les premiers versets des Actes, la question des disciples : « Est-ce en ce temps-ci que tu restitues la royauté pour Israël ? » lui permet de voir comment les disciples sont tentés de retomber dans le « crime des fils d'Israël » demandant à Samuel d'établir chez eux « un roi comme en ont les Nations ». Pour combattre cette volonté de puissance, l'élection de Mathias permet de remonter à l'utopie fraternelle de la fédération des douze et du cadastre, par-

tage équitable de la terre promise entre tous, qui occupe une large part du livre du Lévitique et des Nombres. Alors la voie sera libre pour accueillir le Souffle de Dieu, celui-là même qui planait sur les eaux aux origines du monde juste avant la création de la lumière (Gn 1,2).

Celui qui prendra J. Cazeaux, fin connaisseur des Ecritures, pour guide dans sa lecture des Actes y découvrira sans doute des aspects nouveaux parfois éloignés de nos lectures habituelles. Il ne perdra vraiment pas son temps à suivre les analyses attentives et subtiles de l'auteur, souvent teintées d'humour voire d'ironie, nous rappelant par là que ces deux qualités ne sont pas absentes de nos Saintes Ecritures (cf. p. 351). « Les Actes ne racontent nullement une émancipation simpliste de la Voie par rapport au Judaïsme, bien au contraire. Le seul moyen de ne pas se tromper de *Messie* reste l'ancrage dans Jérusalem, le *lieu* de la lourde prophétie du Mal et de sa rédemption par le Serviteur » (p. 352).

Jean DELARRA, o.p.

Michel QUESNEL, ***Saint Paul et les commencements du christianisme***, DDB, 2008, 162 p., 17 €.



Il est toujours bon qu'un maître s'oblige à la concision. Le Père Quesnel, exégète et recteur de l'Université Catholique de Lyon, propose ici une remarquable série de synthèses sur la biographie de Paul, le contexte social de la communauté de Corinthe, la structure des lettres de l'Apôtre, son rapport à la Loi, son évolution théologique et son héritage, avant de répondre à la fameuse question : « Paul est-il le fondateur du christianisme ? » Les actualisations de la théologie paulinienne proposées en fin de certains chapitres sont suggestives. Bien que sa clarté d'exposition le destine à un vaste public, les étudiants en théologie et bien sûr les enseignants seront probablement les mieux à même d'apprécier les finesses de ce livre.

L'A. révise les dates habituellement admises de la biographie de Paul, pour fixer le premier voyage missionnaire dès le début des années 40, et l'assemblée de Jérusalem après le deuxième voyage missionnaire, vers 52-53. Dans le chapitre consacré à la communauté de Corinthe, l'A. montre les enjeux du repas commun pour les croyants (1 Cor 11) ainsi que des viandes consacrées aux idoles (1 Cor 8-10), et en tire quelques conséquences bienvenues de théologie morale.

Le troisième chapitre rappelle quelques critères pour établir l'organisation interne d'une lettre paulinienne ; la « rhétorique sémitique » permet de comprendre l'organisation de 1 th, et la « rhétorique gréco-romaine », exposée plus longuement, permet de comprendre la composition de Rm. Les conclusions de l'A. rejoignent celles de J.-N. Aletti, en particulier pour interpréter les apparentes contradictions des énoncés pauliniens à partir du contexte rhétorique auquel ils appartiennent. C'est ainsi que le fameux discours en première personne de Rm 7 n'exprime la position ni de Paul ni du chrétien mais bien de l'homme sous la loi (p. 81-82). Quelques remarques critiques sur l'argument scripturaire en théologie concluent le chapitre.

Le quatrième chapitre porte sur la lecture paulinienne de la Loi dans Gal et Rm. Alors que dans la première, la loi devient malédiction et se réduit à un ensemble de commandements caducs de sorte que le chrétien n'a d'autre loi que le Christ lui-même (p. 92), dans la seconde, la loi est reconnue comme sainte, mais tout autant caduque, et le croyant est sous la loi de l'Esprit.

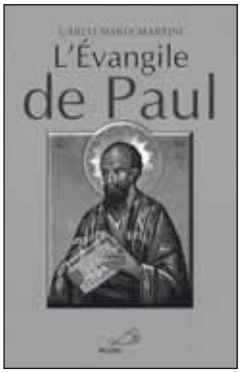
Deux thèmes permettent d'illustrer l'évolution de la pensée paulinienne : l'eschatologie et le baptême. L'A. y reprend les analyses développées dans son *Baptisés dans l'Esprit* (Cerf, 1985), pour affirmer que « le baptême n'est pas pour Paul le rite par lequel le croyant reçoit l'Esprit Saint » (p. 119). En conclusion, il met en garde contre une présentation de la théologie paulinienne qui aplatirait son évolution.

De la présentation équilibrée du deutéro-paulinisme, retenons l'opinion qui réhabilite 2 Timothée. On se permettra cependant de contester le titre de la page 135, « l'Epître aux Ephésiens et l'unité des deux peuples », car l'auteur de cette épître évite précisément d'employer le mot peuple pour exprimer l'unité qui résulte de la nouvelle création.

Quant à la question rebattue de savoir si Paul est le fondateur du christianisme, elle trouve une réponse nuancée dans les dernières pages de l'ouvrage : l'Apôtre est bien l'un des artisans majeurs du long processus qui contribua à fonder le christianisme, mais non le seul (p. 154). On ne peut en conclusion qu'apprécier la limpidité de cet ouvrage et en remercier l'A.

François LESTANG,
Université catholique de Lyon

Carlo Maria MARTINI, ***L'Évangile de Paul***, Médiaspaul, 2008, 156 p., 14 €.



Franco BROVELLI rassemble dans cet ouvrage quelques-unes des retraites et récollections prêchées par le cardinal Martini à l'époque de son ministère pastoral à Milan. Paul y est magnifiquement saisi dans le vif de son ministère. Dans ce but, préférence est donnée aux passages autobiographiques décrivant les certitudes qui soutiennent ce ministère, les épreuves qui l'accompagnent et l'espérance qui l'anime.

Les apôtres de notre temps, très spécialement les prêtres, sont ensuite invités à s'inspirer de ce modèle. Dans cette perspective, on comprend que l'A. s'intéresse davantage à la personnalité et à la psychologie de Paul qu'au contenu intégral de ce que celui-ci appelle *son évangile* (Rm 2,16). C'est ainsi que, même dans le chapitre consacré à la croix, fait défaut le texte qui semble bien être au cœur de cet évangile : *Je suis crucifié avec le Christ, et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans une foi, celle du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi* (Ga 2,19-20). On est donc amené à conclure que le titre de ce recueil est quelque peu trompeur : « Paul, l'Évangélisateur » aurait été plus exact que « L'Évangile de Paul ».

Paul-Dominique DOGNIN, o.p.

Théologie

Bernard SESBOÜÉ, ***Invitation à croire. Des sacrements crédibles et désirables***, Cerf, 2009, 354 p., 32 €.

Dans l'ensemble des chapitres, un accent particulier est mis sur une approche anthropologique s'efforçant de situer les questions qui se posent dans la société (française) actuelle. C'est sans doute le principal intérêt de cet ouvrage. L'A., sans doute en raison de sa participation régulière au dialogue œcuménique, est toujours attentif aux questions que posent en ce domaine les sacrements et il se réfère plusieurs fois aux publications du « Groupe des Dombes ».

Dans les différents développements, on peut s'étonner de l'absence de références bibliques précises (sauf quelques exceptions) ainsi que de l'absence de références précises aux livres liturgiques qui constituent pourtant la source autorisée de la position de l'Eglise catholique sur chacun des sacrements. Le liturgiste que je suis ne peut que le regretter.

Bernard-Dominique MARLIANGEAS, o.p.

Histoire de l'Église

Paul MATTEI, ***Le christianisme antique de Jésus à Constantin,*** Armand Colin, coll. « U », 2008, 318 p., 29 €.

Voici une approche originale de la première histoire de l'Eglise. L'auteur le dit dès le début : « comment une petit secte périphérique a-t-elle fini par imposer son message ? » Cet angle d'approche structure toute l'œuvre. La première partie étudie en détail le judaïsme tardif et les paganismes à l'époque impériale. La deuxième partie est consacrée à Jésus et à l'époque apostolique. Quatre chapitres sont consacrés aux données purement historiques de la vie de Jésus : la chronologie, les origines, la vie publique, le message. La troisième partie traite du christianisme dans l'Empire païen, plus exactement des persécutions et surtout de la diversité des multiples tendances dans ce mouvement religieux.

L'étude des persécutions est particulièrement intéressante, parce qu'elle met en lumière le point de vue des autorités païennes et fait mieux comprendre la nécessité devant laquelle se trouvait l'administration impériale d'extirper cette secte : « la civilisation gréco-romaine est une civilisation totalisante, qui accepte mal que l'on puisse se soustraire à ses normes, ou les relativiser » (p. 142). Tout Etat totalitaire est persécuteur. Il ne peut admet-

tre que l'être humain soit autre chose qu'un citoyen, c'est-à-dire un rouage soumis à une immense machine froide et insensible qu'est la Nation.

Deux chapitres sont consacrés aux auteurs orthodoxes, les Pères apostoliques (ch. 8) et les apologistes (ch. 9). De même, deux chapitres sont consacrés aux auteurs hétérodoxes, les gnostiques et les montanistes (ch. 10), les adoptianistes et les monarchiens (ch. 11). Les questions concrètes ne sont pas négligées, comme l'organisation des communautés et les cadres matériels.

C'est une entreprise courageuse, car les ombres sont plus grandes que les lumières. La rareté des documents disponibles est compliquée par leur grande diversité. Comment comparer la *Lettre de Clément de Rome* avec *Le Pasteur d'Hermas*, qui, pourtant, sont issus du même milieu romain ? L'intérêt de cette synthèse est d'avoir associé la période apostolique avec le début de l'ère patristique. Trop souvent, dans la tradition française, ces deux aspects sont séparés, alors que les traditions germanique et anglo-saxonne les étudient souvent simultanément. Une excellente étude, donc, claire et pédagogique, qui embrasse tous les aspects de la vie dans la première Eglise, avec un angle d'approche renouvelé.

Philippe HENNE, o.p.

Pierre JANTON, ***Jean Calvin, ministre de la Parole,*** Cerf, 2008, 400 p., 29 €.

Lorsque nous nommons Jean Calvin, qu'avons-nous en tête ? La deuxième figure majeure du protestantisme après Luther ? L'auteur de *L'Institution de la religion chrétienne*, ouvrage rarement lu mais dont on se doit, en bon protestant, de connaître le titre ? Le défenseur véhément de la doctrine de la double prédestination et du dogme de la Trinité dont la contestation valut le bûcher à Michel Servet ? Avouons-le, nous ne savons de la vie et de la pensée du réformateur de Genève que bien peu de choses, et notre connaissance se borne le plus souvent à de vagues réminiscences ou à des lieux communs académiques.

L'ouvrage érudit de Pierre Janton offre, au contraire, une vision précise et détaillée de la vie de Jean Calvin, à quiconque accepte de s'y plonger. Pas de résumé synthétique donc, mais une description minutieuse et progressive qui fait cheminer dans le détail des convictions, des motivations, des intentions théologiques et politiques du croyant, du théologien, du pasteur et du « conducteur d'hommes » qu'il a été.

Ce souci descriptif s'arrime à deux choix méthodologiques dont la valeur mérite d'être soulignée. Le premier est l'absolue conviction – que l'on partage avec l'auteur – que, chaque civilisation ayant son outillage mental propre, il faut impérativement s'employer à rendre compte du monde dans lequel vivait l'homme dont on veut dire l'histoire et faire comprendre la portée. Le second est qu'il est utile, non seulement de faire témoigner ceux ou celles qui l'ont connu, mais aussi de le laisser parler lui-même, de lui-même.

Ainsi l'auteur fait-il référence abondamment et utilement à la correspondance de Jean Calvin, donnant un éclairage de l'intérieur à ses prises de position dogmatiques ou ecclésiales. La biographie n'est pourtant pas hagiographie. L'homme est présenté dans son acte de foi fondamental et dans ses questionnements. On aurait néanmoins souhaité une dénonciation plus vigoureuse des dérives du pouvoir intransigeant de celui qui fut, indubitablement et pendant de longues années, le monarque incontesté de Genève.

La conclusion formelle du livre ouvre implicitement une question que le lecteur ne peut manquer de se poser : est-ce que Jean Calvin, homme du XVIe siècle mais avec sa foi inconditionnelle en la Parole de Dieu et sa référence intemporelle au « Sola Scriptura » a ou non quelque chose à dire au citoyen du monde qui vient après la modernité ? L'auteur – cette fois davantage en théologien qu'en historien – est manifestement équipé pour aborder cette question ; et il pourrait valablement y répondre. Il le fera dans un autre livre que nous appelons de nos vœux.

Jean DIETZ, pasteur de l'ERF

Jean-Marie GUEULLETTE, *« Ces femmes qui étaient mes sœurs… ». Vie du père LATASTE apôtre des prisons (1832-1869),* Cerf, 2008, 333 p., 27 €.

L'auteur de cette biographie connaît bien ce dont il parle ; il s'occupe de très près à la béatification du P. Lataste, laquelle doit avoir lieu très bientôt. Bien documenté, ce texte est agréable à lire.

Contrairement à ce qui arrive souvent à des personnes qui font parler d'elles par une « œuvre » qui leur est propre, le P. Lataste ne se coupe pas de ses sources : il est d'abord dominicain. Avant de rentrer dans l'ordre restauré tout récemment par le P. Lacordaire, il s'était interrogé sur sa vraie vocation, et notamment sur le choix entre vie religieuse et célibat dans le monde au service des pauvres (cf. p. 58). Et il opte clairement pour la vie dominicaine, avec sa vie communautaire, son obéissance, pour la prédication de l'Evangile. Jamais il ne cherche à faire de la communauté de Béthanie sa chose ; il ne veut pas devenir l'aumônier attaché définitivement à ces sœurs, délaissant le couvent des frères, même s'il faut consacrer du temps pour la mise en place d'une fondation aussi originale, pour définir sa spiritualité et rédiger les statuts canoniques.

Le plus original peut-être, du moins au premier regard, c'est de rencontrer un prédicateur de retraite qui assume les conséquences concrètes de ce qu'il prêche (p. 125) : s'il annonce le pardon des péchés à la manière de Jésus, le P. Lataste annonce la réhabilitation des pécheurs tout comme les criminels après leurs peines sont à réhabiliter dans la société. Mais il faut aller plus loin encore : Jésus annonce l'Alliance nouvelle et éternelle qui réconcilie l'humanité entière en une vivante amitié, avec le Père, par le Fils, dans l'Esprit, jusqu'à ne faire plus qu'un seul Corps en Christ. Le P. Lataste aime beaucoup parler de la Charité comme d'une vraie amitié réciproque. En prêchant aux femmes détenues de Cadillac,

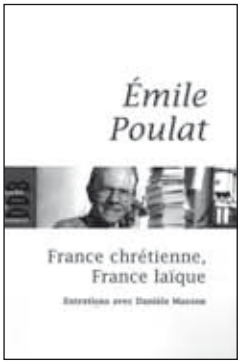
s'impose à lui cette RECONCILIATION inouïe de ces pénitentes avec tout le Peuple de Dieu. Au nom même de l'Eucharistie qui est le mémorial vivant du premier Jeudi-Saint, (cf. Jn 17), il faut montrer qu'effectivement les disciples de Jésus sont capables d'oublier toutes les chutes de leurs proches pour vivre la charité au présent, en pleine égalité fraternelle. Béthanie est cela à l'extrême, au sein de la vie contemplative : avec les mêmes vêtements, les mêmes règlements. Il n'y a pas de hiérarchie dans la sainteté.

Cette intuition du Père Lataste est comme une flèche qui donne l'axe de sa trop brève vie apostolique : il prêche sa première retraite aux prisonnières en 1864, et il meurt en mars 1869, âgé de 37 ans. Tout était dit, tout était fait, en trouvant le moyen de prêcher à côté, des « missions », des prédications d'Avent et de Carême, comme tout dominicain classique.

Ce que je voudrais souligner en final, c'est que le P. Lataste a imité, sans doute sans en avoir conscience, notre Père saint Dominique qui a fondé les communautés de sœurs moniales, avec des sœurs converties du catharisme, avant de créer les couvents de frères prêcheurs, qui s'appelaient « les saintes prédications ». Les sœurs cathares ne devaient pas avoir la silhouette des prostituées de Cadillac, certes ; mais il y avait chez les deux apôtres, eux-mêmes très différents, la même foi urgente dans la Réconciliation, au nom de la Miséricorde divine dont la place a toujours été privilégiée dans l'Ordre.

Luc MOREAU, o.p.

Émile POULAT, ***France chrétienne, France laïque. Entretiens avec Danièle Masson,*** DdB, 2008, 282 p., 22 €.



Émile Poulat est un historien bien connu de la crise moderniste et de ses répercussions sur l'histoire récente de l'Église catholique. Il a aussi étudié de près les relations complexes entre les institutions politiques de la France et du Vatican depuis 1905, avec une démarche rigoureuse et un souci d'objectivité, plutôt que dans un esprit d'apologie de l'institution ecclésiale.

Ce qui ne cesse d'étonner son interlocutrice Danièle Masson ; au fil de ses questions, on mesure combien être « traditionnel » n'est pas qu'une question de sensibilité religieuse, comme on dit souvent, mais toute une représentation du monde et une tournure d'esprit, marquée par l'obsession d'obtenir des garanties - sinon des aveux - d'orthodoxie doctrinale, voire des anathèmes de positions hétérodoxes.

D'où une tension qui colore nettement l'entretien et conduit l'historien, à défaut d'analyses fouillées qu'un entretien ne permet pas, à souligner sa démarche, à justifier ses méthodes, à en délimiter les perspectives et les enjeux épistémologiques, et à expliquer avec sagesse quelle articulation subtile est possible entre histoire rigoureuse et confession de foi.

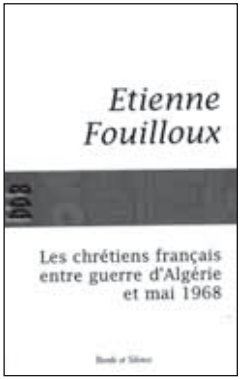
Ainsi prend-on la mesure à la fois de la complexité de la modernité, de la difficulté des

relations entre l'Église catholique et les institutions civiles, et du besoin impérieux de certains catholiques, aujourd'hui encore, d'être réassurés dans la foi, d'annexer l'autorité ecclésiale dans le sens de leur position pour résister aux vents contraires de la modernité.

Un tel entretien constitue une belle ouverture de part et d'autre et donne des éléments structurants pour un dialogue avec la génération montante de catholiques plus identitaires.

Jean-Etienne LONG, o.p.

Etienne FOUILLOUX, ***Les chrétiens français entre Guerre d'Algérie et Mai 1968,*** Parole et Silence, 2008, 360 p., 25 €.



En rassemblant des contributions assez diversifiées sur l'histoire des chrétiens français « entre guerre d'Algérie et mai 1968 », Etienne Fouilloux nous propose une excellente leçon d'histoire immédiate, une histoire encore très présente dans la mémoire de ceux qui l'ont vécue mais qu'ils auraient quelque peine à transformer en authentique connaissance historique : on oublie tant !

Les passions soulevées par la guerre d'Algérie ne sont pas encore totalement éteintes, comme on a pu le voir avec l'affaire Aussaresses en 2000, mais on a aujourd'hui quelque peine à comprendre comment le « détonateur algérien » a pu entraîner une déchirure du tissu chrétien que le Concile n'a pas réparée et que « mai 1968 » a encore agrandie. Si aucun observateur sérieux ne peut plus nier le déclin actuel des grandes Eglises chrétiennes en France, tous n'ont pas les mêmes explications. A ceux qui voudraient voir dans le Concile la source de tous les maux de l'Eglise, l'auteur oppose l'évidence « que les chrétiens ne vivent pas en vase clos dans le monde qui les entoure » et que la vie chrétienne a été affectée en profondeur par les évènements politiques contemporains, surtout la guerre d'Algérie.

Le premier tiers de l'ouvrage est consacré au « grand écart » vécu par les chrétiens, partagés entre une gauche très remontée contre la torture et une droite « activiste » dont le souvenir s'est quelque peu estompé : c'est à peine si on se souvient que l'organisateur de l'attentat du Petit Clamart contre de Gaulle était un catholique « intransigeant, scrupuleux, voire mystique » (p. 29).

La deuxième partie rassemble des monographies qui permettent de comprendre les clivages politiques de l'époque, avec une « histoire de l'intégrisme au XXe siècle, un autre chapitre sur les « catholiques mendésistes », d'autres encore sur « la main tendue », « les chrétiens d'Ivry sur Seine (1930-1960) », et pour finir « les chrétiens dans le mouvement du printemps 68 ». Ce n'est pas une étude exhaustive, mais quelques coupes significatives dans une réalité de plus en plus lointaine.

La troisième partie, « du politique au religieux », permet de faire quelques sondages, du côté des jésuites de l'Action Populaire, du côté de la « religion populaire » opposée à la « gauche chrétienne », avec un bref historique du CPMI (Centre Pastoral des Missions à l'Intérieur) disparu en 1971, et l'histoire de deux crises, celle des mouvements confes-

sionnels et celle de l'art sacré. Le « choc de Vatican II » se situe au cœur de cette période. Dans un bref chapitre, le Concile est situé comme un moment de transition, « du malaise à l'euphorie », puis de « l'euphorie à la crise », à partir des « équivoques » préparant des « lendemains qui déchantent »…

Sur ce point comme sur les autres, l'enquête historique est loin d'être complète, rien n'est dit par exemple de la crise des vocations et des départs en masse dans les années 70, ni des variations considérables de « Rome », de Pie XII à Paul VI, en passant par Jean XXIII. Mais l'enquête historique, même partielle, donne beaucoup à penser sur des réalités qui continuent à peser lourdement sur la vie de l'Eglise : les démêlés de Benoît XVI avec les quatre évêques intégristes le montrent à l'évidence et la crise rebondit de nouveau.

On peut regretter que le dernier chapitre, « jalons pour une histoire de dix ans, 1965-1975 », date de 1977. Il fallait beaucoup d'intrépidité pour tenter de « frayer, dans le maquis de l'événement, quelques avenues qui rendent intelligible l'aventure ambiguë de l'Eglise catholique en France depuis le Concile (p. 325). Ce qui est remarquable, c'est que la typologie en six volets de « ceux qui mijotent des solutions » a gardé, en 2008, une surprenante pertinence. Mais elle mériterait un « aggiornamento » qui en confirmerait ces grandes lignes en y mettant quelques « bémols » : l'émiettement constaté en 77 ne s'est pas transformé en effondrement, voire en disparition, tant du côté « intégriste » que du côté « progressiste ». Décidément, là comme dans les autres domaines, l'histoire du temps présent est un instrument précieux pour ceux qui veulent comprendre le monde d'aujourd'hui.

Michel FROIDURE, o.p.

Société

Laurence FONTAINE, ***L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle,*** Gallimard, 2008, 437 p., 20 €.

Cette synthèse sur la vie économique de l'Europe du seizième au dix-huitième siècle fera date car il lui revient plusieurs mérites. Elle rassemble une multitude de monographies sur la pauvreté, les endettements des différentes classes de la société et les sources de gains et de crédits et les façons de les rembourser ou pas, ainsi que l'ensemble des activités économiques : agriculture, artisanat, colportage, commerces informels et organisés, systèmes de prêts, activités des Eglises et des Etats. Ces monographies concernent non seulement la France, mais aussi les principaux pays de l'Europe occidentale : Angleterre, où les recherches historiques sont les plus avancées, mais aussi Hollande, Prusse, Autriche, Espagne et Italie.

Elle ne limite pas son investigation aux recherches sur documents, mais fait aussi appel aux grandes oeuvres littéraires, ce qui permet au lecteur d'accéder à des extraits aussi significatifs que savoureux d'auteurs comme Rabelais et Montaigne, Shakespeare et Molière ou les mémoires du duc de Saint-Simon. Elle organise ses sources autour d'une probléma-

tique passionnante qui tente de rapprocher les études sur la pauvreté et les pratiques d'endettement et de crédit, en sorte que les catégories défavorisées de la population, les pauvres et les femmes notamment, sont considérées comme des acteurs dotés d'un dynamisme qui n'est pas moindre que celui des couches supérieures : les bourgeois marchands, les aristocrates, les clercs, les princes et les rois.

Intitulé « pauvreté, crédit et réseaux sociaux », le premier chapitre montre comment le recours au crédit, très développé dans les classes pauvres, dépend des formes de pauvreté : pauvreté structurelle de ceux qui sont incapables de gagner leur vie, à cause de leur âge, de leur maladie ou de leur handicap physique, dans un monde qui ignore l'Etat providence ; pauvreté conjoncturelle des titulaires de maigres salaires et d'emplois instables, particulièrement affectés par les fluctuations du prix du pain ; couches urbaines des petits artisans et des modestes détaillants touchés par les crises économiques et les difficultés familiales ; enfin, cercle plus large encore des victimes des crises agricoles, des épidémies de peste et des guerres.

Tournant le dos aux historiens de la pauvreté qui s'intéressent à la façon dont la société traite les pauvres, comme un Bronislaw Geremek dans *La potence ou la pitié* (Gallimard, 1978), ou qui la situent dans une perspective d'évolution de la question sociale comme un Robert Castel avec ses *Métamorphoses de la question sociale*, (Fayard, 1995), Laurence Fontaine se focalise sur la façon dont les pauvres utilisent les institutions pour répondre à des situations critiques ou pour mettre en œuvre des stratégies pour sortir de la misère. Elle écrit : « les historiens ont privilégié sur cette question les analyses macroéconomiques, constatant des transformations structurelles de la société, mais ils n'ont pas été voir comment ces transformations ont agi au niveau individuel, s'interdisant de comprendre la diversité des langages et des pratiques. » (p. 31).

Forte de cette méthode et du savoir qu'elle implique, l'auteur analyse, par exemple le prêt pratiqué par les paysans en distinguant : les prêts à court terme pour l'acquisition des semences et faire la soudure entre les récoltes, le prêt d'argent pour payer les impôts, le prêt de cycle de vie pour les mariages ou la nourriture d'enfants trop nombreux, les loyers et les fermages après les héritages. S'en suit un second chapitre sur l'endettement des paysans.

La lecture du sixième chapitre enchantera l'économiste qui trouvera dans la description des Monts-de-piété la parfaite analyse d'un système économique avec ses *input* et ses *output.* En *input*, les gages qui sont la contrepartie des prêts octroyés, les dons des Etats, des Eglises ou des particuliers qui permettent de constituer les dépôts à partir desquels les prêts peuvent se faire, les capitaux privés en vue d'un placement, car les Monts-de-piété jouent aussi le rôle de caisse d'épargne avant la lettre, ce que l'Eglise voit d'un mauvais œil à cause du péché d'usure. En *output* les prêts consentis, après dépôt des gages, aux pauvres, aux producteurs, aux joueurs ; le retour, après remboursement du prêt, des objets gagés. S'ajoutent des fonctions non prévues par les créateurs de l'institution mais découvertes par l'usage. Les usagers des Monts-de-piété s'en servent en effet comme organisme de garde le temps d'un déménagement, ou pour avoir des liquidités en déposant habits ou meubles non utilisés quotidiennement, comme moyen d'assurance pour les protéger du vol et jusqu'à la

constitution d'un produit dérivé avec le billet de gage qui devient un titre rentrant dans le patrimoine, transféré comme paiement d'une dette ou par héritage.

Si le chapitre sixième a enchanté l'économiste, le suivant fascinera le moraliste, car il traite de la bataille des interdits sur l'usure. « Les relations entre morale et religion, en ce qui concerne l'usure, comme en ce qui concerne la sexualité et le pouvoir temporel, n'ont jamais été exempte de tensions », commence par noter l'auteur (p. 191). Mais, si l'Italie du Moyen Age (le *quatrocento*) est la première à mêler l'éthique aux relations marchandes, c'est en Hollande et en Angleterre avant la France et l'Espagne que les débats sur les finances s'inscrivent dans les institutions.

Dès le début du quinzième siècle la légitimité de l'assurance est admise : il s'en déduit que le risque peut se vendre. La pensée de l'Eglise sur le prêt d'argent est représentée par Thomas d'Aquin qui combine le concept romain de *mutuum,* qui est un contrat de prêt avec intérêt, avec la distinction entre meuble et immeuble, ce dernier survivant à l'usage et non l'autre. Or la monnaie ne peut être louée comme un immeuble ; comme la nourriture, elle disparaît dans l'acte même de sa consommation. A la nature fongible de la monnaie s'applique l'idée aristotélicienne selon laquelle elle remplit d'abord une fonction de moyen d'échange et non d'estimation ou de réserve des valeurs. Etant consommée dans l'échange, il est contre nature d'y ajouter un argent supplémentaire, car l'argent ne fait pas de petits. Le prêt d'argent avec intérêt est donc condamné par la loi naturelle. C'est aussi un péché, car c'est un usage vicié d'une relation bonne, mais détournée de sa fin (p. 191-192).

A la fin du dix-huitième siècle, les fonctionnements généraux de l'économie se sont transformés et Laurence Fontaine en revient à cette macroéconomie qu'elle avait écartée au début de son ouvrage. La monnaie est devenue plus abondante et le crédit plus facile. Les impôts se sont élevés en même temps que la dette publique. Les dettes privées se sont multipliées avec le développement des échanges et la monétarisation de l'économie. Mais cette économie de crédit n'est pas encore régulée par des banques qui puissent jouer le rôle de prêteur en dernier ressort et les crises de crédit se multiplient. La révolution industrielle est déjà en marche en Angleterre.

Hugues PUEL, o.p.

Spiritualité

Maurice BELLET, ***Foi et psychanalyse,*** DdB, 2008, 143 p., 14 €.

Il s'agit d'une réédition d'un livre paru en 1973. Mais comme tel, il garde tout son intérêt. Il ne s'agit pas d'abord d'une étude théorique du rapport entre foi et psychanalyse. Il n'est nullement question ici de philosophie ou de théologie. Mais de ce qui surgit lorsque qu'un croyant s'engage dans le chemin analytique. Comment le vécu même de sa foi se trouve mis à l'épreuve. C'est donc bien d'abord d'expérience qu'il s'agit, dés le début du livre.

Au cœur de l'expérience, le rapport entre foi et psychanalyse ne va pas de soi. Il y a tout à la fois tant d'incompréhensions et tant de peurs ; cela se comprend bien s'il est vrai que la psychanalyse peut remettre en question certaines attitudes religieuses ou certains comportements du milieu ecclésial. Le livre de Maurice Bellet ne répondra pas à toutes les questions, mais il est une invitation à découvrir ce qu'est l'expérience analytique : un chemin de vérité vers la reconnaissance de sa propre aventure.

Cela suppose évidemment que soit réévalué ce qu'est l'expérience chrétienne qui ne peut plus être une simple adhésion assurée une fois pour toutes, mais une recherche qui devra se vivre tout à la fois dans la clarté et dans la nuit. Sur ce sujet, la position de Maurice Bellet est claire : non seulement la psychanalyse ne peut se substituer à la foi, mais elle provoque le sujet à la vivre autrement.

Dans une deuxième partie, est abordée la question de l'aide spirituelle qu'un prêtre peut apporter à celui qui vit l'expérience analytique. Faut-il parler ? Se taire ? Et sil faut parler, comment parvenir à une intervention positive ? Et puis, comment se situer sur l'héritage reçu et qui peut mériter d'être dénoncé ? Toutes questions qui peuvent bien concerner aussi tous ceux qui sollicitent une aide spirituelle, analysés ou non.

A travers tout ce cheminement, apparaît, au cœur du débat, la réalité la plus fondamentale : foi et psychanalyse ne sont pas deux discours sur quelque chose, mais il s'agit de deux instances dont l'objet – Dieu ou l'inconscient – ne peut qu'échapper radicalement à sa reprise par la conscience et au discours qu'elle tient. Pour autant cette similitude ne doit pas cacher la différence qui existe entre les deux. Comment peut se vivre le rapport entre ces deux instances dans un unique sujet ?

Examinant les limites de plusieurs modèles de ce rapport, Maurice Bellet invite à un retournement d'attitude. Le rapport de la foi à l'analyse peut être vécu comme « une désaliénation de la foi du sujet croyant telle que s'il peut, sa foi sera sa foi et non le retentissement en lui d'une voix étrangère qu'il n'entend pas et à laquelle pourtant il est absolument soumis. Sa relation à la « Parole de Dieu » - constitutive de la foi- sera relation à la parole de l'Autre, libérant la sienne propre » (p. 131).

Sans doute, est-ce là à mon sens l'intérêt principal du propos : resituer la foi dans l'expé-

rience même du sujet. Mais nous percevons bien autant dans la foi que dans l'analyse, que tout est vécu sur le mode de la vulnérabilité, du provisoire, d'une recherche permanente. Il n'y a pas de solution dans un savoir définitif et globalisant. Il n'y a de vérité que dans la vérité de Dieu et du sujet que nous sommes. Mais c'est une vérité qui, selon la parole de Jésus, ne peut que « se faire », au cœur de la nuit, pour que nous parvenions à la lumière. Tout ceci dit aussi suffisamment qu'il s'agit d'être soi même au-dedans de cet effort – et non en parlant sur – que la Parole, celle de Dieu et la notre, peut circuler au cœur de nos existences. C'est au cœur d'une unique expérience – où sont engagées et la reconnaissance de Dieu par la foi, et la reconnaissance de nous-mêmes, que nous pouvons devenir croyants en devenant hommes.

Martin HILLAIRET, o.p.

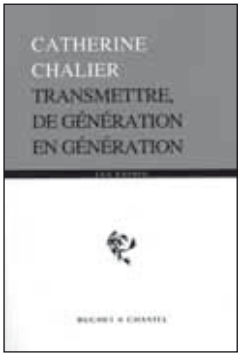
Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Claude LANGLOIS, ***L'autobiographie de Thérèse de Lisieux. Edition critique du Manuscrit A,*** Cerf, 2009, 592 p., 50 €.

Jacqueline Martin-BAGNAUDEZ, ***Petite vie de Robert d'Arbrissel***, DdB, 2008, 152 p., 13 €. Biographie du fondateur de la célèbre abbaye de Fontevraud, où moines et moniales sont sous la responsabilité d'une abbesse.

Philosophie

Catherine CHALIER, ***Transmettre, de génération en génération*,** Buchet/Chastel, 2008, 272 p., 21 €.



L'œuvre en cours de Catherine Chalier, qui se compose déjà de plus de vingt livres, forme comme un triptyque avec, d'un côté, des travaux sur des auteurs tels que Levinas, Rosenzweig, Spinoza et une réflexion sur le pouvoir et les limites de la philosophie, de l'autre, une étude des traditions extra philosophiques, la source hébraïque principalement, mais aussi la tragédie grecque et, au centre, une œuvre philosophique qui fait entendre sa propre voix, avec, par exemple, une méditation sur *La Persévérance du mal* (1987) et, plus récemment, le *Traité des larmes, fragilité de Dieu, fragilité de l'âme* (2003). Un ouvrage sur le thème de la nuit, tel qu'il est traité dans les traditions philosophiques, littéraires et picturales en occident, est actuellement en cours d'écriture.

Ce dernier livre dense et profond s'ouvre sur un constat : celui de la crise des actes de transmission dans les sociétés occidentales contemporaines, qui préfèrent, à la suite de Descartes, la mise en doute solitaire de tout ce qui est transmis, plutôt que de se mettre à l'école d'un maître et à l'écoute des traditions. En effet, « la modernité semble avoir perdu confiance en cette idée que chacun est

appelé à devenir partie prenante d'une longue histoire, commencée bien avant lui, et destinée à se poursuivre après lui. Elle paraît même la juger aussi inutile que nocive » (p. 171).

Or, la démission dans l'acte de transmettre, au nom d'une « autonomie » qui confond l'exercice de penser par soi-même avec le fantasme d'une auto-fondation, empêche le « soi » de s'éveiller à lui-même et de s'humaniser. A une telle ignorance méthodique du passé, Catherine Chalier oppose la certitude que l'héritage transmis par les traditions (qu'elles soient bibliques, évangéliques ou grecques) garde « une puissance de sens précieuse et *neuve*, pour les générations qui se lèvent et qui en sont presque toujours privées » (p. 17) et insiste sur la force signifiante et libératrice de ce qui relie chaque « soi » à une mémoire vive, car le « soi », c'est-à-dire l'unicité propre à chacun, se constitue en étant « porté par un réseau de paroles anciennes ».

C'est une réflexion sur l'acte de transmettre et sur la responsabilité de ceux à qui incombe cette tâche que propose ici Catherine Chalier. Transmettre, soutient-elle, ce n'est pas donner des informations, c'est (se) transmettre « soi ». Cette notion de « soi » est au centre de l'ouvrage. En effet, ce qui est transmis ne l'est pas, et ne peut pas l'être, de manière neutre, comme s'il s'agissait de ne transmettre qu'un contenu d'information en démissionnant de toute responsabilité quant à ce que l'on transmet, car ce « quelque chose » que l'on transmet est également fait d'émotions, de passions, de désir. Ainsi, une part de « soi » se trouve inévitablement liée aux idées et aux connaissances, aux mots et aux images, aux valeurs et aux interdits dans l'acte même de les transmettre. De plus, transmettre, c'est avant tout éveiller l'autre au désir d'être « soi », éveiller le « soi » de l'interlocuteur à lui-même et à son affinité avec la vérité et avec le Bien. Ce sont ces liens étroits et complexes qui se tissent entre soi et l'autre, entre une génération et une autre qui sont ici analysés.

Chaque chapitre s'ordonne autour d'un verbe et déploie un aspect du sens de « transmettre ». Toutefois, les sept chapitres ne sont pas posés, à plat, les uns à côté des autres : ils appellent des attitudes, en dénoncent d'autres, ce qui donne un relief à l'ouvrage. Transmettre, c'est d'abord adresser la parole à quelqu'un, ce que met en évidence l'acte de *raconter* des histoires. Raconter relie le passé au présent, permet aux nouvelles générations de déchiffrer l'énigme de leurs propres vies à l'aune de paroles transmises. C'est, ensuite, en appeler à la raison d'autrui, autrement dit *expliquer* et *démontrer*. A l'inverse, il y a des actes qui pervertissent la transmission en étouffant et détruisant le « soi » : *endoctriner* et, de manière plus insidieuse, *informer*, acte qui se veut neutre et qui remplace ou sature, aujourd'hui, la transmission. A l'information, l'A. oppose l'acte d'*écouter* les paroles qui nous viennent du passé.

Transmettre, c'est surtout éveiller à un désir, car il n'y a pas d'apprentissage sans désir. Il faut apprendre à *désirer*. Enfin, l'écart entre transmettre et vivre s'abolit : cela s'appelle *témoigner*. La transmission atteint son sommet dans le témoignage de ce que les témoins vivent devant et pour les autres. Le retour réflexif sur ce que veut dire « transmettre » ici proposé prend appui sur des œuvres transmises, celles de Levinas et de Platon, deux maîtres toujours présents, et, en premier lieu, sur la Torah et la pensée juive.

En fin de compte, la transmission, en sa « très simple évidence », est « toujours un acte qui s'adresse à quelqu'un pour lui dire quelque chose de précieux, issu du passé » (p. 151), pour faire passer au-delà de soi « quelque chose » qui humanise le « soi ». Elle inscrit un « soi » dans une lignée humaine et lui donne « une mémoire qui transmet la force d'espérer ». En d'autres termes, il s'agit de greffer sur une mémoire courte, celle de l'enfant, la mémoire longue de l'expérience millénaire de l'humanité ainsi transmise. Nous voulons souligner la proximité entre les thèses de *Transmettre, de génération en génération* et la méditation de l'agir éducatif proposée par Marguerite Léna (*L'Esprit de l'éducation*, 1981, par exemple).

C'est une figure du maître que Catherine Chalier dessine, en filigrane, dans cet ouvrage. Et certains de ceux qu'elle a eu pour étudiants, à l'Université Paris-X Nanterre où elle enseigne, peuvent attester qu'elle a été, pour eux, un maître, car elle a su transmettre avec passion ce qui éclaire sa propre vie, montrant comment ce qui est transmis constitue « un trésor qui leur est encore offert » (p. 147). C'est à persévérer dans l'étude de nos traditions et dans l'approfondissement d'une mémoire vive que nous invite Catherine Chalier, afin de trouver, en temps de détresse, lumière et soutien dans des paroles anciennes et vivantes.

Pascal DAVID, o.p.

François JULLIEN, ***De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures,*** Fayard, 2008, 263 p., 18 €.

À l'horizon du propos de François Jullien comme au bout de son titre se dresse le « dialogue entre les cultures ». Thème que le philosophe scrute depuis la vision contrastée d'un Européen passé à l'école de la Chine. Indemne de la philosophie occidentale et de ses concepts, la Chine doit-elle se plier aujourd'hui à la requête impérieuse de son « universel » et tout particulièrement des « droits de l'homme » que cet universel promeut ?

Le problème est urgent, mais il est sans doute plus urgent encore de ne pas répondre à cette question sans avoir au préalable examiné ce que la notion d'universel porte en elle de décision, d'histoire, de contradiction, de sens. François Jullien engage ainsi son lecteur dans une patiente « déconstruction », c'est-à-dire dans l'analyse des composés de la synthèse, pour identifier la genèse complexe de la notion d'universel en Occident.

Il serait vain de prétendre résumer en quelques mots les méandres de cette enquête, qui a bien besoin de tout l'espace de ce livre pour se dire. Nommons ici simplement l'une ou l'autre de ses étapes majeures. L'universel au sens premier a pour garant l'Univers. « Son enfantement, tel un éclair dans l'histoire de la pensée » (p. 65) relève de l'énigmatique décision des premiers philosophes physiciens saisis par le projet de

l'Un. Puis Socrate importera la visée vers le Tout dans l'espace de la Cité et d'une pensée « selon le Tout » autrement dit par concept. « Le sujet » fera, on le sait, les frais de cet a priori pour le Tout. Pour que soit reconnue la portée universelle de son existence singulière, il faudra qu'advienne un autre sens de l'universel. Et c'est à l'horizon « du commun » que se profile dans une extension graduelle la promesse du « pour tous » d'une cité universelle.

Idée morale chez les stoïciens, ce deuxième sens de l'universel, disons-le politique ou méta-politique, car il nous tient aujourd'hui dans le dialogue des cultures, devra encore être institué. Il le sera de manière formelle, juridique, d'abord, dans la citoyenneté romaine, pour être logé ensuite comme « Amour » dans l'adhésion de foi à l'intime du sujet par l'opération de l'universel chrétien, tel que saint Paul en fut l'Apôtre et le penseur. C'est de cette histoire là, complexe, multiforme, que procèdent les universalismes d'un « universel qui s'est trahi en se satisfaisant de lui-même et devenant dominant » (p. 146), mais d'où vient aussi le « caractère émancipateur et subversif, « insurrectionnel » » d'un ferment « universalisant », qui « maintient l'humanité en quête » en faisant « figure d'idéal » (p. 149).

Au terme du parcours, François Jullien laisse à son lecteur peut-être plus de questions que de réponses, mais il aura su, à n'en pas douter, le convaincre de la pertinence de sa méthode. Fécondité, oui, d'une clarification préalable du vocabulaire et de la grammaire pour entendre la question que l'universel nous pose aujourd'hui. Mais plus que la méthode, sa mise en œuvre. Ce livre saura surtout convaincre par la clarification magistrale qu'il procure.

Pascal MARIN, o.p.

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Raymond E. BROWN, ***Lire les Évangiles pendant la Semaine Sainte et à Pâques***, Cerf, 2009, 180 p., 22 €. Par le célèbre auteur de *L'Église héritée des Apôtres*.

Anne SOUPA, ***Pâques art du passage,*** Cerf, 2009, 90 p., 10 €. Conférences données en la semaine sainte 2008 à l'abbaye de Sylvanès.

Michel HUBAUT, ***Du corps mortel au corps de lumière. Fondements et signification de la Résurrection***, Cerf, 2009, 274 p., 22 €.

Catherine CHALIER, Jean-Louis CHRETIEN, Ruedi IMBACH, Dominique MILLET-GERARD, ***Le lumineux abîme du Cantique des Cantiques,*** Parole et Silence, 136 p., 13 €.

Chantal REYNIER, ***Saint Paul sur les routes du monde romain. Infrastructures, logistique. Itinéraires.,*** Cerf-Médiaspaul, 296 p., 20 €.

Mgr Raymond BOUCHEX, ***À la découverte de Vatican II***, Parole et Silence, 2009, 250 p., 19 €. Présentation linéaire et pédagogique du Concile à faire connaître aux jeunes générations.

Servais PINCKAERS, ***Passions et vertus***, Parole et Silence, 2009, 152 p., 15 €. Une présentation de la morale appuyée sur une psychologie positive des passions dans une ligne thomiste.

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 161

Le Conseil oecuménique des Eglises	162	230	Le rire : thérapie du fanatisme
Jérémie, la passion du prophète	165	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Destin du corps, histoire de salut	166	232	Mutation de la jeunesse étudiante
Le devenir des ministères	167	233	L'enfer : un destin impensable
L'Evangile dans l'archipel des cultures	168	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
Catéchèse : la pierre de touche	169	235	Justice et pouvoir judiciaire
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	236	Paranormal, la religiosité sauvage
Le Saint-Esprit libérateur	173	237	Moïse, le prophète de Dieu
Les couples face au mariage	174	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	239	Le Paradis, l'excès promis
Aux portes de l'Eglise, les pauvres	177	240	La prière
La royauté dans la Bible	178	241	La filiation
La question de l'Au-delà	179	242	Paul et Israël
Fonction d'un magistère dans l'Eglise	180	243	Le désir de mémoire
Le racisme, une hérésie	181	244	Habiter
Laïcs en Eglise	182	245	Trinité et divin cosmique
Aujourd'hui, l'individualisme	184	246	La vertu
Le courant fondamentaliste chrétien	186	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
Procréation et acte créateur	187	248	Foi et histoire
La longue marche des Patriarches	188	249	Christianisme et culture
Marie, mère de Jésus Christ	189	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
Eglises et Etat dans la société laïque	190	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
Bible et psychanalyse	198	253	La Résurrection… Avenir du crucifié
La parole dans les églises	199	254	"Dieu, ça me touche…" L'émotion dans la foi
La mort et les vivants	204	255	La bibliothèque de Dieu
La mission	205	256	Ezéchiel, le soufle de la responsabilité
Fidélité et divorce	206	257	Jean-Paul II : un pontificat inclassable
Contemplation	207	258	Le nihilisme, défi pour la foi
1492 : l'invention des Amériques	208	259	La Providence, divine prévenance
Les signes et la Croix chez saint Jean	209	260	Esther, mémoire et résistance
Jésus : l'énigme de son humanité	210	261	Le quotidien, au fil des jours
Pudeur et secret	211	262	Le Pardon de Dieu
Le diable sur mesure	212	263	David, le berger devenu roi
Sagesses humaines, divine folie	213	264	D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire
Ecologie et création	214	265	Connaître Dieu
Christianisme et perversions	215	266	Abraham, le père de la promesse
Catéchisme de l'Eglise Catholique	216	267	S'accompagner. Une question d'humanité
L'Epître aux Hébreux	217	268	L'Eglise au nouvel âge des médias
Du mensonge	218	269	Edith Stein. Une philosophe au carmel
L'espérance	219	270	Les sacrements : quelle efficacité ?
Le travail entre sens et non-sens	220	271	Peine et prison
Qohélet : la saveur biblique de l'instant	221	272	L'enfance du Christ
Christianisme et religions	222	273	L'engagement politique
La solitude : de la nuit obscure	223	274	Figures de Pierre
La non-ordination des femmes	224	275	Le pouvoir de l'image
Le corps et le don	225	276	La conversion
La violence de Dieu	226	277	En quête de nature
L'Apocalypse : le livre du désir	227	278	Isaïe
La société sans projet ou l'exil du sens	228	279	La liturgie
Autorité et dissentiment : du gouvernement de l'Eglise	229	280	Augustin

	VENTE AU NUMERO 2009	*ABONNEMENTS 2009*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**12,00 €**	**40,00 €**	**50 €**
Etranger	**14,00 €**	**47,00 €**	**60 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **8 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

Depuis janvier 2009

Changement de siège social :

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@wanadoo.fr
www.lumiere-et-vie.com

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2009

Nom .....

Rue .....

Code postal .....Ville.....

Pays.....Votre numéro d'abonné(e).....

	Ordinaire	Soutien
France	40 €	50 €
Etranger	47 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 8 €.
Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.
L'abonnement 2009 vous donne droit aux n°s 281-284.
Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie MG – 84210 PERNES LES FONTAINES / Dépôt légal : 2271 – 1er trimestre 2007 – Commission paritaire : N° 0909 G 85935

↑ **Giambattista TIEPOLO,** *Abraham et les trois anges* (détail), vers 1720. Prado, Madrid.

lumière & vie

Au prochain numéro :

Anges et démons

Paul-Laurent ASSOUN
Aux prises avec ses démons

Pierre de MARTIN de VIVIÈS
La cour céleste

Christophe BOUREUX
La tentation de Saint Antoine

Gérard SIEGWALT
La dimension invisible du cosmos

Jean-Claude SAGNE
Chasser les démons ?

« Le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit descendit sur les disciples pour demeurer avec eux à jamais. L'Eglise se manifesta publiquement devant la multitude, la diffusion de l'Evangile parmi les nations commença avec la prédication ; enfin fut préfigurée l'union des peuples dans la catholicité de la foi, par l'Eglise de la Nouvelle Alliance, qui parle toutes les langues, comprend et embrasse dans sa charité toutes les langues, et triomphe ainsi de la dispersion de Babel. »

Vatican II, *Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise,* n° 4

lumière & vie

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@wanadoo.fr
www.lumiere-et-vie.com

paraît quatre fois par an
France 12 €
Etranger 14 €