

Lumière & vie

Trinité et divin cosmique

Christian Duquoc
Pierre Gire
Didier Gonneaud
Jean-Michel Maldamé
Michèle Martin-Grünenwald
Bernard Meunier

245

Janvier-Mars 2000

Janvier-Février 2000 - tome XLIX-1

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

COMITÉ DE RÉDACTION

Yves	CATTIN
Isabelle	CHAREIRE
François	CHIRPAZ
Christian	DUQUOC
Yves	KRUMENACKER
Jean-Pierre	MANIGNE
Pascal	MARIN
Claude	MARTIN
Michèle	MARTIN-GRÜNENWALD
Bernard	MICHOLLET
Gabriele	NOLTE
Hugues	PUEL
Jean-Claude	SAGNE
Donna	SINGLES

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2000

245

trinité et divinité cosmique

246

La vertu

247

Quelle est l'autorité de l'épiscopat ?

248

La foi, les Écritures et l'histoire

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON

CCP 3038 78 A LYON

TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

e-mail : lumvie@wanadoo.fr

site web : <http://assoc.wanadoo.fr/lumvie/>

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaire de rédaction :

Isabelle Chareire

Administrateur : Gabriele Nolte

**Revue publiée avec le concours du
centre national du livre**

Lumière & Vie

Trinité et divin cosmique

- Christian Duquoc** 3 Le divin disséminé
- Michèle
Martin-Grünenwald** 7 Le divin dans l'œuvre majeure
de P. Coelho : *l'Alchimiste*
*L'auteur s'adonne à l'autopsie d'un best-seller
mondial. Après dégagement des axes de l'ouvrage,
elle propose une critique pertinente et argumentée
de l'idéologie religieuse sous-jacente.*
- J.-M. Maldamé** 25 Émergence d'un nouveau paradigme
scientifique et déplacements dans la
catégorie du divin
*Après la description du paradigme de l'évolution
qui mesure la science moderne, l'auteur rejette
concordisme et discordisme. Il montre comment la
nouvelle manière de faire de la science affecte le
désisme et transforme notre théologie de l'action
créatrice de Dieu et de l'ordre de ses attributs.*
- Pierre Gire** 45 Le désir et le sacré dans l'expérience
humaine
*Le désir est marqué par le manque, l'être humain
n'ayant pas maîtrise sur sa vie. Aussi le désir se lie-t-
il au sacré, puissance de régénération. Le sacré est
ambigu dans son rapport au désir, il peut le pervertir.
Les religions instituées parent normalement aux
dérives. Sur ce point, le christianisme n'est pas sans
ressources originales.*

- Bernard Meunier** **59** Le Dieu chrétien
et le divin païen dans l'Antiquité.
*Le paganisme n'était pas unifié. Sa version
philosophique s'est trouvée en connivence avec le
Dieu chrétien. Mais l'émergence de la figure trinitaire
rattache Dieu à son origine juive.*
- Didier Gonneaud** **69** Divin impersonnel
ou Dieu de l'Alliance historique
*Sur la base de l'expérience catéchuménale, l'auteur
établit que le Dieu qui se révèle dans l'histoire est
trinitaire : il en assume la contingence et manifeste
ainsi sa liberté aux effets imprévisibles.*
- Christian Duquoc** **77** Discrétion du Dieu trinitaire
et mission chrétienne
*L'absence apparente de Dieu trouve peut-être sa
raison dans l'accord entre la kénose du Christ et la
communion trinitaire. La mission ne peut que
s'interroger sur sa fidélité à ce mode de révélation.*
- Isabelle Chaire** **89** Position : Dieu, l'esprit et la matière
- Gérard Bessière** **96** Chronique : Hérétique mais pas
schismatique
- Donna Singles** **101** Chronique : *Kadosh*, un film de Amos
Gitai
- 103** Comptes rendus

Le divin disséminé

«La vie et la mort, seulement un rêve. Le ciel et la terre, un torrent de boue. Dans le bonheur je me recueille.»

Shen Zhou (XV^e siècle)

La mode ne règne pas seulement sur les opinions, les vêtements, les manières de vivre : elle affecte le religieux. Elle pousse à imaginer le divin sans aucune détermination, sans volonté et sans parole : il est l'énergie cosmique à laquelle nous participons, de laquelle nous dépendons, en laquelle nous nous diluons. Nous sommes imbriqués dans le Tout au point que le procès du bonheur se résume à épouser le mouvement de cette énergie qui nous englobe et nous constitue. Ce serait se vouer à l'illusion que de ne point se laisser saisir par ce dynamisme qui harmonise l'univers en une unité vitale. Le divin sollicite notre abandon à son mouvement, ainsi atteindrons-nous dans l'instant l'épanouissement d'un soi à la fois s'évanouissant et renaissant.

La puissance de fascination de ce divin unifiant avec souplesse la multiplicité de l'univers se constate au gré des variations religieuses informelles dont la mentalité New Age nous fournit le meilleur indice. Beaucoup de chrétiens, les sans doute des rigueurs instituées et des morales sans mystiques, se tournent vers cette

sensibilité qui ne sépare pas le quotidien du transcendant, l'univers et le divin, mais les perçoit unis dans la beauté de l'instant, l'intensité de l'expérience, l'éphémère de la jouissance, l'indétermination des frontières. L'ordre sans souplesse fatigue, le désordre sous menace de violence angoisse, la dissémination des objets et des fins déçoit. L'expérience la plus simple, des méthodes accessibles, des comportements sans deuil des pulsions, des émotions sans mauvaise conscience, s'offrent dans le mouvement social. Livres, chants, sessions, médias s'en font l'écho. L'écologie s'en institue la conscience politique. Le christianisme avec ses exigences dialogales vis-à-vis d'un Dieu humanisé mais inaccessible et indicible, avec ses rigueurs morales et son intégration du tragique dans la Croix, avec ses promesses toujours différées, paraît irréel ou archaïque. Le divin ne possède pas les arêtes trop tranchantes d'un dieu personnel : il ne promet rien, mais donne tout ; il ne parle pas, mais il est proche ; il se différencie, tout en s'identifiant. Il est vain de reprendre la marche au désert qui marque l'expérience d'Israël et qui habite la mémoire chrétienne. Le divin est enfin disponible. Il n'est plus nécessaire d'invoquer sa grâce toujours arbitraire, et son élection trop souvent fantasque. Il n'est nul besoin de crier son abandon, ou de déplorer sa fuite ou son absence. Le divin est toujours présent puisqu'il est l'univers et nous-mêmes.

Il n'échappera à aucun chrétien lucide sur sa foi que la Bible n'oriente pas dans ce sens. Elle est peu prolixe sur le «cosmos» même si elle confesse la Seigneurie du Ressuscité sur l'Univers. Elle est discrète sur le lien entre le devenir de l'univers et l'histoire des humains. Est-ce une lacune que d'autres sensibilités religieuses permettraient de combler ? Est-ce une intransigeance pour garder en toute vérité le caractère incomparable du Dieu qui s'est révélé à Moïse et que Jésus appelle «Père» ? Est-ce un sentiment plus prononcé du tragique que les livres de Job et de l'Ecclésiaste éprouvent devant l'incapacité de mettre en harmonie la loi cruelle du monde et la justice ? Est-ce pudeur devant l'assassinat de Celui qui annonça la venue du Règne ?

On peut espérer que les articles ici rassemblés élucideront quelque peu l'énigme du rapport entre l'extrême implication du Dieu biblique dans l'histoire la plus singulière et le désir d'harmonie cosmique dont témoignent les religions asiatiques. Le retournement de la sensibilité de nos contemporains vers le divin cosmique contraint à ne pas mépriser la question.

Michèle Martin-Grünenwald s'attaque à l'oeuvre emblématique de la tendance religieuse actuelle : L'Alchimiste de Paul Coelho. Elle en étudie la structure et en explicite l'idéologie. Jean-Michel Maldamé, dans une étude fouillée, discerne dans la science présente une transformation effective, bien qu'indirecte, de l'approche de Dieu. Pierre Gire rappelle, avec maîtrise, le difficile rapport entre le désir et le sacré. Bernard Meunier, dans une étude précise des Pères de l'Église, témoigne à la fois de leur lien culturel à l'environnement païen et de la liberté que leur octroya la foi biblique. Didier Gonneaud s'attache à présenter l'originalité de la pensée trinitaire de Dieu dans l'assomption de l'histoire. Christian Duquoc en explorant les relations entre la discrétion divine et la kénose christique ouvre à une interprétation de la «mission» qui favorise le dialogue interreligieux, sans honte de ses propres convictions et sans arrière-pensée de domination.

La lecture des articles présentés m'a convaincu que le christianisme ne manque pas de pertinence. L'annonce de son effondrement prochain, dans un numéro spécial du Monde sur le troisième millénaire, au profit de spiritualités sans transcendance est peut-être prématurée.

Christian Duquoc
Directeur

Lumière & Vie

2000

N° 245	Janvier-Mars	Trinité et divin cosmique
N° 246	Avril-Juin	La vertu
N° 247	Juillet-Septembre	Quelle est l'autorité de l'épiscopat ?
N° 248	Octobre-Décembre	La foi, les écritures et l'histoire

Bulletin d'abonnement page 112

Le divin dans l'œuvre majeure de P. Coelho : *l'Alchimiste*

Un succès littéraire, même considérable, ne *force* pas nécessairement l'admiration. Cependant, à qui veut comprendre son temps et tenter de décrypter les mécanismes complexes qui régissent l'évolution des mentalités, il impose à tout le moins une reconnaissance lucide et une réflexion patiente. Ceci d'autant plus qu'il s'agit des aspirations les plus existentielles de nos contemporains.

Ainsi, pour déconcertant qu'il puisse apparaître aux milieux intellectuels, et *a fortiori* aux théologiens, le succès véritablement planétaire de *l'Alchimiste* du Brésilien Paulo Coelho se doit d'être traité autrement que par un sourire condescendant ou une ignorance prudente ou sectaire : un ouvrage qui est édité à plus de 17 millions d'exemplaires, traduit en 26 langues et diffusé dans quelques 56 pays me semble constituer un phénomène suffisamment important pour mériter notre attention et provoquer notre interrogation, car l'énoncé de ces chiffres massifs induit inévitablement une question : quels sont donc les ressorts d'une réussite aussi spectaculaire, qui laisse évidemment songeurs tous ceux qui se risquent à l'écriture ? Je propose une réponse en deux temps : tout d'abord, je me livrerai à une analyse de texte classique, afin de mettre en relief ses modes de construction et de fonctionnement. Une fois achevé ce travail de dissection, nous pourrons alors tenter d'élaborer une réflexion plus vaste nous permettant de

comprendre le phénomène et de le rattacher à quelques grands courants déjà inventoriés.

I

Autopsie d'un best-seller mondial

Selon les éditions, la quatrième de couverture décrit *l'Alchimiste* comme « un merveilleux conte philosophique, destiné à l'enfant que chaque être cache en lui ». On le compare au *Petit Prince* de Saint-Exupéry ou à *Jonathan Livingstone le Goëland* de Richard Bach. Sur une édition, on peut aussi lire ce résumé « L'Alchimiste est le récit d'une quête, celle de Santiago, un jeune berger andalou parti à la recherche d'un trésor enfoui au pied des Pyramides. Dans le désert, initié par l'alchimiste, il apprendra à écouter son cœur, à lire les signes du destin et, par-dessus tout, à aller au bout de son rêve ». Ceci est en partie inexact d'ailleurs - nous le verrons plus loin - mais peu importe. L'essentiel est de bien percevoir que cette nouvelle, écrite dans une langue simple et accessible à tous, autour d'un scénario assez mince, avec des raisonnements simplistes mêlant bon sens paysan et invraisemblances grossières, est porteur, page après page, voire ligne après ligne, d'un message transcendant savamment distillé qui, par le biais d'une assimilation rapide, exerce sur le lecteur un étrange pouvoir de fascination. Ce pouvoir est tel qu'il finit par obtenir son adhésion aux affirmations régulièrement assénées tout au long de l'ouvrage, alors même que manque le début d'un commencement d'une quelconque preuve de la véracité de ces affirmations. Mécanisme assurément remarquable, qui explique sans nul doute l'exceptionnel succès de ce « conte philosophique », dont il est passionnant d'essayer de repérer les principaux rouages. Pour ma part, j'en distingue essentiellement trois, très étroitement imbriqués les uns dans les autres : tout d'abord, l'importance accordée aux perceptions et notations sensibles; ensuite, la parfaite harmonie qui préside à tous les rapports à l'intérieur de la chaîne du créé; enfin, source de cette harmonie, un divin cosmique englobant, paisible et disponible.

Créer une atmosphère

Dès le début du récit, le lecteur est sollicité au niveau de ses facultés sensorielles de manière très particulière : ainsi, il ne s'agit pas seulement

pour Coelho de décrire un paysage ou de donner des indications sur le climat ambiant. Par touches légères et imperceptibles, il s'agit pour lui de prendre le lecteur par la main et de le mettre en état de réceptivité sensitive, de lui faire visualiser le spectacle du soleil couchant sur lequel se détache la *vieille église abandonnée*, de *l'horizon qui se teinte de rouge** avant que le soleil apparaisse, ou de la marche dans les sables *baignés par la clarté lunaire*, etc ; de lui faire percevoir les *odeurs du désert, odeurs de femmes voilées, de la sueur et des songes des hommes, l'odeur douceâtre du sang* à un certain moment ou encore le *parfum des mets exotiques, etc* ; de lui faire sentir le *vent sur son visage, le brûlant soleil andalou sur sa peau ou le froid des nuits du séminaire ou celui des nuits dans le désert* ; de lui faire partager le plaisir du *vin* (peu fréquent ici compte tenu du contexte culturel, mais qui occupe manifestement une place de choix dans la « philosophie » de Coelho¹) ; de lui faire écouter le *silence de la ville endormie ou du désert, les voix des marchands dans le bazar ou les chants tombant des minarets*. Il faudrait noter aussi combien nous sont rendus présents les états émotionnels du jeune berger, *terrifié, déçu, tendu, excité, désespéré, heureux*, etc.

Il s'agit là moins d'effets littéraires que de genre psychologique. Je me risquerai même à avancer l'idée que la mise en place de tous ces éléments touchant au sensible est indispensable au développement de la mystique cosmique sous-jacente, et plus encore à l'implication personnelle du lecteur. En effet, au fil des pages, ces notations sensibles envahissent peu à peu son inconscient, viennent au travers de son imaginaire solliciter sa propre sensibilité, lui permettant ainsi d'entrer dans la même démarche initiatique que le jeune berger. Sans même s'en apercevoir, et sur la base d'expériences élémentaires du quotidien, il est introduit dans un registre où il va devenir, à son tour, réceptif aux « signes » qui émaillent nécessairement sa vie.

Un univers sans tragique

Dès lors, il va lui être possible de trouver sa place au sein de cette profonde harmonie qui, non seulement émane de tout le récit,

* Les citations de *l'Alchimiste* sont reproduites en italique, sans guillemets [NDLR].

¹ Voir par exemple *Sur le bord de la rivière Piedra je me suis assise et j'ai pleuré*, Editions Anne Carrière, Paris, 1995.

mais plus fondamentalement régit, dans l'univers dépeint par Coelho, les rapports entre tous les êtres, qu'ils soient ou non animés. Il y a, dès le début, cette *mystérieuse énergie* qui semble unir la vie du jeune homme à celle de ses moutons, sans d'ailleurs préjuger d'une quelconque supériorité du premier sur les seconds : on ne pouvait savoir qui *s'était mis aux horaires* de qui, note l'auteur ; de même *s'enseignent-ils* mutuellement bien des choses. Il y a également un équilibre harmonieux à l'intérieur du monde animal, parce que la vie attire la vie et que le cheval, par exemple, sait instinctivement trouver le nid du serpent (dont il n'est pourtant pas le prédateur), car *il connaît le langage du désert*. Mieux, la « loi de la jungle », qui organise la subsistance des plus forts par l'anéantissement des plus faibles, et qui est généralement considérée comme cruelle² est dénommée ici *l'amour*.

- *C'est cela, l'amour ?*

- *C'est cela, oui. C'est ce qui fait que la proie se transforme en faucon, le faucon en homme et l'homme à nouveau en désert.*

Ainsi va le monde, ajoute l'auteur, tenant tout tragique à distance, car *c'est bien à cette fin* que la nature, dans sa générosité, a nourri les uns et les autres. L'absence totale de tragique, caractéristique majeure de ce type de saga, participe d'ailleurs de cette vision idéale d'un monde foncièrement harmonieux, dans lequel tout est prévu pour le bonheur de tous. Certes, il y a des épreuves, mais rien n'y est jamais définitivement désespérant ni désespéré : le jeune homme se fait-il voler toutes ses économies ? Il décide, après un premier moment d'abattement, de *se considérer plutôt comme un aventurier que comme une victime*, et d'être à l'avenir plus prudent. Lorsqu'il apprend que des milliers de kilomètres de désert séparent Tanger - où il se trouve - des Pyramides d'Egypte, il n'a plus qu'une *immense envie de mourir*, mais il se reprend vite et décide de se mettre au travail pour pouvoir racheter des moutons. La mort elle-même est totalement dédramatisée : d'une part, la vie continue au travers de ceux qui survivent, ainsi *rien ne change avec la mort* ; et d'autre part la mort, comme on l'a vu précédemment, procède du recyclage judicieux de la nature et sa survenue, à un moment ou à un autre, a fort peu d'importance, puisqu'elle est inéluctable.

2 Voir à ce sujet l'émouvante réflexion de Théodore MONOD, *Terre et ciel*, Coll. Actes Sud, 1997, p. 225.

Tu aurais pu mourir plus tard, mon ami, dit un combattant à la dépouille d'un de ses camarades de combat. Tu aurais pu mourir une fois la paix revenue. Mais tu serais mort de toute façon, en fin de compte.

Aucun pathos, d'aucune sorte, ni à aucun moment, et pas davantage lorsque c'est le héros lui-même qui envisage une possible fin prochaine. Comme les hommes que le désert n'a jamais rendus, ne pourrait-il, dès lors, être présent dans les nuages qui passent sans donner de pluie, dans les bêtes qui se cachent au milieu des pierres, dans l'eau généreuse qui sourd de la terre ? Comme eux, ne serait-il pas une partie de tout, comme eux ne deviendrait-il pas l'Âme du Monde, elle-même partie de l'Âme de Dieu ?

L'harmonie du monde

L'ultime ressort de ce superbe équilibre réside dans un divin cosmique dont on peut dire, en première approche, qu'il est diffus, omniprésent et pluriforme. Et bien difficile, aussi, à mettre dans un cadre théologique quelconque, car la pensée de Coelho est extrêmement confuse à son endroit ! Relevons d'abord ce qui constitue en quelque sorte le *credo* de l'auteur. Il y a trois grandes lignes énoncées ensemble par l'intervenant mystérieux, le roi de Salem, alias Melchisédec, et qui sont régulièrement reprises et développées tout au long de l'ouvrage. Voici ces « Trois Paroles » :

- *N'oublie pas que tout n'est qu'une seule chose.*
- *N'oublie pas le langage des signes.*
- *Et surtout, n'oublie pas d'aller jusqu'au bout de ta Légende Personnelle.*
- *N'oublie pas que tout n'est qu'une seule chose* - Le principe secret de l'harmonie du monde est là, dans sa structure même : *tout n'est qu'une seule et unique chose*, nous est-il répété au fil des pages. Le jeune berger prend d'ailleurs rapidement conscience de *cette chaîne mystérieuse qui unit une chose à une autre, qui l'avait conduit à être berger, à faire plusieurs fois le même rêve, à se trouver dans une ville proche de l'Afrique, à rencontrer un roi sur la place, à être volé pour en venir à faire la connaissance d'un marchand de cristaux...*

Assurément, comme le note l'Anglais, *il n'y a pas de coïncidence*. En raison de l'unicité de ce qui est, tout est en tout, tout mène à tout, et *n'importe quelle chose, à la surface de la terre, peut conter l'histoire de toutes les choses*. Comment en serait-il autrement, puisque le monde n'est que la partie visible de Dieu ? : il n'y a donc pas seulement identité entre tous les étants, mais également entre les étants et l'Être. Et cela explique que l'harmonie soit si totale : le monde, en fait, c'est Dieu en sa visibilité. Il en découle que *tout ce qui existe sur terre a une âme, que ce soit un minéral, un végétal, un animal ou simplement une pensée*. Que la terre, être vivant qui ne cesse de se transformer, a elle aussi une âme. Et que l'Âme du Monde, c'est le principe qui *meut toute chose*. Ainsi, il existe une continuité absolue entre créatures et créateur, une continuité qui transite à l'intérieur même de l'homme : le jeune berger ne fait-il pas, en effet, cette double et très singulière expérience, d'une part ressentir en lui *les vents, les déserts, les océans, les étoiles, et tout ce qui a été créé dans l'Univers* ; et d'autre part, dans un moment paroxystique, à l'heure de l'épreuve suprême, Coelho nous dit qu'*il se plongea dans l'Âme du Monde, et vit que l'Âme du Monde faisait partie de l'Âme de Dieu, et vit que l'Âme de Dieu était sa propre âme*. La boucle est donc bouclée...

L'essentiel pour l'homme, dans cette architecture cosmique, c'est que *tout, ici-bas, a un sens*, puisque tout est parcelle du divin. Et même si *ni les déserts, ni les vents, ni les soleils, ni les hommes ne savent pourquoi ils ont été créés*, en réalité cette même Main qui les a faits avait, elle, une raison pour tout cela. En effet, Dieu a écrit dans le monde le chemin que chacun de nous doit suivre. Il n'y a qu'à lire ce qu'il a écrit pour toi, enseigne au berger le vieil homme qui n'a pas encore révélé sa véritable identité. Mieux : à chacun, l'Âme du Monde a réservé un trésor, aussi convient-il d'être attentif aux signes qui, tous, y conduisent.

- *N'oublie pas le langage des signes* - C'est là non seulement le deuxième point fondamental du système, mais encore son point critique, car sans cette attention spéciale, cette réceptivité sensible de tout l'être - dont nous parlions précédemment - celui-ci perd toute finalité pour l'homme, qui, corrélativement, ne pourra jamais non plus réaliser la troisième et dernière étape. Or, étant donné que *tout a un sens*, il est de la plus haute importance que chacun soit conscient que, *dans la vie, tout est signe*, et que *l'univers est fait en une langue que tout le monde peut entendre, mais que l'on a souvent oubliée*. Ces signes sont

partout, ils constituent le Langage Universel : *apprendre à déchiffrer ce langage qui se passe de mots, c'est parvenir à déchiffrer le monde*, puisque rappelons-le, tout n'est qu'une seule et unique chose. C'est pourquoi nous devons suivre les signes que Dieu a placés sur notre route, ces signes dispersés sur la Terre et dans l'Espace, qui n'ont en apparence aucune raison d'être, aucune signification, mais qui tous concourent au dessein supérieur de l'Univers. Les hommes ne sont pas seuls à devoir respecter et suivre les signes, tout élément du créé y est également tenu. C'est ce que, parvenu dans un état semi-extatique, le jeune berger découvre finalement :

Un élan d'amour jaillit de son cœur et il se mit à prier. C'était une prière qu'il n'avait encore jamais faite, car c'était une prière sans parole, et par laquelle il ne demandait rien. (...) Dans le silence qui s'ensuivit, il comprit que le désert, le vent, le soleil cherchaient aussi les signes que cette Main avait écrits, qu'ils voulaient suivre leurs routes et entendre ce qui était gravé sur une simple émeraude³.

Manière très poétique de dire, une fois encore, l'intense harmonie - la « syntonie » précise Coelho - qui fait vibrer toute la création dans une seule et même fréquence, celle de l'affectivité. C'est donc en se mettant à *l'écoute de son cœur* que chacun est le plus apte à décrypter le langage des signes, et qu'ainsi il peut accéder au trésor que l'Âme du Monde lui a réservé. Se mettre à la recherche de son trésor, c'est réaliser le rêve dont tout être, depuis sa plus tendre enfance, est porteur, ce que Paulo Coelho appelle *sa Légende Personnelle*.

- *Et surtout n'oublie pas d'aller jusqu'au bout de ta Légende Personnelle* - Dernière des « Trois Paroles », celle-ci concerne véritablement la finalité de toute existence, quelle qu'elle soit. Nous atteignons donc avec elle le degré suprême de la quête personnelle que chacun doit entreprendre s'il veut trouver le bonheur dont, enfant, il avait rêvé.

³ Il est fait allusion ici au texte le plus important de l'Alchimiste, évoqué par ailleurs dans le récit, qui serait constitué de quelques lignes seulement et tiendrait sur une simple émeraude, appelée la Table d'Emeraude.

Chacun de nous, en sa prime jeunesse, sait quelle est sa Légende Personnelle. À cette époque de la vie, tout est clair, tout est possible, et l'on n'a pas peur de rêver et de souhaiter tout ce que l'on aimerait faire de sa vie. Cependant, à mesure que le temps s'écoule, une force mystérieuse commence à essayer de prouver qu'il est impossible de réaliser sa Légende Personnelle.

Des forces mystérieuses ? Coelho, qui n'est pas à une contradiction près, continue, imperturbable, à expliquer par la bouche du vieil homme :

Ce sont des forces qui semblent mauvaises, mais qui en réalité t'apprennent comment réaliser ta Légende Personnelle. Ce sont elles qui préparent ton esprit et ta volonté, car il y a une grande vérité en ce monde : qui que tu sois et quoi que tu fasses, lorsque tu veux vraiment quelque chose, c'est que ce désir est né dans l'âme de l'Univers. C'est ta mission sur la Terre.

Rien de moins, en effet, qu'une mission, puisqu'un peu plus loin, il ajoute même, péremptoire :

Accomplir sa Légende Personnelle est la seule et unique obligation des hommes.

Aussi dénonce-t-il avec véhémence *la plus grande imposture du monde qui est de laisser croire aux gens qu'à un moment donné de notre existence, nous perdons la maîtrise de notre vie, qui se trouve, dès lors, gouvernée par le destin.* Quel « destin » cependant, puisque si destin il y a, n'est-ce pas la réalisation du dessein divin ? Absolument pas, car un certain nombre d'obstacles surgissent, qui s'y opposent, telle la soumission à la tradition familiale (ainsi du propre père du berger), la peur du risque (ainsi du vendeur de pop-corn), la crainte d'être par trop dérangé dans ses habitudes (ainsi du marchand de cristaux), etc. En fait, *les gens apprennent très tôt leur raison de vivre. C'est peut-être pour cette raison même qu'ils renoncent très tôt à vivre leur Légende Personnelle, note le vieillard avec, dans les yeux, une certaine amertume. Le courage est donc la vertu majeure pour qui cherche le Langage du Monde, c'est-à-dire qui entreprend de réaliser sa Légende Personnelle.* Toutefois, l'aide qui lui est accordée est considérable, puisque *quand on veut quelque chose, tout l'Univers conspire à nous permettre de réaliser notre rêve, tant il est vrai que, fondamentalement,*

en vertu du principe d'unité (tout n'est qu'une seule et unique chose), *la vie veut que chacun vive sa Légende Personnelle*. C'est pourquoi *une quête commence toujours par la Chance du Débutant*, aussi appelé *Principe Favorable* pour mettre en confiance et inciter à continuer. De plus, chacun bénéficie de l'intervention personnelle de ce roi de Salem qui, sous une forme ou sous une autre, *apparaît toujours à celui qui vit sa Légende Personnelle*, même si *la plupart des gens ne remarquent rien...*

Un divin optimiste et disponible

Reposant sur ces trois principes simples, la « religion » de Coelho propose donc une approche pragmatique et hyper-individualisée d'un monde ré-enchanté et d'un divin totalisant à la fois souple, paisible, optimiste et disponible à volonté. Ce divin se « joue » sur fond de monothéisme révélé et entretient d'ailleurs avec lui des rapports infiniment complexes et subtils. En effet, s'il parvient sans peine à s'en démarquer, tout en sachant aussi opportunément l'utiliser, il excelle surtout dans la prudence qui lui fait éviter tout choc frontal susceptible de heurter les convictions religieuses du lecteur. Juif, chrétien ou musulman, chacun trouve ici, nommé et vénéré, le visage de Dieu que lui-même reconnaît et vénère. À l'évidence cependant, le christianisme est pour Paulo Coelho l'horizon religieux dominant, et cela est assez logique de la part d'un latino-américain. Il en fait donc un usage immodéré, avec un maniement fort habile que je qualifierai « d'anesthésiant ». Dès le début, un certain ton de pseudo-spiritualité est donné : ainsi, juste après la dédicace et avant le prologue, *l'Alchimiste* commence par une longue citation de l'évangile de Luc, mettant en scène Marthe et Marie, et d'où il ressort clairement que, comme Marie, c'est *à la meilleure part* que le lecteur est invité à se consacrer au travers des pages qui vont suivre. À cela près que l'enseignement d'un Coelho n'a pas exactement le même statut d'autorité que celui du Jésus de l'Évangile. Qu'importe ! J'ai signalé plus haut combien il était essentiel de faire entrer le lecteur dans un certain climat « sensible », afin de l'entraîner peu à peu, à la suite du jeune héros, à devenir réceptif aux *signes* de sa vie ; mais il est également primordial de l'immerger dans une certaine ambiance mystico-religieuse et, pour ce faire, Coelho ne lésine pas sur les moyens ! Ce n'est pas un hasard si la ruine dans laquelle le récit débute est une *vieille église abandonnée*

et non pas un vieux moulin ; de même, le narrateur nous fait savoir rapidement que le jeune berger *avait jusqu'à l'âge de seize ans fréquenté le séminaire, où il avait étudié le latin, l'espagnol et la théologie* ; chez la gitane, il y a *une image du Sacré-Cœur de Jésus*, elle lui affirme que *les songes sont le langage de Dieu* et c'est les yeux fixés sur l'image pieuse qu'elle lui demande ensuite de *prêter serment*. Il y a aussi de multiples emprunts au texte évangélique : le jeune berger qui *cherche la brebis égarée et qui appelle chacune d'elles par son nom* ; le vieil homme qui *écrit sur le sable* ; les bergers qui *ont été les premiers à rendre hommage à un roi que le reste du monde refusait de reconnaître* ; l'alchimiste qui dit que *le mal ce n'est pas ce qui entre dans la bouche de l'homme, c'est ce qui en sort, etc, etc*. Sans oublier, à l'avant-dernier chapitre et alors que, depuis un bon moment, on est dans le merveilleux le plus complet, cette charmante histoire du père du centurion romain, dont la foi avait ébloui Jésus (*Seigneur, je ne suis pas digne... mais dites seulement...*) et qui doit avoir comme fonction de replacer le lecteur, quelque peu déboussolé par tant de phénomènes magiques, dans une certaine « orthodoxie » spirituelle, ceci faisant passer cela... Car, assurément, on est bien dans un syncrétisme luxuriant, qui emprunte des éléments de croyance çà et là, et en présente un métissage étonnant allant du polythéisme le plus archaïque à un monothéisme assez rudimentaire, en passant par le bouddhisme, l'animisme et plus généralement l'ésotérisme. Pour finir, on remarquera que le christianisme, largement utilisé comme nous l'avons vu, fait également l'objet de critiques à peine voilées de la part de Coelho. Deux exemples concernant la figure du prêtre, présenté du côté des parents comme un *motif de fierté pour une humble famille paysanne*, tandis que, tout de suite après, l'auteur note que le jeune homme, *depuis sa tendre enfance, rêvait de connaître le monde, et c'était là quelque chose de bien plus important que de connaître Dieu et les péchés des hommes*. L'image de la vieille église abandonnée pourrait également être lue, au second degré, comme la ruine - et donc l'échec - de l'institution ecclésiale : n'est-ce pas parce que son toit est à *moitié effondré* que l'homme *peut à nouveau voir scintiller les étoiles*, et donc renouer avec le divin, débarrassé enfin de tout médiateur intempestif ? D'ailleurs, tout ce qui est dogme ou discipline religieuse est ici clairement banni, à quelque religion que cela appartienne (l'alchimiste se sent tout à fait libre à l'égard du vin, pourtant *interdit par la loi*).

Voilà ce qu'une dissection - relativement sommaire - de cet ouvrage, qui a séduit et continue de séduire des millions de gens de par le monde, révèle de son fonctionnement interne et de ses grands axes de pensée. Sans doute y aurait-il encore de nombreux éléments à décoder, mais il me semble avoir mis à jour l'essentiel, suffisamment en tout cas pour que la philosophie singulière de ce *best-seller* mondial puisse être resituée dans le contexte plus général de notre monde post-chrétien, et que nous puissions, le cas échéant, en tirer quelque enseignement pour le christianisme, à l'aube de son troisième millénaire.

II

Chronique d'un succès annoncé

Pour étonnant qu'il puisse nous apparaître, ce succès littéraire est, tout à fait logique dès qu'on le replace dans la perspective plus vaste du grand remaniement qui affecte le religieux depuis plusieurs siècles et qui, selon Marcel Gauchet⁴, a été le fait majeur du christianisme, qualifié par lui de « religion de la sortie de la religion ». Si nous admettons que c'est vers 1700 que s'achève l'histoire proprement chrétienne, au sens où le christianisme cesse alors d'être le principe structurant de l'espace social ; si, de plus, nous acceptons l'idée que pour autant nous n'en avons pas fini avec le religieux qui va, au contraire, se déployer en *une multitude anarchique et mobile de religiosités privées, elles-mêmes erratiques et diffuses*⁵, alors nous sommes totalement en mesure de comprendre les principes fondamentaux qui régissent l'évolution « spirituelle » de notre temps. Certes, *l'Alchimiste* étant considéré comme l'ouvrage-clef du *New Age*, je pourrais m'en tenir à la description, sans doute déjà fort passionnante, de ce courant mystico-religieux qui connaît une audience croissante à travers le monde. Tel n'est cependant pas mon projet, dans la mesure où il me semble plus passionnant encore de remonter plus en amont, pour tenter de comprendre les articulations mêmes de ces nouvelles mouvances religieuses avec le contexte présent.

4 Cf. son ouvrage majeur : *Le désenchantement du monde - Une histoire politique de la religion*, (Bibliothèque des Sciences Humaines), Gallimard, 1985.

5 Op. cit. p. 236-237

L'horizon mouvant du religieux après la religion

Avec le développement de la société laïque et démocratique, qui instaure une séparation nette entre gestion du visible et gestion de l'invisible, le religieux a été contraint à une déprise fonctionnelle au plan politique, mais il n'a nullement été affecté, bien au contraire, comme élément structurant de l'expérience personnelle intime. Expérience devenue d'autant plus importante que le vivre-ensemble s'effectue désormais dans une certaine transparence entre les humains puisque les dieux n'exercent plus de l'extérieur leur occulte pouvoir. Cette transparence se révèle cependant non moins problématique à vivre, de soi à l'autre et souvent, pire encore, de soi à soi.

Entre « mort de Dieu » et « revanche de Dieu », nous sommes encore dans les prémisses d'une nouvelle histoire qui ne cesse de nous inquiéter, car elle s'écrit sous nos yeux, nous réjouit ou nous bouscule, sans que nous ayons une claire conscience du remaniement profond des données anciennes qui s'y joue et qui, tel le mouvement de la mer sur la grève, nous transforme à notre tour aussi sûrement qu'imperceptiblement. C'est donc à une tentative d'appréhension de cet horizon mouvant que je voudrais me risquer maintenant, pour mieux cerner le phénomène de *l'Alchimiste*, qui en tant que tel n'existerait pas - surtout à cette échelle - s'il n'était un excellent exemple de ce que Gauchet appelle « le religieux après la religion »⁶.

En effet, il est troublant de constater à quel point le schéma décrit par ce chercheur dans un ouvrage paru en 1985 s'applique quasiment à la lettre à cette spiritualité qui, trois ans plus tard, allait valoir à Paulo Coelho une renommée internationale. Marcel Gauchet prévoyait ainsi que la recomposition du domaine de l'invisible, après le retrait de sa gestion institutionnalisée, était en train de se faire selon un processus principalement repérable à trois niveaux : comme contenu de pensée, organisation de l'imaginaire et approche du problème de soi. Je vais rapidement montrer que ce que j'appelai précédemment les « Trois Paroles » de *l'Alchimiste* reprennent très exactement ce schéma.

⁶ *Op. cit.* p. 292-303.

L'alchimiste, une recomposition du domaine de l'invisible

- Premier « reste » de religion, la manière dont nous continuons à approcher la réalité dans nos opérations de pensée. Le monde qui nous entoure constitue, selon Marcel Gauchet, le schème-source de la croyance, en tant qu'objet intellectuel de type religieux. Déjà extrêmement difficile à cerner et à nommer en sa phase visible, la réalité apparaît, au-delà de la multiplicité infinie de ses potentialités sensibles, mesurables ou non, également présente (au moins par la démarche intellectuelle) en sa phase invisible. Dès lors, elle est perçue dans sa globalité illimitée-indifférenciée ; il faut cependant noter que cette expérience élémentaire de dédoublement du réel, à la portée de chacun, n'est en elle-même génératrice ni de foi, ni de conviction spéciale, et est donc parfaitement compatible avec un strict athéisme. Il va de soi, néanmoins, que peuvent aussi se greffer sur elle toutes sortes de spiritualités, dont celle que nous avons précisément rencontrée dans *L'Alchimiste*, où nous l'avons vu mentionné comme principe de base à adopter par le « disciple », à savoir cette conviction fondamentale, maintes fois réaffirmée, que *tout est une seule et unique chose*.

- La réalité ne s'appréhende pas seulement par la démarche réflexive - observation, questionnement, essais multiples et persévérants d'intelligibilisation - mais également par toutes les facultés relevant de l'imaginaire, et c'est là le deuxième niveau de repérage du « religieux après la religion ». L'émotion ressentie au spectacle du monde fut pour l'être humain, pendant des millénaires, le lieu d'ancrage du sacré. En effet, il n'existe pas d'approche complètement neutre du réel, d'approche qui serait en quelque sorte « aseptisée » par rapport à la « pollution » que représenterait notre imaginaire : notre engagement dans les choses est pénétré d'imaginaire et articulé par lui, et nous permet à ce titre de les expérimenter comme autres en nous les révélant sous un jour inconnu, ouvertes sur un mystère que nous ne le leur connaissons pas. Avec le référent donné par la religion, cette expérience singulière de la différence passait inaperçue, absorbée qu'elle était dans l'expérience religieuse et codifiée par elle. Mais, quand les dieux donneurs-de-sens se retirent du monde, le monde lui-même nous apparaît autre, avec une épaisseur nouvelle que lui prête notre imaginaire, qui devient, note Marcel Gauchet, « objet d'une quête spéciale, dotée de sa fin en elle-même et qui ne renvoie qu'à elle-même ». Il continue :

« *Apparaît ainsi une activité autonome d'exploration du sensible dans toute la gamme de ses registres et la diversité de ses modulations. Au centre de son déploiement, une recherche multiforme et obsédante de la brisure du quotidien, de la transcendance interne des apparences, de la manifestation du monde comme autre à lui-même...⁷ ».*

N'est-ce pas, très exactement, ce que Paulo Coelho donnera comme deuxième « parole » (et première injonction) : *être attentif au langage des signes, tout dans le monde étant signe ?*

- Enfin, troisième et dernière forme où se perpétue l'expérience religieuse dans le monde « d'après la religion » : la douloureuse et incessante expérience du problème que représente pour l'homme, non plus seulement le monde extérieur, mais bien son propre monde intérieur, autrement dit le problème que l'homme est pour lui-même. Tant il est vrai que tout humain se trouve, un jour ou l'autre, confronté à ce que Françoise Dolto appelait « la difficulté d'être », et que la cohabitation avec soi-même n'est pas naturellement aisée. Assumé par un Autre, parfois littéralement porté par Lui⁸, l'individu du temps de la religion était, certes, en recherche permanente d'équilibre entre pieux renoncement à soi et légitime affirmation de soi, mais, ainsi que le note Marcel Gauchet, ce problème lui était présenté comme *résolu* par les systèmes spirituels, alors qu'aujourd'hui ce même problème demeure une *problématique*, que chacun s'emploie à résoudre comme il peut. « Le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi » note-t-il. « D'où ces collages syncrétiques et mobiles auxquels leur souci bizarre du sacré conduit les individus de l'âge post-moderne ». Dans *l'Alchimiste*, il s'agit pour chacun *d'aller jusqu'au bout de sa Légende Personnelle*, ceci constituant d'ailleurs la seule et unique obligation qui lui soit faite. Une fois encore, nous retrouvons chez Coelho l'exacte décalque de l'analyse effectuée antérieurement par Marcel Gauchet.

Que prouve tout cela ? Deux choses au moins : d'une part, la reprise, assurément involontaire par l'auteur brésilien, des thèmes du religieux « réaménagés » par l'esprit du temps, montre *a posteriori* la sagacité

⁷ *Op. cit.* p. 297-298.

⁸ Cf. le poème d'Ademar de BORROS intitulé : *Des traces sur le sable*, qui fait dire au Seigneur s'adressant à l'homme qui regarde en arrière sa vie passée : « ... Et les jours, où tu n'as vu sur le sable qu'une seule trace de pas, furent les jours où je t'ai porté... »

et la justesse des thèses avancées par le sociologue des religions ; d'autre part, et inversement, cette reprise qui correspond aussi profondément aux besoins existentiels des individus - de conceptualisation, d'imaginaire et de rapport à soi - ne pouvait manquer de trouver en eux le formidable écho que l'on sait, et constituer sûrement un extraordinaire filon pour son auteur, qui a d'ailleurs su depuis lors en tirer tout le profit qu'il pouvait en escompter, roman après roman. Bien-sûr, d'aucuns dénoncent à juste titre l'opération de *marketing* judicieusement menée par un Coelho, qualifié d'« *Alfumiste* »⁹ : il est bien clair qu'il y a plusieurs niveaux de lecture, et que, dans un premier temps il faut mettre en garde les lecteurs peu vigilants quant à la dangerosité des messages véhiculés par ce type de « conte philosophique », qui est tout sauf innocent. Il n'en demeure pas moins vrai qu'au-delà de la dénonciation primaire qui s'impose, ce succès pose, de par ses dimensions, un réel problème à ceux que passionne l'évolution spirituelle des mentalités, d'aujourd'hui et plus encore de demain. Ce sujet nécessiterait, en particulier, un large débat à l'intérieur du christianisme : je me bornerai, pour ma part, à en tracer quelques grands axes en guise de conclusion.

Conclusion

Le christianisme est d'autant plus concerné par le retentissant succès de *l'Alchimiste* que c'est en son sein-même que Coelho recrute une partie de ses plus ardents supporters. Passe encore que les individus en déshérence religieuse trouvent là un substitut religieux, qui leur permette de se situer par rapport au monde extérieur et de s'assumer eux-mêmes un peu plus facilement, dans un monde à nouveau enchanté. « Au passage du millénaire, chacun cherche son Dieu »¹⁰. Mais que des chrétiens ne ressentent pas l'incompatibilité radicale qu'il y a entre ce qu'ils savent du Dieu de Jésus et le divin cosmique tel qu'il émane de *l'Alchimiste*, voilà qui pose un sérieux problème quant à la formation chrétienne.

9 Cf. *Actualité des religions*, n° 8, septembre 1999, Dossier sur le *New Age*, avec une intéressante bibliographie.

10 Intitulé d'une série d'émissions télévisées programmées sur une chaîne française fin décembre 1999, et dans laquelle P. Coelho était invité.

Je reconnais volontiers que notre univers peut apparaître à certains terrifiant et désespérant, terre de violences et d'injustices, qui se berce souvent des mots de *progrès et de droits de l'homme* pour oublier, qu'à certains égards, la barbarie humaine est aujourd'hui pire que ce qu'elle devait être au temps de l'homme des cavernes : il y a indubitablement chez Coelho la volonté manifeste de réconcilier l'homme avec l'univers où il est appelé à vivre, de « positiver » tous les rapports, de quelque nature qu'ils soient, avec l'ensemble du créé, ainsi que de dédramatiser au maximum tout ce qui semble d'emblée s'opposer à son bonheur ici-bas. Par ailleurs, compte tenu des excès du rationalisme et des techno-sciences, qui risquent de plus en plus de faire de nous des individus purement « virtuels », il n'est pas forcément mauvais de redonner une certaine place à la sensibilité, et partant aux signes. À condition, toutefois, de changer radicalement d'optique quant à leur finalité.

En effet, je m'étonne grandement de n'avoir vu nulle part dénoncer la monstrueuse assomption de soi à laquelle appelle Coelho : tout mène certes au divin, mais plus sûrement encore tout mène à soi, et encore et encore à soi ! La seule obligation, c'est de se trouver soi-même, de se réaliser en allant jusqu'au bout de son rêve, et qu'importent les dégâts éventuels causés par une obstination aussi égocentrique. Il ne s'agit plus ici de renoncer à soi pour aller vers l'autre, mais bien de tout le contraire ! Le souci de l'autre est totalement inexistant chez Coelho - l'autre serait plutôt un danger, dans la mesure où *il croit savoir exactement comment vous devez vivre*, et risque de vous détourner de votre « vrai » chemin - et la quête du divin, qui est parallèle à la quête de soi-même, ne se fait que sur le mode très cynique d'un individualisme forcené. Cette absence criante d'une quelconque dimension communautaire dans la recherche de la transcendance me semble particulièrement incompatible avec le message de l'Évangile et, je le répète, je m'étonne que des chrétiens se laissent séduire aussi facilement, car l'amour auquel ils sont appelés, loin d'être seulement l'émotion amoureuse que décrit complaisamment notre auteur, est bien plus sûrement l'action délibérée qui consiste à faire du bien, non pas d'abord à soi, mais à l'autre...

Il y aurait encore bien d'autres déviances graves à dénoncer dans ce syncrétisme populiste, mais toutes procèdent finalement d'une seule et même constatation, déjà faite incidemment mais sur laquelle je voudrais revenir pour conclure : à savoir, la considérable régression

que constituent ces nouvelles croyances dans le champ historique du phénomène religieux. En effet, ce que Paulo Coelho présente à la fin du second millénaire comme nouvel horizon transcendant s'apparente en fait au religieux le plus primitif qui se puisse concevoir. Le plus déresponsabilisant aussi pour l'homme, puisque celui-ci n'est pour rien dans l'ordre des choses, qui, de toute façon est parfait, puisque *c'est la même Main qui a tout écrit*. La seule tâche donnée à l'homme consiste pour lui, tel un Petit Poucet, à chercher les cailloux-signes que la divine Main, dans sa bienveillance, a semé sur son chemin pour l'aider à découvrir le trésor qui lui est réservé, à lui personnellement. Dans cette finalité quasi-ludique de la vie, il y a certes quelque innovation par rapport au système ancien, mais, à la réflexion, on comprend aisément que l'homme d'aujourd'hui ne pourrait accepter de se soumettre aux diktats d'un divin cosmique totalement archaïque s'il n'obtenait pas, en contrepartie de son assujettissement volontaire, une formidable neutralisation de cette angoisse existentielle, que le retrait du religieux institué ne cesse de rendre de plus en plus dévastatrice pour son psychisme. Même à l'intérieur du christianisme, l'effacement des « certitudes », le changement de ritualité et l'érosion massive du sentiment d'appartenance communautaire, laissent ouvert le champ d'attrait de ces nouvelles croyances, qui peuvent se vivre à l'écart de toute médiation institutionnelle et, par leur principe d'hypertrophie de l'ego, donnent à chacun le sentiment que *quoi qu'elle fasse, toute personne sur terre joue toujours le rôle principal de l'Histoire du Monde. Mais normalement elle ne le sait pas*. Thérapie moderne, à moindre coût, du mal de vivre ? Sans doute en grande partie ; on peut toutefois douter de l'effet à long (et même seulement moyen) terme sur le vivre-ensemble de cette course effrénée à l'épanouissement personnel, qui ne fait que renforcer l'individualisme déjà excessif de nos sociétés modernes et, abandonne sur leurs marges de plus en plus de ces « héros qui s'ignorent... ». Jamais encore le christianisme n'a eu autant de pertinence qu'en ce temps où, décidément, nous sommes bien sortis de la religion, mais parfois, hélas, pour n'en tomber que mieux dans des formes d'aliénation plus pernicieuses que celles dont l'humanité a mis tant de siècles à se libérer !

Michèle Martin-Grünenwald,

Lyon

Revue d'éthique et de théologie morale

"Le Supplément"

N° 211

Décembre 1999

A propos du transfert en psychanalyse

Bernard SICHÈRE	<i>Le transfert</i>
Bernard SICHÈRE	<i>L'amour de transfert et sa leçon</i>
Julia KRISTEVA	<i>Le contre-transfert et les psychanalystes femmes</i>
Michel PLON	<i>Le transfert dans tous ses états</i>
Daniel WIDLÖCHER	<i>Transmission et transfert : une histoire mal résolue</i>
Jean-Michel HIRT	<i>Du voir au croire. Eléments du transfert</i>
Solal RABINOVITCH	<i>L'amour de transfert et la psychose</i>
Pierre FEDIDA	<i>La mémoire du transfert. Le transport des âmes</i>

L'acte de mémoire. Un lieu théologique pour la morale

(suite du colloque de l'Association des théologiens pour l'étude de la morale,
Paris, septembre 1998)

Olivier ABEL	<i>Eloge de l'oubli ; rupture et répétition</i>
Joseph CAILLOT	<i>De la fécondité du faire mémoire chrétien</i>

Distance pour une parole d'actualité

Jacques BOIELDIEU	<i>Paix inter-religieuse et ambiguïtés internationales : de l'affaire d'une mosquée à Nazareth à la vigilance de toutes les religions pour la paix</i>
-------------------	--

Abonnements 2000 - France + Outre-mer : 420 F TTC - Étranger : 506 F HT

Revue d'éthique et de théologie morale "Le Supplément"
B.P. 65 - 77932 Perthes Cedex - France - Tél. (33) 01 64 81 20 05
C.C.P. Le Supplément - 4263-95 D Paris

Émergence d'un nouveau paradigme scientifique et déplacements de la catégorie du divin

Les trois termes de science, foi et religion forment une tresse serrée, dont il importe de voir les harmoniques et les différences. Pour éviter de les confondre, comme le font les milieux ésotériques, il importe de les définir au seuil de notre réflexion, pour mieux voir l'évolution des paradigmes scientifiques et les déplacements qu'elle entraîne pour la catégorie du divin.

Le terme de "science" désigne dans le langage commun ou dans les programmes de l'enseignement une certaine qualité du savoir. Il exclut l'ignorance et se démarque de l'opinion où l'assentiment à la vérité ne relève pas de la certitude. Depuis Platon, on appelle science un savoir certain, obtenu par le raisonnement et par la saisie de ses principes. Le mot de "science" désigne dans un sens plus restreint, le savoir qui utilise du langage mathématique. Nous l'entendons dans ce sens devenu commun depuis le dix-septième siècle.

Le mot de "religion" sera ici entendu au sens le plus large qui soit. Nous appelons religieux le lien de l'homme à son origine et à sa fin. On peut donc qualifier de religieux le culte des ancêtres, le rapport à la terre nourricière et la relation à l'univers. Mais aussi plus individuellement le rapport à sa patrie, à sa culture, à son lignage et

à ses parents. Ce rapport prend des formes diverses, qui ont en commun d'ordonner les forces de l'existence.

Le terme de "foi" demande à être entendu de manière plus précise. La foi s'entend dans le cadre monothéiste de la révélation en réponse à la manifestation d'un Dieu unique et séparé. Dans la tradition chrétienne, la foi s'explique rationnellement en théologie.

La distinction que nous faisons entre les deux termes (foi et religion) est hélas rarement faite. Trop d'ouvrages parlent de "Dieu et la science" ou "religion et science" et cette confusion n'éclaire pas le débat. La différence entre religion et foi est pour nous essentielle ; elle a des conséquences pour la question que nous traitons ici.

D'abord, les rapports ne sont pas les mêmes entre science et foi, d'une part, et science et religion, d'autre part. Le premier rapport se fait selon l'ordre de la raison quand la foi s'explique en théologie ; le second se fait dans l'ordre des fondements du savoir, comme nous le verrons. Ensuite, elle permet de distinguer entre Dieu et le divin, comme nous le ferons plus loin.

Qu'il suffise maintenant de noter que le terme de croyant est équivoque tant qu'il ne tranche pas sur la représentation de son objet : le divin en général ou le Dieu de la foi monothéiste. Il reste équivoque s'il se limite à nommer l'acte d'adhésion de l'esprit à ce qui le dépasse.

Nous examinerons dans un premier temps l'émergence du paradigme qui caractérise la science du vingtième siècle avant de voir comment il inspire des réflexions sur la conception du divin et de Dieu.

I

Un nouveau paradigme

Une définition est nécessaire pour préciser le sens du terme employé dans le titre proposé à cette réflexion, le terme de "paradigme"¹. Il a pris un sens technique en épistémologie pour rendre raison du passage de la physique classique à la physique moderne qui n'est pas seulement

¹ Dans les sciences, la notion a été introduite par Thomas KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. Fr. Paris, Flammarion, 1983. Pour une interrogation philosophique cf. Jean GREISCH, *Comprendre et interpréter : le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993.

un élargissement ; il relève de la conception même de la nature qu'il bouleverse. Ce qui est changé ne se réduit pas à un certain nombre de connaissances, mais à une manière de regarder le réel. Pour cette attitude d'esprit, que l'on pourrait appeler une idée générale ou un principe premier, on utilise aujourd'hui le terme de paradigme. Ce terme désigne plus qu'une synthèse du savoir ; il nomme ce qui, dans l'esprit du chercheur et dans la communauté scientifique, constitue la manière dont la réalité est considérée. C'est en ce sens qu'on oppose le paradigme déterministe issu de la mécanique classique au paradigme de la science d'aujourd'hui, dont il faut maintenant préciser la nature.

Une révolution scientifique

C'est un lieu commun de l'histoire des sciences que de relever les propos tenus lors d'un congrès scientifique qui achevait le dix-neuvième siècle. L'orateur relevait que la science était sur le point de parachever son entreprise d'explication du monde et devait donner bientôt une image du monde complète et avec elle une explication rationnelle de tous les phénomènes de la nature. Certes, reconnaissait-il, il y avait encore quelques points obscurs, mais ils ne sauraient tarder à être éclaircis. Or, au même moment, s'ouvrait une remise en cause radicale de la vision du monde ; ce qui n'apparaissait que comme point de détail se révéla être une faille qui en ne cessant de s'ouvrir obligerait la science à se renouveler et montrerait que la science du dix-neuvième siècle n'était qu'un point de vue très limité pour rendre raison du réel².

En mathématiques, la vision euclidienne n'est en effet qu'un développement possible du savoir, car ses axiomes ne sont qu'un cas particulier d'un savoir plus vaste dont Riemann a posé les fondements en géométrie. En mécanique rationnelle, le déterminisme des lois scientifiques a laissé place à des incertitudes de plus en plus grandes lorsqu'on envisageait la prévision à long terme, selon ce que montrait Poincaré. En physique théorique, l'invariance de la vitesse de la lumière obligeait à renoncer à la notion classique d'espace et de temps ; la

² Sur la notion de révolution scientifique, cf. Thomas KUHN, *La Révolution copernicienne*, Paris, Fayard, 1973. L'étude de François Russo, *Nature et méthode de l'histoire des sciences*, Paris, lib. A. Blanchard, 1983 et *Libres propos sur l'histoire des sciences*, Paris, lib. A. Blanchard, 1995, donne des éléments essentiels pour une compréhension des changements dans les exigences de scientificité. Sur la notion de révolution scientifique, cf. également Daniel PAROCHIA, *Les grandes Révolutions scientifiques du XX^e siècle*, Paris, PUF, 1997.

simultanéité et donc la mesure prenait une autre dimension ; il a fallu réécrire les systèmes de transformation en utilisant le concept d'espace-temps relativiste mis au point par Einstein. En physique des particules, la théorie des quanta a obligé à considérer le caractère discret - ou discontinu - des échanges d'énergie et à introduire l'indéterminisme au sein des phénomènes qui se déroulent à l'intime de la matière ; l'élémentaire cessait d'être simple et échappait au désir de dominer les phénomènes et de prévoir avec exactitude.

Ainsi s'est mise en place dès le début du siècle une nouvelle manière de voir le monde, plus puissante et plus fine, dont les applications n'ont cessé de montrer la pertinence et la justesse. Cette nouvelle vision du monde portait un changement philosophique ; il fallait renoncer à la vision mécaniste et déterministe des phénomènes de la nature, selon laquelle, le monde serait mieux compris quand on connaîtrait ses constituants ultimes et simples. Il apparaissait qu'il faut désormais considérer que le tout est plus simple que ses constituants parce que plus unifié.

Une nouvelle cosmologie

Les développements de la science se sont réalisés dans bien des domaines. Nous partirons d'un domaine particulier, la cosmologie ; il permet de montrer le contenu conceptuel du paradigme de la science moderne.

La cosmologie est re-née de ses cendres lorsque Einstein a élargi les équations de la relativité à la totalité du monde. Le concept d'univers y gardait le sens qu'il avait acquis à la Renaissance, à savoir le monde unifié et réglé que des lois mathématiques peuvent exprimer. L'univers redevenait un cosmos, avec le primat du tout sur les parties et de l'un sur le multiple³.

Le modèle théorique d'Einstein a repris sens lorsque l'observation du décalage spectral obligea l'astrophysique à se représenter l'univers en expansion ; ce dernier terme signifie qu'il ne faut plus concevoir des objets se déplaçant dans un espace neutre, mais au contraire, à grande

3 Cf. Jacques MERLEAU-PONTY, *Cosmologie du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1965 et *Les trois étapes de la cosmologie*, Paris, R. Laffont, 1971.

échelle, un espace s'agrandissant et emportant les galaxies qui le constitue dans cette sorte de dilatation. Ce phénomène que la mécanique classique ne pouvait expliquer, devenait intelligible dans le cadre de la relativité générale. En remontant dans le passé de l'univers, on peut accéder à un état différent de l'état actuel ; en suivant le cours du temps, on peut retracer les étapes de sa constitution en des ères caractérisées par la nature des constituants que l'on connaît par ailleurs, grâce à la physique des hautes énergies et à la mécanique quantique.

Cette vision de l'univers a promu au premier rang la valeur du terme d'évolution ou d'histoire de l'énergie. La cosmologie est devenue cosmogénèse, non plus dans le langage des mythes mais dans la rigueur des équations de la physique fondamentale - même si, au-delà de ce que la physique décrit avec rigueur, il y a toujours place pour le travail de l'imagination.

Le paradigme évolutif préside donc aux descriptions de l'histoire de l'univers en général. On peut aujourd'hui raconter la merveilleuse histoire des transformations qui va depuis ce que l'on appelle le "vide quantique", jusqu'aux atomes d'hydrogène, puis se continue dans la constitution des galaxies et autres objets célestes⁴. On peut voir aussi comment apparaissent des singularités où se déploie un dynamisme de transformation pour donner les constituants de la matière.

Cette histoire se prolonge dans la description de la naissance du système solaire et de l'apparition de la planète Terre dans les conditions exceptionnelles qui ont permis l'émergence des êtres vivants.

Un nouveau paradigme : l'évolution

Le triomphe du nouveau paradigme scientifique issu de la cosmologie qui rassemble les connaissances de la physique des hautes énergies et l'observation de l'univers a été renforcé par son succès en biologie. La théorie de l'évolution des êtres vivants, déjà présente au dix-neuvième siècle, a permis de construire le projet de dire pourquoi tous les vivants sont uns et si divers. La théorie rend raison de l'unité de la vie et de son irréductible diversité. Les mutations individuelles sont

4 Cf. Henri ANDRILLAT, Bernard HAUCK, Jean HEIDMANN, André MAEDER et Jacques MERLEAU-PONTY, *La Cosmologie moderne*, Paris, Masson, 1988 ; Jacques DEMARET, *L'Univers : les théories de la cosmologie contemporaine*, Paris, Le Mail, 1991.

liées à des variations dans la transmission du capital génétique. Les processus de transmission expliquent à la fois l'invariance des espèces et les variations aléatoires ensuite sélectionnées par les exigences de l'adaptation dans la lutte infra et extra-spécifique.

L'histoire de la vie est ainsi devenue une vaste fresque ; s'il y a encore bien des inconnues, elle a le mérite de pouvoir prolonger la cosmogénèse qui explique la structure de l'univers en son entier, mais aussi la naissance du système solaire et la constitution de la planète qui porte les vivants.

La science du vingtième siècle a donc mené au primat d'une vision de l'univers dominée par la notion d'histoire. Celle-ci peut être considérée comme un paradigme⁵. dans la mesure où toute explication participe à sa lumière. La notion de paradigme est ici très générale. Elle laisse place à une pluralité de théories qui elles-même donnent naissance à des modèles, des lois plus particulières dans une dynamique qui laisse l'esprit en quête de la vérité en forgeant des hypothèses diverses.

Le paradigme évolutif domine donc la pensée scientifique. Mais parce qu'il est un paradigme lié à une vision universelle, il ne peut pas ne pas avoir une influence sur les autres domaines et donc sur la vision religieuse du monde. Il importe de regarder comment se fait cette influence avant de voir quelles sont les tendances de la conception de Dieu ou du divin mise en avant par les recherches scientifiques.

II

Pour un dialogue entre foi et science

La notion de paradigme, telle que nous l'avons manifestée, sans entrer dans des débats épistémologiques techniques qui se posent à son propos, permet de montrer comment les sciences de la nature et les conceptions religieuses interagissent. Pour ce qui relève de cet article, deux erreurs sont à écarter, le concordisme et le discordisme. Elles laisseront place à une troisième attitude, le dialogue. Cette option ne

⁵ Ce point est bien relevé par Jacques ARNOULD, *La Théologie après Darwin. Eléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, (Théologies), Paris, Cerf, 1998, en particulier le chapitre 14 consacré au "paradigme darwinien" qui unifie la recherche.

repose pas seulement sur des raisons épistémologiques, mais sur la conception même du divin.

Les sirènes du concordisme

Le concordisme est une méthode de lecture des textes religieux qui a cours aujourd'hui chez beaucoup. Il procède de la conviction que les textes religieux expriment une vérité qui est éternelle et absolue et donc indépendante de tout contexte. Ainsi pour les lecteurs de la Bible, la création s'est déroulée selon la chronologie du premier chapitre de la Genèse, en une semaine. De même le Coran, selon M. Bucaille, contiendrait dans plusieurs sourates interprétées allégoriquement une description de l'univers découvert par l'astronomie moderne.

Le concordisme a eu ses tristes heures dans l'Église catholique avec l'Affaire Galilée⁶. Il a toujours ses heures sombres dans les milieux intégristes, islamiques et autres. Face à l'obscurantisme religieux, il convient de rappeler que le développement de la science a joué un rôle libérateur, vis-à-vis des superstitions et confusions ésotériques. Celui-ci n'est pas fini, tant le retour du paganisme et des superstitions est récurrent dans les cultures.

Le concordisme n'a pas toujours un visage conservateur ; il sait avoir un visage progressiste. En effet, dans le monde chrétien, il ne manque pas de scientifiques pour relever que la science moderne a brisé avec le positivisme et donc laisse le champ libre pour une conception spiritualiste de la matière. La mécanique quantique, qui montre comment il convient de renoncer à vouloir donner une représentation déterministe des phénomènes au niveau atomique, est interprétée comme une attestation de la liberté spirituelle et les particules élémentaires sont dotés des caractères de l'esprit⁷. Ce concordisme est fort développé dans les milieux désireux d'unir les archétypes (selon l'école du psychanalyste Jung) avec la science - comme en a témoigné le célèbre colloque de Cordoue et tous ceux qui ont suivi dans le même esprit.

6 Sur cette question, cf. *Galileo Galilei, 350 ans d'histoire*, Paris, Desclée, 1983. Les études de F.RUSSO, "Galilée et la culture théologique de son temps", Mario VICANO, "Galilée et la culture philosophique de son temps", montrent bien l'enracinement de la question qui n'a cessé d'être reprise. Sur le fondamentalisme, cf. Jacques ARNOULD, *Les Créationnistes*, Paris, éd. du Cerf, 1996.

7 Cf. Thierry MAGNIN, *Entre science et religion*, Monaco, éd. du Rocher, 1998.

Le concordisme se développe aussi en Occident par des emprunts à la philosophie orientale. Des auteurs font un lien très étroit entre les formalismes de la mécanique quantique et des textes mystiques. Il est en effet facile d'équivaloir deux registres de vocabulaire qui ont l'un et l'autre pour caractéristique de ne pas être accessible à la plupart des gens cultivés. F. Capra le fait sans vergogne dans le *Tao de la Physique* ; en mettant en parallèle une page d'un texte sacré et une page d'un traité de mécanique quantique, il ne fait que séduire le lecteur ignorant en la matière.

Ces deux formes de concordisme renvoient à une certaine conception du sacré et du divin. Si, en effet, on peut faire concorder mécanique quantique et textes mystiques, c'est que l'intime du réel est constitué de la même étoffe⁸. Ainsi au terme de l'exploration de l'infiniment petit qui rejoint l'infiniment grand dans les théories cosmologiques, l'esprit est-il compris comme constitutif de toute la réalité dont le propre est d'être conscient - même si la conscience n'atteint la réflexion que chez l'homme. Le modèle évolutif permet de retracer l'histoire de l'univers et de l'émergence progressive de formes de plus en plus riches et de plus en plus consciente, selon la loi de la complexité-conscience (exprimée la première fois par Teilhard de Chardin, dans un tout autre esprit). Puisque l'intime du réel est conscience ou esprit, il n'est pas étonnant que celui-ci ait émergé avec l'humanité. L'ouvrage à succès des frères Bodganov et Jean Guilton a répandu largement ce type de confusion.

Le concordisme trouve aujourd'hui une nouvelle forme. Pendant longtemps les milieux cléricaux ont été formés à la philosophie scolastique ; celle-ci étant désireuse de s'appuyer sur la physique pour donner une justification à la métaphysique ancienne, elle puisait dans le discours scientifiques des termes qui permettaient de l'y enraceriner. Le terme de forme a joué ce rôle. Ainsi J. Maritain s'est-il mis à l'école de Driesch dont le vocabulaire aristotélicien lui semblait apte à fonder la philosophie issue de l'œuvre de Saint Thomas⁹. Avec moins de génie, les manuels de cosmologie le faisaient résolument. Pierre Duhem n'avait pas de peine à y dénoncer une illusion, car la science présente dans la scolastique ne pouvait en aucun cas être reprise dans les connaissances modernes.

8 Thèses popularisée par Jean GUITTON & BODGANOV, *Dieu et la science*, Paris, 1984.

9 Heinrich DRIESCH, *La Philosophie de l'organisme*, Préface de Jacques Maritain, Paris, M. Rivière, 1921.

Une autre forme de concordisme apparaît également chez des auteurs, comme Thierry Magnin qui relève la tension interne aux énoncés de la mécanique quantique (dualité onde/particule), pour y voir une homologie avec l'expérience religieuse marquée par la tension entre l'homme et Dieu. Nous sommes loin de la conception panthéiste décrite plus haut, mais il n'empêche que les instances du savoir ne sont pas distinguées.

Le discordisme : une erreur sur la nature du savoir

Le concordisme a son contraire, que l'on peut appeler, par analogie dans les termes, le discordisme. La science en effet relève d'une conceptualisation rigoureuse et donc limitée. Elle est nettement séparée des autres types de réflexion. La vision du monde qu'elle donne n'a pas à se comparer à celle qui est portée par les doctrines religieuses, comme le rappelait avec force Karl Barth¹⁰. Cette notion relève d'une conception stricte de la révélation. Aussi cette attitude est-elle fondée sur le refus de confondre Dieu et le sacré, ou divin immanent au monde.

Le discordisme aujourd'hui comme hier n'est pas toujours vécu comme un divorce à l'amiable ou par consentement mutuel. Il est le lieu d'une guerre. Au nom de la Révélation, des clercs considèrent le savoir scientifique comme superficiel, marqué du sceau de la précarité. Ils soulignent que les conceptions scientifiques ont changé ces dernières décennies et affirment qu'il n'en va pas de même des dogmes indéfectiblement vrais.

Inversement, les scientifiques considèrent les conceptions religieuses comme liées à un stade infantin, voire archaïque, du savoir. Il relève de l'imaginaire infantile, prélogique, ou encore de l'affectif qui n'entre pas dans le domaine de la discussion rationnelle¹¹.

¹⁰ *Dogmatique*, III, 1, avant propos, p. VII et VIII.

¹¹ La psychologie génétique de Piaget participe encore de cette conception. Une articulation entre la connaissance symbolique et la rationalité scientifique demande une réflexion plus nuancée que dans l'attitude positiviste. Gaston Bachelard a ouvert sur ce point des perspectives qui ont renouvelé le débat. Cf. Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, t. III, *L'Affirmation de la foi chrétienne*, vol. 1 *Cosmologie théologique : Sciences et philosophie de la nature*, Paris, éd. du Cerf, 1996.

Si ces formes sont brutales, le discordisme a aujourd'hui des formes plus subtiles. Ainsi les clercs ont-ils pris l'habitude de recourir à un lieu commun : La science dirait le comment, la foi dirait le pourquoi. Ce qui est une erreur tant pour la science que pour la foi ! La science ne se contente pas de décrire, elle explique et dit le pourquoi de la réalité. Quant à la foi n'est-elle pas étiolée, si elle renonce à éclairer la totalité du réel qu'elle sait être l'œuvre du créateur ?

Le discordisme participe d'une erreur sur la nature même du savoir. Le regard du scientifique comme celui du croyant ne se limite pas en isolant des zones ou des domaines de la réalité. L'une et l'autre envisagent toute la réalité. Ce qui le spécifie, c'est la manière même de la considérer. Cette remarque a une incidence sur la conception du divin ou de Dieu.

La foi monothéiste en dialogue avec la science

Concordisme et discordisme participent de la même erreur. Ils méconnaissent le statut de la pensée en plaçant tout discours dans la même lumière ce qui mène soit à la confondre soit à les disjoindre. L'un et l'autre oublient que le raisonnement humain n'est pas isolé¹². Il repose sur des intuitions et sur des options premières, qui prennent forme rigoureuse en étant situé comme principes premiers dont Pascal a dit la situation, dans la préface au traité sur le vide¹³.

Il importe en effet de reconnaître que le savoir scientifique ne peut pas se fonder sur lui-même. La réflexion logique sur la construction d'un savoir mathématique auto-référentiel et suffisant a montré que tout savoir formel ne peut se boucler sur lui-même dans une parfaite transparence. Le théorème de Goedel en donne la preuve. Reconnaisant ses limites, tout savoir peut entrer en dialogue avec d'autres, sans confusion ni séparation, dans une démarche de dialogue, dont nous donnons quelques éléments qui définissent une complémentarité entre ces attitudes de l'esprit.

12 Sur les articulations entre les différents savoir, cf. Pierre BUEHLER et Clairette KARAKASH, *Science et foi font système*, Genève, Labor et Fides, 1992.

13 Blaise PASCAL, "De l'esprit géométrique", in *Œuvres complètes*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 578.

La religion se développe dans le langage du symbole. Mais le langage du symbole ne lui est pas propre ; il donne des fondements à la science elle-même. S'il n'apparaît pas dans son exposé achevé et bien clarifié, il est manifeste dans les étapes de création et de renouvellement. Plus encore, le registre du symbole ne disparaît pas quand le discours scientifique est arrivé à maturité. Il demeure souvent sous le biais de l'esthétique, puisque la valeur d'une démonstration relève de son élégance. La vérité scientifique est confirmée par l'exigence du beau dont l'estimation relève d'une autre dimension de l'esprit humain.

La foi, entendue au sens strict de lumière venue par révélation opère une désacralisation du monde, parce qu'elle est liée au monothéisme qui confesse la sainteté de Dieu et sa séparation d'avec le monde qu'il crée. La foi reconnaît dans le monde l'œuvre d'un Dieu dont l'action est la sagesse même ; la rationalité du monde est donc fondée. L'intelligibilité est à l'intime de la réalité comme la marque du créateur, au point que la rationalité découverte dans le monde peut devenir un point de départ pour la découverte du monde.

La science dans son ordre contribue au savoir religieux, pour le purifier et lui permettre de sortir des impasses de la magie, de la superstition qui sont des pièges pour la raison et des obstacles pour la recherche d'une intelligibilité plus profonde.

C'est dans le cadre de cette interaction aux multiples facettes que peut s'opérer un discernement entre ce que nous appelons monisme et monothéisme. L'un et l'autre reconnaissent que le principe ultime de l'univers est un car sans lui il n'y aurait pas un univers mais une pluralité d'êtres sans unité, voire un chaos.

Mais si l'un et l'autre s'accordent pour la confession de l'unité, ils se séparent en ce sens que le monisme considère que ce qui est donné et son principe sont de même nature. Certes, avec des différences de degré, mais sans séparation essentielle. Que ce principe soit le *pneuma* des anciens stoïciens ou la conscience des modernes, il explique l'unité du monde et sa valeur. Le terme de divin convient pour spécifier cette ontologie. Il est significatif de la voir revenue au premier plan de la réflexion des cosmologistes et de certains courants biologiques attentifs à l'unité du monde et à son dynamisme producteur de meilleur.

Le livre qui fut célèbre en son temps de Raymond Ruyer, la *Gnose de Princeton*, en avait donné un aperçu¹⁴. Il se retrouve aujourd'hui dans les développements de l'hypothèse gaïa qui fait de la Terre un vivant dont l'âme est le principe d'unité. On le trouve également dans la lecture finaliste du principe cosmologique anthropique telle qu'elle est menée par des auteurs comme Trinh Thuan.

Contre cette vision de la réalité où le divin assure l'unité de tout ce qui est parce qu'il est partout répandu et communiqué, comme s'il était le fond des choses, le monothéisme oppose le sens de la transcendance de Dieu et voit dans l'autonomie de la science une situation corrélatrice du fait que Dieu n'est pas un élément du monde, mais son créateur.

Il importe de relever dans le cadre de cette étude, que ce thème de la création a subi au cours du siècle un certain nombre de modifications sous l'influence du paradigme qui domine la science. Il importe d'en dire maintenant la situation en relevant quelques auteurs qui puisent dans la vision scientifique une manière nouvelle de concevoir l'action de Dieu dans le cours de l'histoire de l'univers et de la vie. Ils renouvellent ainsi la théologie.

III

L'action de Dieu dans le devenir

L'incidence du nouveau paradigme issu de la science actuelle sur la théologie ne peut porter directement sur Dieu, puisque la distinction des objets ne saurait être admise dans le cadre d'une théologie monothéiste. Aussi au plan métaphysique le monothéisme demeure-t-il dans son assurance face à la modernité scientifique. Mais il ne se laisse pas enfermer dans un splendide isolement. Il est modifié par la nécessité de comprendre l'action de Dieu. Celle-ci ne peut pas ne pas être pensée en lien avec les concepts qui disent l'action dans le monde et chez les vivants. Or comme en Dieu l'être et l'action ne font qu'un, la conception même de Dieu est concernée. C'est dans ce sens que s'oriente notre réflexion pour montrer comment des renouvellements de la

¹⁴ Raymond RUYER, *La Gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1982.

conception de la catégorie du divin ont lieu dans le monothéisme strict.

Une nouvelle manière de penser la création

Pour apprécier la manière dont la modification s'opère, il convient de relever comment la notion de création a été influencée par la science.

La théologie et la métaphysique qui étaient liées au paradigme de la science classique a donné un sens particulier à la notion de création. On le voit chez Descartes et dans la scolastique récente. La création a été comprise comme la donnée initiale d'une configuration des corps et la mise en branle de la machine-univers par une certaine quantité d'énergie. Celle-ci se conservant - selon les lois les plus fondamentales de la physique - l'univers pouvait suivre sa route en suivant les lois posées dès le principe. Dieu se réservant le droit d'intervenir pour rectifier les enchaînements et réparer les erreurs et les fautes. La notion de miracle était réduite à signifier une intervention de Dieu à l'encontre du cours naturel des lois de la nature ou comme une exception à la règle générale, interprétée comme faveur. La notion de providence s'est confondue avec l'ordre du monde. Cette théologie permettait de distinguer clairement entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel de même qu'entre l'âme et le corps.

Or la mise à distance du paradigme qui porte cette vision de l'action divine a permis l'essor d'une théologie où l'action de Dieu est pensée sur un tout autre mode.

Le nouveau paradigme qui fait de la physique la science du temps, introduit une considération non déterministe. Il y a donc des événements aléatoires¹⁵. L'histoire de l'univers est celle d'une série de bifurcations qui ne sont pas inscrites à l'avance dans les données initiales. Ceci est encore plus vrai de l'histoire de la vie et de son évolution vers une diversité et une complexité croissante. La mécanique quantique radicalise encore plus cette vision d'une nature où l'imprévisibilité est structurelle en ce sens qu'elle n'est pas seulement liée à l'ignorance passagère de

¹⁵ Sur la question délicate - ô combien - du hasard, cf. Jean LARGEULT, *Hasards, probabilités, inductions*, Toulouse, Université du Mirail, 1979.

celui qui observe. En effet, en mécanique quantique la détermination précise de l'impulsion et de l'énergie est impossible à un instant précis. Une particule élémentaire n'est pas une "petite chose", mais un nœud de relations et une incessante interaction de forces de divers ordres.

Si l'on respecte la nouvelle notion d'action qui apparaît alors, il convient de formuler à frais nouveaux ; celle-ci ne saurait désormais être pensée dans le registre déterministe comme elle le fut dans la philosophie classique. Il faut en effet la penser en laissant place à la contingence et à l'aléatoire. Ceux-ci ne sont pas du domaine du fortuit, mais bien du domaine ontologique.

Le terme de hasard étant chargé de trop de difficultés et de confusions innombrables, nous préférons parler ici de phénomènes aléatoires ou lois stochastiques. L'action de Dieu doit donc être repensée dans le respect de la nature du réel et de son devenir. C'est l'exigence première que la théorie de l'évolution a posé à la pensée et la raison pour laquelle elle a fait éclater la vision déiste du monde, comme le montre l'itinéraire spirituel de Darwin.

Ce travail a été mené de différentes manières. Nous en donnons deux exemples, l'un déjà ancien, l'autre plus actuel.

La *Process Theology* ou "le dynamisme créateur de Dieu"

Un des courants théologiques qui tient compte du paradigme scientifique moderne est bien connu sous le nom de *Process Theology*. Il s'est développé dans le monde nord-américain et n'a pas eu grand succès en France¹⁶. Il importe toutefois d'en relever les options principales qui permettent de voir comment la science devenue dominante au vingtième siècle a marqué la théologie.

Le courant théologique est né des travaux de Alfred-North Whitehead. Ce grand mathématicien à Cambridge fut au premier plan du développement des mathématiques modernes dans les trois grands volumes de ses *Principia mathematica* (1909-1913) qui posent les fondements de la mathématique dans la logique. Les concepts

¹⁶ Une introduction à ce courant a été donnée par André GOUNELLE, *Le Dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process*, numéro spécial des *ETR*, 1981. L'ouvrage fondamental de Alfred North WHITEHEAD est *Process and Reality*, 1929, trad. fr. *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995.

mathématiques sont entrés dans une démarche de philosophie qui s'est enrichie du souci de comprendre la réalité en fonction de la théorie de la relativité, alors nouvelle. Il en est résulté une philosophie de la nature où le devenir joue un rôle fondamental et donc en accord avec le paradigme nouveau de la science.

Cette philosophie de la nature a servi de socle à une philosophie première ou métaphysique donnant lieu à une vision du monde où l'action de Dieu joue un rôle essentiel, comme le montre le maître livre *Process and Reality* (dernière édition 1938).

La philosophie marquée par les mathématiques modernes et la vision du monde de la relativité est caractérisée par le terme de *Process* qui signifie le devenir, la transformation, le procès au sens ontologique du terme. Une des notions majeures de la métaphysique de Whitehead est de parler en termes d'événement. La perception est comprise comme *percipient event*. La relation est en effet réciproque.

Une telle conception de la réalité a une influence sur la conception de l'action de Dieu. Dieu n'est pas figé dans son immobilité. Il n'est pas indifférent à ce qui advient dans le processus naturel. Pour en rendre raison, la théologie du Procès a repris une distinction classique en théologie entre la volonté antécédente et la volonté conséquente. Ces notions servaient à justifier l'action de Dieu face au mal. La volonté antécédente est la volonté première qui, face au refus que représente le péché, s'adapte et devient pour cette raison une volonté conséquente. La distinction est appliquée par la théologie du Procès à tout le devenir marqué par la contingence. La volonté de Dieu ne cesse de se modifier, en un passage qui est celui du vouloir antécédent au vouloir conséquent, de manière à accueillir la nouveauté en la respectant. L'imprévisible inscrit dans tout le déroulement des événements, qui sont de nature contingente, est donc réel. Dieu le respecte.

Par ce respect, Dieu peut être dit comme advenant à lui-même. Il n'est pas le Dieu indifférent, dominateur qui réalise de manière inflexible ce qu'il a déterminé une fois pour toute, il devient ce qu'il est en se laissant informer par les effets de son action qu'il respecte. La théologie du Procès distingue pour cette raison entre une nature primordiale et une nature conséquente de Dieu.

Ainsi le paradigme de la science moderne a-t-il influencé la catégorie du divin. Le Dieu transcendant n'est pas le dominateur inflexible, mais celui qui est présent à son œuvre disponible pour accueillir la nouveauté qui arrive de manière imprévisible à l'avance.

Cette option a pour effet de déplacer l'ordre dans les attributs divins. Le divin n'est plus pensé dans des catégories qui privilégient la toute-puissance. Cette notion trop liée au déterminisme laisse place à une conception du divin comme patience et miséricorde, dans le respect absolu de la contingence inscrite dans toute réalité et qui culmine dans la liberté humaine.

Le procès n'est donc pas seulement le devenir matériel, il implique l'aventure de la grâce. Plus encore, dans la théologie du Procès, l'avènement de l'être divin à sa plénitude se fait en interaction avec son œuvre. En donnant toute sa valeur à la dogmatique chrétienne, la *Process Theology* tient que l'incarnation du *Logos* est relevée comme le moment central de l'histoire de l'univers et du salut. Le mystère de l'incarnation manifeste la puissance de nouveauté qui caractérise Dieu à l'œuvre. La notion de créativité est alors une notion centrale de cette théologie. Elle permet d'assumer la notion qui est au cœur du paradigme qui préside à la théorie de l'évolution, le concept d'émergence.

Pour dire l'action de Dieu, la *Process Theology* tient que Dieu ne demande pas à la nature de renoncer à ce qu'elle est mais, au contraire de s'affirmer dans son autonomie. Aussi pour dire la manière dont Dieu agit dans le monde, les concepts sont ceux de la persuasion et de l'appel. Ainsi Dieu ne fausse pas le jeu des éléments. Il n'y a pas de fatalité par manière de destin déterminé d'avance ou de prédestination au sens que ce terme a pris à la fin du Moyen-Âge.

La *Process Theology* n'est pas trinitaire au sens strict, aussi il convient de signaler une étude qui développe des thèmes analogues par des voies différentes et qui donne de l'action divine et donc de son être une vision marquée par le paradigme évolutif.

Keit Ward : l'action divine comme émergence créatrice

Keit Ward a proposé un essai original pour formuler la foi en Dieu créateur, *Religion and Creation*¹⁷. Il le fait dans la vive conscience que la situation actuelle de la culture marquée par la science invite à un renouvellement de la pensée. La démarche est originale dans la mesure où elle s'enracine dans une volonté de prendre en compte les grands courants religieux de l'humanité travaillée par la modernité. Pour cela il relève quatre grands auteurs qui assument leur propre tradition et en renouvelle l'expression. Il retient Abraham Heschel pour le judaïsme, Karl Barth pour le christianisme, Mohammed Iqbal pour l'islam et Aurobindo Ghose pour les Indes (tradition des Upanishads). Cette sélection lui permet de relever que la modernité est marquée par une redéfinition des attributs divins traditionnels. Il les rassemble en des couples qui sont d'une certaine manière corrélatifs et même antagonistes : toute-puissance et créativité, sagesse divine et intelligibilité du monde, providence et bonheur et enfin Dieu et le temps. Les concepts traditionnels sont ainsi revisités et K. Ward relève que les concepts qui sont les plus pertinents dans la réflexion théologique sont ceux de dynamisme créateur, de désir du bien, d'ouverture de possibilités, d'avènement de l'imprévu, d'imagination et de liberté. Ces termes sont on le voit fort différents de ceux du déisme ou de la scolastique attentifs à dire l'Être suprême.

Cette théologie et confrontée à la cosmologie du vingtième siècle. L'image d'un monde en devenir l'invite à penser sa temporalité et son devenir comme la réalisation d'un devenir pensé à l'avance. Dieu n'est pas celui qui agit de l'extérieur pour produire un effet, mais comme le champ où se déroule le procès cosmique. Dieu en fixe le but et procède aux choix qui mènent à l'achèvement.

Le mode d'action divine est appelée par K. Ward "émergence créatrice" qui permet d'unifier les diverses conceptions de l'origine du monde, celle des religions à tendance moniste comme le monothéisme le plus strict. Pour lui, si la cosmologie ne prouve pas Dieu, grâce à l'analogie, elle donne un fondement à une meilleure intelligence de l'action divine, qui n'est jamais une violence faite à la nature, mais l'accomplissement de ses potentialités. La théologie de la création ne

17 Keith WARD, *Religion & Creation*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

se sépare plus de la théologie de la rédemption, car tous les attributs qui sont relevés comme primordiaux se rassemblent dans la notion de compassion.

La proposition faite par le théologie d'Oxford demanderait de longs commentaires ; nous relèverons seulement qu'elle est dépendante de manière indirecte, mais réelle, du nouveau paradigme scientifique en rompant avec la vision du monde liée à la physique classique. Les rapides prolongements de théologie trinitaire sont enracinés dans la Tradition chrétienne. S'ils sortent de la dépendance du paradigme, ils en prolongent l'influence en reconnaissant que la théologie de la création ne se comprend que de façon trinitaire.

Cet effort de compréhension trinitaire de la création caractérise la théologie qui se renouvelle actuellement. On relit les textes des anciens auteurs pour y retrouver la dimension trinitaire habituellement occultée par la scolastique trop attentive à suivre l'ordre de la philosophie scolastique¹⁸. De même des auteurs comme Colin Gunton exprime leur indignation devant la réduction opérée par le déisme¹⁹. Cette dimension trinitaire se retrouve explicitement chez les grands théologiens comme Jürgen Moltmann ou Wolfhart Pannenberg.

Ainsi le monothéisme strict qui semblait pouvoir rester indifférent aux modifications entraînées par le nouveau paradigme scientifique est-il lui-même invité à se renouveler et à briser avec le déisme, pour trouver dans le christianisme une meilleure expression de ses fondements sotériologiques.

Pour finir

Au terme de ce parcours nous pouvons souligner quelques points et porter un jugement. Il importe d'utiliser la notion de paradigme dans sa dimension fondatrice. Cet usage permet d'éviter le concordisme ou le discordisme qui lui est corrélatif. Il importe aussi de considérer que la science est liée à la culture occidentale. Pour cette raison, les rapprochements avec les anciennes cosmogonies de l'Asie (hindouisme

18 Cf. Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*. Trinité et création dans les Commentaires des Sentences, Paris, Vrin, 1995

19 Colin E. GUNTON, *The Triune Creator*. A Historical and systematic Study, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1998.

ou taoïsme) ne sont pas décisifs. La tradition occidentale, depuis la naissance de la science est riche d'une explicitation du divin dans des catégories monistes. Le stoïcisme se sert des concepts de *Logos* et de *Pneuma* pour établir une continuité entre tous les éléments qui existent et pour caractériser le divin. Le stoïcisme était lié au développement des sciences. Il n'est pas étonnant qu'il revienne dans les modèles d'univers et les explications biologiques qui utilisent le terme de conscience qui recoupe largement les termes anciens de *Logos* et de *Pneuma*. La tradition moniste a retrouvé vigueur à la Renaissance avec la redécouverte du corpus des textes d'Hermès Trismégiste ; elle s'est aussi développée dans le romantisme ; elle est présente dans les courants ésotériques en recherche de renouvellement de la science à partir de concepts qui ayant rompu avec le positivisme peuvent être interprétés dans une pensée spiritualiste.

À notre avis, la tradition monothéiste est irréductible à cette perspective. Elle n'a cessé de la combattre ; sans faire quelque mauvaise apologétique, il convient de relever que c'est son influence qui, en désacralisant le monde, a permis le développement de la science. Pour cette raison, il est légitime de chercher comment le nouveau paradigme scientifique peut influencer la manière dont le monothéisme rend raison de l'action de Dieu dans le monde. Le paradigme qui se situe à l'interface de la science et de la philosophie modifie la manière dont le discours sur Dieu dispose les attributs dans leur ordre et leur valeur explicative.

L'influence de la science sur la théologie est indirect, mais réel. Notre conviction est que cette influence, loin de jouer un rôle réducteur, permet de mieux comprendre l'action créatrice. Le nouveau paradigme qui invite à rompre avec le déisme permet de mieux dire comment la création est une œuvre trinitaire et par là renoue avec la grande tradition, par delà les appauvrissements du rationalisme et du positivisme.

Jean-Michel MALDAMÉ

*Faculté de philosophie,
Institut Catholique de Toulouse*

Le désir et le sacré dans l'expérience humaine

Dans son *Traité de l'âme*, Aristote évoque la «faculté désirante» comme le principe-moteur du vivant humain¹; plus de vingt siècles après la mort du Stagirite, R. Otto, dans son volume *Le Sacré* (Das Heilige) décrit admirablement les grandes dimensions de «l'Homo religiosus²». À l'un et à l'autre, l'histoire de l'humanité donne raison. Elle révèle l'œuvre du désir en l'homme dans l'expression de la créativité culturelle de ce vivant mis en mouvement par sa «faculté désirante» et atteste, en même temps, l'immense richesse du rapport inépuisable de l'être humain à la réalité mystérieuse du sacré. Sur le désir et le sacré, ont été réalisées, en quelques décennies, de multiples études en provenance de secteurs disciplinaires différents et à la pertinence épistémologique variable³. À cet extraordinaire corpus disponible aujourd'hui pour le lecteur curieux de ces matières profondes et complexes, il ne s'agit point d'ajouter un texte supplémentaire, mais modestement, selon une perspective philosophique, d'explorer le lien qui unit le désir et le

1 ARISTOTE, *De l'âme*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1982, II, 3.

2 OTTO R., *Le Sacré* (Das Heilige), traduction par A. Jundt, Paris, Payot, 1949.

3 Sur ce point, nous renvoyons le lecteur au *Traité d'anthropologie du sacré*, sous la direction de Julien RIES, vol. 1, Paris-Tournai-Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992 ; vol. 2, Aix-en-Provence, Edisud, 1995.

sacré dans l'expérience humaine, avec, comme seul guide, quelques questions de la raison.

I

Désir et sacré : genèse d'un lien

En un livre court, mais suggestif, J. Lacroix distingue habilement le désir et les désirs⁴. Sans doute, l'homme est-il ce vivant, qui, mieux que tout autre, se trouve mis à l'épreuve de l'ouverture de son être, au-delà du ressenti de ses tendances et de ses besoins. Sur ce point, sa distance avec l'animal demeure irréductible. Elle fait surgir l'univers de sa culture⁵. Habitant le monde, au lieu d'un environnement, il exprime en celui-là ses désirs multiples comme autant de signes de sa vie consciente, tendue vers l'au-delà d'elle-même et cherchant sa propre réalisation. En l'homme, le désir transcende le besoin par la conscience qui accompagne son mouvement dans la visée de son objet, dépassant, de ce fait, les premières exigences immédiates et instinctives du vivant affecté du dynamisme originel de sa propre vie. Dans le désir, quelle que soit sa forme, la chair et l'esprit se joignent comme en un même élan portant sa représentation, signant du même coup chez le sujet l'épreuve du manque qui le blesse.

Ainsi le désir, en son mouvement, traverse l'homme vivant de part en part et s'expose dans la culture sans cesser d'emprunter à celle-ci de nouvelles ressources pour sa propre symbolisation⁶. Au creux de son dynamisme multidimensionnel se tient la puissance désirante. Or celle-ci, dans l'immanence de sa phénoménalité, indique sa propre transcendance métaphysique ; l'illimitation existentielle dont elle s'affecte est la signature du paradoxe ontologique qui caractérise l'homme, à savoir, comme le suggère la formule pascalienne, celui

4 LACROIX J., *Le désir et les désirs*, Paris, P.U.F., 1975.

5 THOM R., *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris, Editions 10/18, 1974 ; R. Thom insiste sur la distance, repérable sur le plan du psychisme, qui sépare l'homme de l'animal : «la fascination des choses a disparu dans le psychisme humain ; très vraisemblablement, l'activité symbolique et l'apparition du langage ont joué un rôle essentiel dans cette évolution... Libéré des choses l'ego a pu se constituer de manière permanente, en prenant pour support la représentation du corps propre dans l'espace...», p. 248.

6 Concernant la question des rapports entre le désir et la culture, il serait utile de consulter les analyses de René GIRARD, notamment deux ouvrages de cet auteur : *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961 ; Paris, nouvelle édition «Pluriel», 1978 ; *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, Paris, nouvelle édition «Pluriel», 1981.

d'un être fini où est contenue une image de l'infini. Nous savons les mille tournures de la finitude humaine dont la mort dévoile, en son événement inéluctable, la cruelle vérité. Mais en opposition à la limitation historique de son existence, l'homme exprime son infinité métaphysique dans la manifestation de son désir d'être toujours au-delà de lui-même. Insatisfait dans son rapport au monde et à autrui, inadéquat à sa propre existence, il ne cesse de se dépasser en investissant de son désir ces lieux humains de l'ouvert que représentent le langage, l'action et le sentiment (le dire, l'agir et le pâtre), pour une régénération indéfinie de son être.

Pour se comprendre lui-même en ce monde où il a partie liée avec l'autre homme, il s'interroge sur la signification ultime du désir métaphysique qui le saisit à même sa finitude. Ayant conscience d'être dans la vie, il sait, comme son semblable, qu'il ne s'apporte pas lui-même en cette vie⁷. De l'épreuve consciente du désir dans l'être, surgit le questionnement fondamental de l'homme sur son propre destin d'être vivant, au milieu d'autrui, ordonné à la mort en cet univers qui l'enveloppe. Cette interrogation radicale, quelles que soient ses diverses circonvolutions culturelles, ne réussit qu'à faire émerger, en définitive, deux perspectives herméneutiques contraires : soit la subordination irrépressible de l'existence à l'absurdité de l'être jeté dans un univers avec lequel il se trouve sans relation décisive, soit l'intégration de l'existence dans un horizon de réalité et d'intelligibilité qui la fonde et la justifie⁸. La première se définit par un constat de désespérance et reste impuissante à soutenir la vie, à jamais perdue dans son propre mouvement. La seconde s'offre comme la proposition d'un lien essentiel pour le vivant inquiet de la vérité de sa vie. À cette dernière perspective ressortit la compréhension du rapport qui unit le désir et le sacré dans l'expérience humaine.

Dans l'histoire de l'humanité, la genèse de la relation des hommes au sacré se donne à déchiffrer selon des modalités différentes en fonction des civilisations elles-mêmes :

7 Nous nous permettons de recommander sur ce point la lecture du beau livre de Michel HENRY, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du Christianisme*, Paris, Le Seuil, 1996 ; notamment le chapitre intitulé : « l'homme en tant que fils de Dieu ».

8 Se reporter à ce sujet à l'excellente analyse de Claude BRUAIRE dans son ouvrage : *L'affirmation de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1964. D'autres études seraient à retrouver, notamment : JOLIVET R., *L'homme métaphysique*, Paris, Fayard, 1960 ; NABERT J., *Le désir de Dieu*, Paris, Le Cerf, 1996.

– le souhait impérieux de se concilier la nature par une médiation symbolique, en référence à la conscience malheureuse d'une impossible maîtrise humaine du monde,

– la volonté vitale de surmonter la négation radicale que représente la mort, par la croyance à un monde surnaturel,

– la nécessité existentielle de constituer une «voûte» herméneutique commune du monde permettant à un groupe ou à une société de s'identifier et de conjurer sa propre dispersion,

– le besoin de fonder une unité sociale et politique devant les infirmités des institutions humaines...

Ce sont là quelques hypothèses d'interprétation de l'avènement du rapport des hommes au sacré ; elles sont retenues par l'anthropologie des religions. Mais au-delà de leur formulation respective, elles suggèrent à l'esprit l'idée du lien essentiel qui soutient la vie contre le risque tragique de sa propre perte⁹. Ainsi référé au désir, le sacré apparaît comme l'instance ontologique absolue de soutien du lien essentiel, sachant que celle-ci transcende nécessairement, en raison de sa puissance, le régime de l'existence humaine.

Mais le sacré auquel se lie le désir ne se reconnaît que dans l'expérience humaine généralement sous la modalité de l'expression religieuse. De ce point de vue, les sciences des religions ont accumulé depuis des années une immense documentation; nous ne retenons ici que des éléments significatifs pour notre problématique, notamment l'impossibilité de séparer radicalement le sacré et la religion, du seul fait que le sens du sacré constitue une dimension originaire de «*l'Homo religiosus*»¹⁰. Sans doute serait-il suggestif de retrouver une herméneutique du sacré à partir d'une série d'approches: lexicographique, littéraire et artistique, philosophique et théologique, scientifique (sciences

9 Se reporter sur ce point à quelques publications importantes: R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950 ; M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1969. F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré*, Paris, Editions de Minuit, 1982 ; R. TESSIER, *Le sacré*, Paris, Le Cerf/Fides, 1991 ; J.J. WUNENBURGER, *Le Sacré*, Paris, P.U.F., 1981.

10. Le lecteur consultera avec profit les travaux de M. ELIADE, notamment le *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot (réédition), 1989 ; et ceux présentés sous la direction de H.-Ch. PUECH in *Histoire des religions*, (Bibliothèque de La Pléiade), Paris, Gallimard, 1970 (3 vol.).

humaines)¹¹... Dans les limites de cette réflexion, nous nous en tenons à une perspective philosophique éclairée par des apports en provenance d'autres secteurs disciplinaires. Envisagé ainsi, le sacré, s'offre comme une puissance distincte de transcendance à laquelle le désir se lie dans une activité de symbolisation fondée, pour l'essentiel, sur deux principes déterminants : le principe d'analogie permettant l'ouverture de l'être humain au monde surnaturel et la créativité symbolique par l'appel à une articulation formelle (répétition des mêmes structures) entre «l'espace-temps» du sacré et l'espace-temps de l'homme, comme si le monde invisible pouvait être rappelé à partir du monde visible ; le principe de participation fondant la possibilité d'une relation réelle avec la puissance sacrale dans l'univers de l'homme selon l'exigence d'une forme de «dialectique» du tout et de la partie (concentration du tout dans la partie et ouverture de la partie au tout).

Dans sa quête du lien essentiel de la vie, le désir se rapporte, non sans se risquer lui-même, à cette puissance distincte de transcendance dont le sujet ne cesse d'espérer la régénération de son être.

II

Désir et sacré : des risques de perversion

Lié au désir, le sacré se dévoile, dans l'histoire de l'humanité, selon des perspectives différentes qu'il serait possible, au vu de leur inscription culturelle, de synthétiser comme suit :

– soit qu'il se laisse percevoir sous le mode d'une énergie ou d'une force saisissant l'univers, circulant dans le cosmos et liant toutes choses de manière indéfectible,

– soit qu'il s'offre sous la forme d'un sujet collectif transcendant la vie individuelle,

– soit qu'il s'exprime dans la figure d'un Absolu divin simultanément manifesté et indisponible¹².

¹¹ Nous nous permettons de signaler au lecteur l'intéressante analyse du vocabulaire du sacré par Emile BENVENISTE dans son ouvrage : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969 (2 vol.).

¹² Sur cette question, nous renvoyons le lecteur aux analyses présentées dans le *Traité d'anthropologie du sacré*, op. cit. (note 3).

En deçà de ces figurations du sacré, opèrent les rapports fondamentaux – à soi, à autrui, au monde – qui structurent l'existence humaine, repris et articulés ici de manière spécifique en chacune de ces manifestations auxquelles reste étroitement unie l'activité symbolique de l'être humain¹³. Celle-ci donne sa mesure tout autant dans la production du *mythe* que dans l'effectivité du rite; sachant que ces deux expressions de la fonction symbolique demeurent inséparables. Car le mythe offre au rite son référentiel herméneutique, alors que celui-ci fournit à celui-là son efficace existentiel, dans une solidarité absolue du récit originel et de l'action ritualisée. Sans doute devrions-nous reconnaître qu'au regard de l'existence humaine, ces figurations essentielles du sacré ne sont point équivalentes et que le désir se rapporte de manière différente à chacune d'elles, ce qui ne produit pas de semblables effets dans la vie des hommes.

L'expérience humaine nous montre que le lien du désir au sacré est évolutif et comporte, en son devenir, des possibilités de perversion. Sans doute est-ce pour une part imputable à l'ambivalence ressentie du sacré, tout autant fascinant que redoutable. Mais le désir manque d'innocence dans sa relation à ce qu'il vise comme une puissance distincte de transcendance. Certes, il ne serait pas sans intérêt de relever, dans l'histoire de l'humanité, les mille formes de perversion du lien qui unit le désir au sacré, voire d'en proposer une systématisation. Cet exercice ressortit à une autre entreprise que celle-ci. Qu'il nous suffise d'évoquer deux figures opposées de perversion.

La première nous apparaît sous les traits d'une *immolation du désir* devant la puissance sacrée. Cette logique de la négation, telle une pulsion de mort, intègre en elle les multiples aspects de la mortification jusqu'au sacrifice de soi. Ce qu'elle exige n'est rien de moins que l'abolition de cette différence métaphysique impardonnable en laquelle s'affirme le support du désir. Dans le sujet, elle étend son

13 Concernant la problématique de l'activité symbolique de l'homme, se reporter aux études particulièrement éclairantes de Gilbert DURAND, développées dans les ouvrages suivants : *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie générale*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1963 ; *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1968 : «Enfin, sans empiéter sur le domaine des révélations religieuses et de la foi, l'anthropologie symboliste, que ce soit celle de Mircéa Eliade ou celle de *La poésie de la rêverie*, débouche sur cette inévitable constatation : régime diurne comme régime nocturne de l'imagination organisent les symboles en des séries qui reconduisent toujours vers une infinie transcendance qui se pose comme valeur suprême», pp. 122-123. Consulter également : G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1984.

empire par la pathologie de la mauvaise conscience, comme si, pour mieux se fondre dans le sacré, le désir devait s'effacer en son expression coupable. Dans la perspective du sacré que prennent en charge les religions, en particulier à ses yeux le Christianisme en Occident, Nietzsche développe une violente critique de l'aliénation du désir, mutilé par sa relation à la puissance absolue¹⁴. Il est inutile d'insister sur ce jugement connu tout autant que celui de Marx ou de Freud, autres «maîtres du soupçon», au regard desquels le rapport de l'homme au sacré aboutit au dévoiement désastreux du désir impuissant à porter positivement sa propre énergie¹⁵.

Ainsi l'annihilation du désir devant la puissance sacrée génère un processus d'auto-destruction du sujet dont l'existence se réduit à un interminable exercice d'effacement, comme si l'instance du sacré exigeait pour pérenniser sa propre domination la conduite mortifère de l'être désirant.

À l'extrême opposé de cette figure de perversion, se tient la *logique excessive d'appropriation* de la puissance sacrée au service du désir infini. Il arrive qu'elle se développe sous le mode d'une captation de l'énergie que paraît receler pour l'homme toute figuration du sacré, sachant qu'ici il s'agit aux yeux du sujet d'investir cette force dans la volonté pathologique d'assurer sa propre domination en ce monde. Dans cette ligne de perversion, s'inscrivent certaines formes de monarchie théocratique et de fondamentalisme religieux.

14 NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, in *Œuvres*, Edition dirigée par J. LACOSTE et J. Le RIDER ; Paris, Robert Laffont, 1993 ; «Deuxième dissertation», n° 23 : «Une obligation envers Dieu : cette pensée devint pour lui un instrument de torture. Il saisit en "Dieu" les derniers contrastes qu'il peut imaginer à ses propres instincts animaux irrémédiables, il transmue ces instincts mêmes en fautes envers Dieu (hostilité, rébellion, révolte contre le "maître", le "père", l'ancêtre et le principe du monde), il se tend au beau milieu de l'antithèse entre "Dieu" et le "diable", il jette hors de lui-même tous les "non" qu'il adresse à lui-même, à la nature, au naturel, à la réalité de son être pour en faire un "oui" à quelque chose d'existant, de vivant, de véritable, Dieu, Dieu saint, Dieu juge, Dieu bourreau, l'Au-delà, le supplice infini, l'enfer, la grandeur incommensurable de la punition et de la faute. C'est là une espèce de démente dans la cruauté psychique, dont à coup sûr on ne trouvera pas d'équivalent», p. 832. Se reporter aussi à *L'Antéchrist*, n°s 16 et 17, in *Œuvres*, op. cit. (trad. H. Albert, révisée par J. Le Rider et J. Lacoste).

15 FREUD, *Actes obsédants et exercices religieux*, in *L'avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F., 1971 (trad. M. Bonaparte) : «On pourrait retrouver quelque chose de ces rapports dans le domaine de la vie religieuse : la répression, le renoncement à certaines pulsions instinctives semble être à la base de la formation de la religion... En vertu de ces concordances et de ces analogies on pourrait se risquer à concevoir la névrose obsessionnelle comme constituant un pendant pathologique de la formation des religions...», pp. 92-93.

Plus fréquemment que le cas évoqué, se produit le fait que l'homme, emporté par son désir, dans des conditions historiques déterminées, opère une tragique absolutisation de sa propre puissance. L'Occident a connu, avec le nazisme, les effets barbares d'un processus de sacralisation des thèmes de la nature, du sol et du sang au profit du pangermanisme, retrouvés et célébrés dans une esthétique totalitaire à laquelle des intellectuels comme Goebbels ou Rosenberg se sont efforcés d'apporter un soutien pseudo-philosophique¹⁶. De ce point de vue, la perversion réside dans la tentative luciférienne de s'emparer de la forme même du sacré, ce qui fait perdre au désir tout principe de limitation inscrit dans un rapport à l'altérité. C'est là ce qu'a mis en évidence, d'une manière remarquable, l'étude de M. Carrouges, intitulée *La mystique du surhomme*¹⁷. Ainsi dans cette logique de l'auto-défication, le désir absorbe le sacré comme pour mieux se régénérer dans l'extension indéfinie de son propre règne qui efface toute instance de résistance et de conversion.

Telles sont brièvement évoquées des expressions extrêmes et contraires de la perversion du rapport du désir au sacré. Quoi qu'il en soit, les risques sont ici toujours présents d'une dégénérescence ou d'une absolutisation du sujet désirant, par absence d'un élémentiers à même d'assurer une certaine régulation du lien qui soude le désir et le sacré.

16 ROSENBERG A., *Le mythe du xx^e siècle*, (trad. A. von Scholle), Paris, Avalon, 1986 : «Une condition primordiale de toute éducation allemande est la reconnaissance du fait que le Christianisme ne nous a pas apporté la civilisation, mais qu'il doit ses valeurs durables au caractère germanique (c'est pourquoi celles-ci n'existent pas dans certains Etats). Les valeurs du caractère germanique sont le facteur éternel sur lequel tout le reste doit se régler. Celui qui le refuse, renonce à une renaissance allemande et prononce contre lui-même une peine de mort psychique. Mais un homme (ou un mouvement) qui veut aider ces valeurs à remporter une victoire totale, a le droit de ne pas épargner l'adversaire. Il a le devoir de la vaincre en le surmontant spirituellement, de le laisser s'étioler organiquement et de le maintenir politiquement impuissant. Car si une volonté culturelle n'est pas une volonté de puissance, elle ne doit pas entreprendre de combat... (pp. 593-594). Et quand le symbole du réveil, le drapeau avec le signe de la vie qui s'élève, sera devenu l'unique profession de foi du Reich, alors, l'heure sacrée du Nordique sera venue» (p. 652).

17 CARROUGES M., *La mystique du surhomme*, Paris, Gallimard, 1948 ; se reporter essentiellement à la première partie de l'ouvrage, intitulée : «l'eschatologie de l'athéisme mystique» où se trouve analysée, avec une belle lucidité philosophique, la thématique de *Prométhée*.

III

Désir et sacré : la régulation religieuse

Il importe d'insister sur le fait que le sacré s'offre à l'être humain dans des figurations distinctes. Sur ce point, l'anthropologie des religions indique quelques expressions fondamentales appelées ci-dessus :

1. la *forme cosmocentrique* (la nature dans son dynamisme matriciel énergétique),

2. la *forme anthropocentrique* (la société comme totalité vivante et immortelle),

3. la *forme théocentrique* (la réalité divine dans sa puissance surhumaine), sachant que celle-ci reste de loin, parmi les trois configurations, la plus massive, la plus développée et la plus élaborée, au sein de l'humanité ; elle est celle que nous privilégions.

Mais la forme théocentrique se donne en elle-même comme multidimensionnelle dans l'espace et le temps des hommes : monothéismes méditerranéens, religions traditionnelles d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique, etc. Nous mesurons alors la complexité du rapport du désir au sacré en fonction de cette immense diversité du fait religieux dans le monde¹⁸.

Sans doute, avant de revenir à la question du sacré, avons-nous besoin de retrouver une définition (toujours contestable) opératoire de la religion; en ce domaine, les essais ne manquent point. Nous reprendrons ici celle qui a cours dans le champ des sciences humaines. La religion se définit alors par l'articulation tout autant logique qu'institutionnelle de trois pôles de réalité autour d'un lien (*religere, relegere*) de l'homme à la réalité divine reconnue, mais indisponible :

1. le *pôle linguistique* qui supporte les représentations (textes sacrés, traditions orales, élaborations théologiques...) où se trouvent présentés les rapports structurants de l'existence humaine (relation de soi à soi, de soi à autrui, de soi au monde, de soi à l'absolu),

¹⁸ Nous recommandons au lecteur la consultation du volume collectif publié sous la direction de M. CLÉVENOT : *L'état des religions dans le monde*, Paris, La Découverte/Le Cerf, 1987.

2. le *pôle de la pratique rituelle et éthique*, liée aux représentations et à la position de l'homme (religieux) dans le monde où il vit avec autrui,

3. le *pôle de la communauté croyante*, simultanément spirituelle et instituée, consciente de sa foi et de son action (avec ses fonctions, ses rôles, ses rapports de pouvoir, son histoire propre...) dans l'espace et le temps de la vie humaine¹⁹.

Encore faudrait-il ajouter, pour lever toute ambiguïté, qu'il est une séparation radicale (morphologique) entre la religion et toute forme sectaire. Celle-ci, rebelle à l'idée d'alliance avec la société profane, se referme, en son existence, sur l'idéologie idéalisée d'un maître, seul référent, qui impose à ses sectateurs une trajectoire initiatique où est mise en péril la stabilité même de leur propre personnalité.

Or dans la religion instituée s'instaure une médiation irréductible du lien entre le désir et le sacré. Celle-ci a des plans de réalité et d'intelligibilité distincts et liés :

1. sa structure spécifique permanente évoquée ci-dessus,
2. sa tradition historique intersubjective, enrichie des multiples évolutions culturelles²⁰.

La médiation religieuse permet l'effectivité d'une «administration» du sacré par des moyens culturels définis : les «médiateurs» (prêtres, prophètes, sacrificateurs...), les supports physiques (autels, images, objets, temples...), l'institution sociale religieuse (rôles, fonctions, positions, organisations...). Cette réalité structurelle, à la consistance variable selon les religions, supporte et régule une dialectique fondamentale de la Transcendance et de l'immanence au sein de l'existence humaine en rapport avec le sacré. Ainsi l'exercice de la médiation ne va pas sans effets sur la relation du désir au sacré chez

19 Sur ce point, se reporter aux travaux de M. MESLIN, notamment : *Pour une science des religions*, Paris, Le Seuil, 1973 ; *L'expérience humaine du divin*, Paris, Le Cerf, 1988. Toutefois l'approche du fait religieux par les sciences humaines ne doit pas faire illusion quant à la possibilité d'objectivation intégrale de la religion elle-même ; cf. H.-Ch. PUECH, in Préface à *l'Histoire des religions*, (Bibliothèque de La Pléiade), Paris, Gallimard, 1978, t. 1 : «Sa substance (de la religion) ne se produit ni ne s'épuise tout entière dans l'événement et dans sa manifestation», p.14.

20 Sur ce point nous renvoyons le lecteur aux analyses de P. RICŒUR, notamment à la plus récente de celles-ci in *La critique et la conviction* (entretien avec Fr. Azouvi et M. de Launay), Paris, Calmann-Lévy, 1995.

le croyant : effet roboratif par un apport considérable de ressources de sens, effet normatif par la mémoire d'une immense expérience de l'Absolu, effet correctif par l'objectivation historique des dérives et des «réussites» de la vie humaine en son lien avec le sacré. Toutefois, la médiation religieuse se trouve aujourd'hui interrogée sur sa propre vérité, tout autant par le processus de «mondialisation» des religions que par le phénomène culturel, difficile à interpréter, du retour du sacré.

Le développement de la «mondialisation» des religions fait émerger de manière incisive la problématique de l'interreligieux. Celle-ci, loin de se réduire à un simple rappel des différences et des similitudes entre les religions du monde, met en scène un questionnement percutant eu égard à la prétention à la vérité de chaque forme religieuse et à la capacité de chacune d'elles de se laisser interroger par l'autre en tant qu'autre dans une dialectique authentique de l'échange à même de dépasser la recherche cordiale d'un commun service éthique de l'humanité²¹.

Mais indépendamment de la réflexion des spécialistes, elle crée le risque d'ouvrir pour tous une sorte de «banque de données» du religieux dans laquelle chacun peut puiser pour construire sur mesure son propre milieu religieux et gérer librement son rapport au sacré. Ce glissement éventuel vers une sorte de recomposition culturelle du religieux favorise les essais contemporains de synthèse, contestables dans leur volonté de réunir des éléments disparates en provenance d'horizons d'intelligibilité différents²².

Il reste difficile de saisir l'essence de ce retour contemporain du sacré, polymorphe et fissuré, qui semble se nourrir d'une certaine recomposition du religieux et se dispenser de toute forme de médiation offerte par les religions instituées²³. Sans doute serait-il urgent, sur ce point, de développer quelques interrogations critiques fondamentales :

21 Se reporter à S. BRETON, *L'avenir du Christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999 ; l'auteur s'interroge, de manière très profonde, sur les implications, pour l'identité de chaque religion, d'une confrontation à l'autre en tant qu'autre.

22 Voir FERGUSON M., *La conspiration du Verseau*, Ed. française : *Les enfants du Verseau*, Paris, Calmann-Lévy, 1981 : maître-livre du «Nouvel Age» ; on lira avec profit l'analyse critique de cette «nouvelle vision du monde», par J. VERNETTE, *Le Nouvel Age*, Paris, Téqui, 1990 ; concernant cette entreprise de «rénchantment» du monde contestant le Christianisme, elle paraît s'offrir comme une religiosité post-moderne d'inspiration préchrétienne où fait retour «l'homme religieux et païen que l'on n'attendait guère» !

23 À ce sujet nous nous permettons de renvoyer le lecteur à quelques ouvrages significatifs : BASTIDE R., *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975 ; MAFFESOLI M., *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens/Klinksieck, 1988 ; RIVIÈRE C. et PIETTE A., *Nouvelles idoles, nouveaux cultes, dérives de la sacralité*, Paris, L'Harmattan, 1990.

1. n'y a-t-il pas, dans ce phénomène, une exaspération du désir déliée de toute possibilité de réflexion critique et de conversion de soi ?

2. n'aurait-on pas affaire ici, portée par un mouvement anthropocentrique, à une forme d'absolutisation idolâtrique des objets imaginaires d'une volonté de puissance archaïque ?

3. ne pourrait-on pas repérer, dans cet élan de sacralité, une fuite de l'histoire et de son principe de réalité ?

4. comment cette mise en scène du désir n'interrogerait-elle pas sur le risque d'une «dépersonnalisation» de l'être humain ?

En somme, face à ce courant intempêtif de «resacralisation» aux origines multiples tout autant pré-chrétiennes que post-modernes, il y aurait nécessité de repenser la fonction médiatrice des religions historiques. Celles-ci, par leur tradition profonde, par leur stabilité institutionnelle, par leurs acquis éducatifs, par leur expérience de l'histoire... sont en capacité de fournir des modes de régulation féconds du lien entre le désir et le sacré. Encore faut-il qu'elles réfléchissent, pour elles-mêmes, sur l'exercice de leur fonction médiatrice, dans une confrontation inter-religieuse positive.

Parmi les religions instituées, le Christianisme en Occident, d'une manière plus prégnante qu'ailleurs, se distingue par sa différence essentielle, à savoir celle d'un monothéisme trinitaire intégrant la «kénose» de Dieu dans la Croix du Crucifié et ouvrant, à partir de là, dans l'histoire des hommes en ce monde, un chemin christique de vie sanctifiée selon l'impératif même de l'Amour. Non seulement, il intériorise le sacré dans la seule dignité universelle du «je» christique, mais il inspire au nom de celle-ci, au sein de l'agir humain, un dynamisme de sanctification en direction de la communauté humaine faisant son histoire au cœur de l'univers. En son appel à la sainteté, il est simultanément critique de toute forme de sacralisation, éducateur du désir infini et pédagogue de l'homme dans son aspiration à la divinisation²⁴. Bref, le Christianisme, en son essence qui unit

24 CARROUGES M., *La mystique du surhomme*, op. cit., (note 17) «Un seul homme est Dieu avant d'être homme et a trouvé dans ce privilège inouï la puissance de se ressusciter lui-même après sa mise à mort. Lui seul nous donne la vraie nourriture d'immortalité, sa chair divine. Lui seul a ouvert une brèche dans la grande muraille qui nous sépare du monde des merveilles. Lui seul est le vrai magicien et le vrai surhomme, cet homme qui est le Christ. Il n'y a pas d'autre voie vers la déification», p. 423.

indissociablement la Trinité divine, la Croix du Christ et l'impératif de l'Amour, n'a peut-être pas encore révélé toutes ses ressources de sens dans la compréhension contemporaine du lien qui soude le désir et le sacré.

En conclusion de cette réflexion schématique, nous retenons seulement quelques propositions essentielles:

1. l'homme s'offre comme un être métaphysique d'où procède le désir infini qui le lie au sacré, puissance distincte de transcendance, dont il espère le soutien de sa vie ou la régénération de son être,

2. le lien évolutif entre le désir et le sacré ne demeure pas exempt de perversion (immolation du désir ou logique excessive d'appropriation de la puissance sacrée) dans l'absence de toute instance médiatrice de régulation,

3. la médiation religieuse supportant l'union du désir et du sacré, se trouve aujourd'hui interrogée sur sa propre vérité dans un contexte de mondialisation des religions et de résurgence de nouvelles sacralités.

Il se peut que la formule de R. Caillois soit juste : «Le sacré est ce qui donne vie et ce qui la ravit, c'est la source d'où elle coule, l'estuaire où elle se perd²⁵». Il semble alors difficile pour l'homme de délier son propre désir de tout rapport au sacré. Mais dans ce cas, il devient urgent de penser, de manière critique, les conditions de possibilités d'un authentique ennoblissement de l'homme dans son lien avec le sacré.

Pierre GIRE

*Doyen de la Faculté de philosophie,
Université catholique de Lyon*

25 CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, op. cit. (note 9), p. 178.

**Secrétariat-
Abonnements :**
13, rue Louis-
Perrier F-34000
MONTPELLIER

Tél.
04 67 06 45 76

Fax
04 67 06 45 91

email :
etmtp@siam@cal.fr

**Abonnement
2000 :**

France 170 FF
(25,92 E)

Etranger 190 FF
(28,97 E)

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

Tables

1976-1990 :

50 FF
(franco : 70 FF)

CCP : Etudes
théologiques
et religieuses 268.00
B.Montpellier

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

2000/1

Guy WAGNER

*Le motif juridique des persécutions des premiers
chrétiens par les autorités romaines.*

Antoine NOUIS

Que faire du Jubilé ?

Alain HOUZIAUX

L'absurde et la grâce

*

BAPTÊME, CÈNE.

Claire CLIVAZ

Un baptême, des spiritualités baptismales ?

Philippe CARDON-BERTALOT

*Les accords eucharistiques luthéro-réformés.
La Concorde de Leuenberg et ses suites*

*

PÉRICOPE

Innocent HIMBAZA

Entre culture et théologie, une lecture d'Esther 1

*

NOTES ET CHRONIQUES

Andrianjatovo RAKOTOHARINTSIFA

Chronique johannique I

Jean-François ZORN

Chronique catéchétique I

Le dieu chrétien et le divin païen dans l'Antiquité

Si l'on veut réfléchir au rapport que le Dieu chrétien entretient à ses débuts avec le divin ambiant de la religiosité antique, il faut déblayer le problème de quelques questions mal posées.

L'histoire des religions a longtemps polarisé le débat autour du problème de la *nouveauté* : si le christianisme est bien la religion révélée qu'il prétend être, alors il faut qu'il apporte, dans sa doctrine, une nouveauté qui ne peut s'expliquer par l'évolution naturelle du sentiment religieux ou par des influences historiques repérables. S'il y a nouveauté radicale, il y a révélation. Si l'on peut, en revanche, montrer que chaque thème chrétien est dérivé d'une autre tradition religieuse (judaïsme, paganisme philosophique, religions orientales, égyptienne...), alors la prétention des chrétiens à l'origine divine de leur foi s'évanouit. L'histoire du christianisme et en particulier celle du dogme s'est longtemps laissé enfermer dans ce dilemme, posé par l'approche rationaliste et accepté par l'approche apologétique. On voit mieux aujourd'hui que cette démarche mélange indûment les plans : la Révélation ne se mesure pas à un écart dans l'histoire des idées, pas plus que l'âme humaine n'est au bout du scalpel du chirurgien !

D'autre part, le point de départ même par lequel on cherche à définir une spécificité chrétienne ne va pas de soi : si l'on met l'accent sur un Dieu personnel et créateur, on parle du Dieu d'Israël autant que

du Dieu chrétien ; si l'on parle d'un Dieu unique en trois personnes, on se réfère à une conception qui a mis trois siècles à émerger et n'a pas marqué dès le départ la conscience chrétienne ; enfin, si on parle d'un Dieu qui s'est fait homme en Jésus-Christ, on suppose un cheminement vers une christologie haute qui n'est pas tout à fait non plus un donné originel dans la formation de l'identité chrétienne. Il faut donc s'entendre, d'un point de vue historique, sur ce qu'on appelle « Dieu chrétien », et le situer à la fois par rapport au Dieu d'Israël et par rapport au divin païen.

I

Le divin païen

On ne peut évidemment parler du paganisme comme d'une réalité une et bien définie. Il n'est pas question de tenter un tour d'horizon des principales formes qu'il prend au premier siècle de notre ère (religion philosophique tendant vers l'hénothéisme du premier Principe ; religion populaire avec ses dieux locaux, ses oracles et ses miracles ; religions orientales dites « de salut » avec leurs mystères initiatiques, etc.). Il faut plutôt en tirer quelques caractéristiques utiles à notre propos¹.

Il est banal de dire que le paganisme évolue vers le monothéisme aux approches de l'ère chrétienne, au moins dans la religion des philosophes. Il faut cependant nuancer : il y a plus souvent reconnaissance d'un dieu supérieur, au-dessous duquel se trouvent les autres dieux passés au second plan.

La pensée philosophique vulgarisée du Principe premier a favorisé cette tendance ; la philosophie de la nature en particulier, invitant à penser les différents dieux comme des représentations des forces naturelles (et développant toute une lecture allégorique des anciens mythes), a poussé vers une rationalisation des représentations du divin. De même, l'évolution du cadre de vie politique passant à l'époque hellénistique de la cité à l'empire exigeait une représentation du divin plus universelle, moins dispersée.

1. On peut se référer à quelques manuels pratiques : E. DES PLACES, *La Religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Picard 1969. M.P. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Payot 1955, réimp. Gérard Monfort 1984. H.-C. PUECH (dir.), *Histoire des religions*, (Encyclopédie de la Pléiade), vol. 1 et 2, Gallimard, 1970-72.

Néanmoins, aucun de ces facteurs n'a fait disparaître le polythéisme, d'autant plus que le développement, à l'époque hellénistique, d'une certaine affectivité religieuse en même temps que d'un besoin de salut individuel entraîne une demande de dieux plus proches que ne l'étaient les grands dieux de l'Olympe, de dieux qui se penchent sur les humains et les sauvent ; d'où le succès d'un dieu guérisseur comme Esculape/Asclépios, et des dieux des cultes orientaux à mystères comme Mithra, Cybèle et Attis, ou Sarapis. Il est donc abusif de parler d'un monothéisme païen, même philosophique. Pourtant, la pensée païenne a depuis longtemps fait la critique d'un polythéisme naïf (anciens héros humains devenus des dieux dans l'imagination des générations suivantes, forces naturelles symboliquement divinisées, etc.).

Dans une certaine mesure, le christianisme accepte ce schéma en comprenant les divinités païennes comme des démons, reprenant en cela une démarche déjà attestée dans la réflexion païenne². La transcendance du Dieu unique sera respectée dans la mesure où les démons grecs sont assimilés aux mauvais anges de la tradition juive, c'est-à-dire à des créatures pures et simples, toutes spirituelles qu'elles fussent (cf. Justin, 2^e Apologie, 5, 3). C'est pourquoi Justin, au milieu du II^e siècle, répondant à l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens, pouvait répliquer fièrement : « Oui, nous sommes athées de ces dieux-là ! » (1^e Apol. 6, 1).

II

Des connivences ?

Pourtant, le Dieu des chrétiens n'était pas sans cousinage avec le divin païen. Les chrétiens reçoivent du judaïsme un Dieu qui se révèle et qui intervient dans l'histoire en exerçant une *providence* sur le monde. À l'époque impériale, la philosophie païenne intègre de plus en plus l'idée de révélation ; elle a même ses textes sacrés, comme les *Oracles chaldaïques*, dont plusieurs philosophes néoplatoniciens, comme Porphyre ou Jamblique, feront l'exégèse³. Il serait faux d'opposer démarche philosophique, reposant par principe sur le seul effort de la

² Cf. NILSSON, *op. cit.*, p. 105.

³ Il est vrai qu'une telle démarche vis-à-vis de textes « inspirés » sera un facteur de scission dans la tradition néoplatonicienne ultérieure. Voir l'introduction de E. DES PLACES aux *Oracles chaldaïques*, (coll. Budé), Les Belles Lettres, 1971, p. 24.

raison, et démarche religieuse fondée sur une Révélation : c'est une opposition moderne et non antique. Lorsqu'ils se réfèrent à une révélation, les juifs ou les chrétiens ne parlent donc pas un langage étranger au paganisme, même philosophique.

Les dieux païens exercent également une providence, au moins dans la religion populaire où l'on sollicite leur intervention miraculeuse ou préventive, et aussi dans la plupart des écoles philosophiques ; les épicuriens se distinguent en niant la providence, et sont pour cela l'objet d'une réprobation générale.

Mais l'un des points communs les plus frappants entre divin païen et Dieu chrétien, c'est l'idée d'*immutabilité*, rendue aussi par le terme d'impassibilité. Les chrétiens, en fait, ont totalement adopté l'idée philosophique classique d'un Dieu qui, comme Dieu, ne peut être qu'immuable, sans altération (c'est la traduction ontologique du mot « impassible »), sans accident, sans devenir. C'est la condition de son éternité : s'il y a changement, il y a devenir, donc commencement et fin. Ce dogme philosophique devient quasiment un dogme chrétien. On en a souvent fait le procès, en accusant le christianisme d'avoir tourné le dos au Dieu jaloux et passionné de la Bible au profit d'une Idée. C'est probablement une erreur de perspective : le langage que les chrétiens empruntent ici aux païens philosophes n'est pas contradictoire avec celui des prophètes d'Israël. Il pose la question de Dieu sur un plan métaphysique qui n'était pas celui de la Bible, mais auquel cette dernière n'était pas totalement fermée (cf. Ps 90, 2 : "*De toujours à toujours tu es Dieu*").

Justin, dans son *Apologie*, reprend aussi le thème de l'apologétique païenne selon lequel Dieu n'a pas besoin des sacrifices qu'on lui offre (*1^e Apol.*, 10, 1) car il ne manque de rien. L'idée de perfection ontologique, avec toutes ses connotations, est appliquée au Dieu des apologistes du II^e siècle. Il est le Dieu « immuable, éternel, qui engendre toutes choses » (*ibid.*, 13, 4). Tatien, disciple de Justin, dit que Dieu « ne subsiste pas dans le temps et est seul sans principe, car son existence même est principe de toutes choses » (*Discours aux Grecs*, 4). Enfin, le langage apophasique de la philosophie est repris aussi : Dieu est inexprimable (Justin, *1^e Apol.* 9, 3) et sans nom (*ibid.*, 63, 1 ; *2^e Apol.* 6, 1-2)⁴. Irénée, à la fin du II^e siècle (*Contre les hérésies* III, 6, 2),

4 Un autre apologiste, Athénagore, qui écrit vers 180, est un bon témoin de ce langage. Voir B. POUDERON, *Athénagore d'Athènes philosophe chrétien*, Paris, Beauchesne 1989, p. 118-119.

commence à utiliser Ex 3, 14 (*Je suis celui qui suis*) dans un sens ontologique, marquant l'un des premiers pas vers une longue tradition qui identifiera Dieu à l'être dans le christianisme.

La *transcendance* de Dieu, qui échappe au monde sensible et à son devenir est cependant affirmée différemment par les païens et par les juifs ou les chrétiens. Un critère peut être la représentation de Dieu : interdite dans la tradition juive, elle ne fait pas problème dans le paganisme populaire qui a multiplié images et statues. Mais contrairement à ce qu'affirme l'apologétique chrétienne, le dieu n'est pas identifié à son image matérielle ; la notion de puissance divine permet notamment de préserver une distance : si l'image agit, c'est parce que la puissance du dieu l'habite, et non le dieu lui-même⁵.

Certes, la philosophie païenne pouvait avoir plus de prudence encore sur l'engagement des dieux dans le monde sensible. Son « Un » suprême était au-delà de toute représentation, puisqu'il était au-delà du langage et de la pensée. Le néoplatonisme reconnaît, au-delà des raisonnements, la valeur de la contemplation ; Plotin lui-même, au dire de son biographe Porphyre, a connu l'extase plusieurs fois dans sa vie. C'est là un point sur lequel la philosophie païenne a pu marquer profondément la conception chrétienne. Mais la nature de l'union à Dieu reste à élucider : les extases de Plotin sont rencontre du semblable par le semblable.

En effet, l'anthropologie philosophique des païens était susceptible de compromettre indirectement la transcendance divine. Pour qui considère l'âme humaine comme une parcelle divine tombée dans la matière et associée à un corps, il n'y a plus de coupure totale entre Dieu et l'être humain. Ainsi Plotin disait au moment de mourir : « Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers »⁶. Païens et chrétiens parlent de la « parenté » de l'être humain avec Dieu⁷, mais dans un sens très différent : parenté ontologique pour la plupart des païens, parenté strictement adoptive pour les chrétiens. La raison de cette différence est évidemment une théologie de la *création*, où créateur et créature sont sans lien de nature, où il y a discontinuité ontologique totale. C'est là un point où cesse la

5 Cf. NILSSON, *op. cit.*, p. 125.

6 PORPHYRE, *Vie de Plotin* 2, 25 cité par P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1973², p. 58.

7 E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964.

connivence, au-delà de certaines apparences de vocabulaire, entre le divin païen et le Dieu d'Israël et de Jésus-Christ.

III

Dieu créateur ?

L'activité créatrice du Dieu d'Israël est sans équivalent direct dans le paganisme. Il y a, bien sûr, un passage fameux du *Timée* de Platon qui parle du Dieu « artisan et père de ce tout »⁸. Le vocabulaire philosophique, après lui, reprendra volontiers cette idée d'un Dieu père. Mais malgré l'exploitation abondante de ce passage par l'apologétique chrétienne⁹, il faut nuancer l'idée païenne de création : chez Platon, le monde sensible est fait à partir d'un modèle intelligible qui, lui, est éternel. La création *ex nihilo* ne se trouve que dans la tradition biblique tardive (2 M 7, 28) et dans la littérature chrétienne à partir du milieu du II^e siècle¹⁰. Quant à l'idée d'une matière préexistante, elle est présente aussi dans la Bible (cf. Sg 11, 17) et doit être distinguée de l'idée païenne de l'éternité du monde : dans le premier cas la matière est une pure potentialité, non formée donc non advenue à l'être ; dans le deuxième, le monde est considéré dans son organisation achevée de *cosmos*.

Il y a, dans l'idée du Dieu créateur, un autre enjeu qui concerne la représentation du divin. Impliquer Dieu dans la production du monde sensible, divers et changeant, n'est-ce pas porter atteinte à sa transcendance ? Il y a eu une première réponse au problème au cours du II^e siècle, qu'on pourrait qualifier de régressive puisqu'elle ramène à un divin païen, hors du temps et du monde humain, en tournant plus ou moins le dos au Dieu d'Israël : c'est la réponse de la *gnose*, plus marquée par une tentation dualiste (moins totale cependant que chez Marcion) et par des influences platonisantes que par le christianisme dont elle se réclame pourtant. Cette réponse-là fut très tôt disqualifiée au sein du christianisme et rejetée au-dehors. La dissociation entre un

8 *Timée* 28c. Platon précise plus loin (68e) que le Créateur a pu utiliser des causes internes au monde pour le créer, et distingue ces causes « nécessaires » de la cause « divine ».

9 Voir par exemple JUSTIN, 1^{re} *Apologie*, 20, 4 et 59.

10 Première occurrence dans le *Pasteur* d'Hermas, 26, 1 = Mand. I, 1 ; il y a peut-être une allusion en Rm 4, 17.

Dieu créateur fortement dévalorisé et le Dieu suprême était d'emblée considérée comme inacceptable, et fut ressentie, à tort ou à raison, par les théologiens chrétiens comme un retour au polythéisme.

L'apologétique chrétienne du II^e siècle, qui visait un public philosophique, avait aussi conscience du problème de la transcendance d'un Dieu créateur. Elle avait repris à un juif de culture grecque, Philon d'Alexandrie (un contemporain du Christ), l'idée d'un *Logos*, à la fois Parole biblique et Raison du monde, qui était intermédiaire entre Dieu et son œuvre dans l'acte de créer ; ainsi, Dieu restait au-delà de tout devenir et de toute compromission ontologique avec le monde et le temps. Le statut de ce *Logos* chez Philon est flou (attribut divin, puissance divine qui, comme la Sagesse, est plus ou moins hypostasiée), mais au II^e siècle, sous la plume des chrétiens, cet être et cette fonction sont identifiés au Christ préexistant tel qu'on le voit dans l'Écriture. Du coup, au-delà d'un schéma philosophique qui pouvait sembler satisfaisant pour la pensée grecque, allait se poser un nouveau problème : celui des rapports entre ce *Logos*, considéré cette fois comme figure distincte, et le Dieu créateur de toutes choses. L'apologétique chrétienne, dans la ligne de Philon, amorce un embryon de théologie trinitaire (binitaire faudrait-il dire, car l'Esprit en est absent) qui va, de manière décisive, distinguer le Dieu chrétien du divin païen, mais aussi, cette fois, du Dieu d'Israël. C'est la dernière étape de l'histoire d'une séparation progressive.

IV

Le Dieu trinitaire

L'une des questions qu'on peut se poser est la suivante : l'amorce d'une conception trinitaire de Dieu va distinguer le christianisme en le singularisant par rapport à toutes les religions antiques. Mais de qui sépare-t-elle le plus les chrétiens des premiers siècles : des païens ou des juifs ?

On a souvent dit que l'apparition des « trois hypostases » divines dans le christianisme devait beaucoup au néoplatonisme. De fait, le premier théologien chrétien à employer ce langage est Origène, dont on sait les liens avec le néoplatonisme naissant. Cependant, expliquer par ce lien la théologie trinitaire suppose qu'on ignore beaucoup d'autres facteurs : la pluralité de sens du mot hypostase encore peu déterminé,

l'évolution des schémas triadiques dans le néoplatonisme, et surtout le contexte dans lequel l'expression apparaît chez Origène. Pour ne reprendre que ce dernier point, rappelons que la pluralité des hypostases en Dieu a été affirmée pour barrer la route au monarchianisme qui niait toute pluralité réelle en Dieu et soutenait que Dieu était « unipersonnel ». C'est pour affirmer une altérité réelle, subsistante (et non pas seulement théorique) en Dieu qu'Origène utilise le mot hypostase et le met au pluriel.

Trois remarques achèveront de rendre sceptique sur la filiation néoplatonicienne de la théologie trinitaire naissante : a) l'insistance d'Origène sur l'égalité des trois, quoi qu'on en ait dit, empêche tout parallèle convaincant avec les « trois hypostases » de Plotin, l'Un, l'Intellect et l'Âme, clairement subordonnées selon un processus d'émanation qui est, lui aussi, étranger à la théologie chrétienne ; b) l'idée même de trois hypostases faisant système n'est pas plotinienne et peut être datée *d'après* l'œuvre d'Origène ; c) enfin et peut-être surtout, le chiffre trois est dû bien sûr, chez Origène, à l'énumération du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans la formule baptismale ancienne dont Mt 28, 19 est un témoin ; mais en réalité, en dehors du contexte liturgique, la réflexion proprement spéculative à cette époque et pour un siècle encore s'est toujours limitée aux rapports de Dieu et du Verbe, et reste étrangère à un véritable schéma triadique. Le mot trinité lui-même ne s'impose vraiment dans le christianisme grec et latin qu'au milieu du III^e siècle.

La conclusion est que la naissance de la conception trinitaire de Dieu dans le christianisme, très progressive, ne doit pas grand-chose à des influences païennes (ce qui ne signifie pas qu'il n'y aura pas ensuite des interférences). Sa cause est interne au christianisme : il s'agit de rendre compte de la divinité du Christ, de plus en plus clairement confessée au cours du II^e siècle, dans le cadre du monothéisme. C'est cette double fidélité, au Christ Fils de Dieu (l'expression est désormais considérée avec ses conséquences métaphysiques, dans une culture plus grecque que biblique) et au monothéisme, qui explique véritablement l'essor d'une démarche spéculative. La théologie chrétienne est dès lors prête à penser Dieu comme substance, non pour en faire une idée, mais précisément pour le concevoir comme l'unité de plusieurs et non comme la monade primordiale. Et c'est une fois posée de cette manière la pluralité en Dieu qu'on pouvait désormais affirmer que

Dieu même s'est incarné, a souffert, est mort et ressuscité. Le Christ, pour être pleinement confessé, devait changer la notion de Dieu.

Ce faisant, la pensée chrétienne accomplit un audacieux renversement de la métaphysique antique, qui avait toujours posé l'Un comme antérieur à toute pluralité. Ce renversement est bien dû, en dernière analyse, à l'attachement des chrétiens au monothéisme d'Israël : l'hénothéisme philosophique n'aurait pas eu les mêmes exigences. Il a dès lors poussé le christianisme dans la voie d'où surgirait un jour l'affirmation que ce qu'il y a de plus vrai en Dieu n'est pas l'être, mais la relation. C'est dans sa racine juive que le christianisme, de plus en plus grec, a puisé à chaque époque sa capacité à dépasser toute philosophie établie.

Bernard MEUNIER

CNRS, Lyon

Divin impersonnel, ou Dieu de l'Alliance historique ?

L'approche proposée par cet article voudrait tenter d'éclairer une situation pastorale précise à l'aide de la "*Lettre des Evêques aux catholiques de France*" (*Proposer la foi dans la société actuelle*, Cerf, 1997).

Une situation particulière : à Vitteaux, notre communauté paroissiale accompagne quatre jeunes femmes vers le baptême. Nous rejoignons quelque chose de ce que la Lettre décrit en ces termes : "ces hommes et ces femmes, par leur attente et leur démarche, attestent la liberté de Dieu (...) il s'agit de percevoir les signes de l'imprévu de Dieu" (p. 77).

Du point de vue d'une communauté qui découvre à la fois en elle et en-dehors d'elle les signes du Royaume, le rapport entre Dieu et l'histoire devient quelque chose d'énigmatique, de déconcertant. La demande de ces quatre catéchumènes est surprenante, avec l'ambiguïté d'une surprise : émerveillement devant la nouveauté, inquiétude devant la fragilité. Ce qui vient de l'intérieur d'une communauté peut donner une impression de sécurité, et renvoie à des normes, à des habitudes ; ce qui se joue à l'intérieur en venant de l'extérieur suscite interrogation en mettant face à une histoire en train de se faire.

Un itinéraire significatif : l'expérience catéchuménale

Cette originalité, la Lettre la décrit en suggérant de passer de l'ordre de la normativité à celui de la signification : "l'expérience des "nouveaux venus à la foi" et de leur accueil dans l'Église nous semble non pas normative mais significative" (p. 74). Avec le recul des mois, il est possible de repérer deux principes articulant cette signification. Il y a l'expérience des catéchumènes, leur cheminement subjectif, et il y a une sorte d'irruption objective, un signe que Dieu donne de ce qu'il est. Je voudrais exposer l'hypothèse suivante : le point d'articulation entre démarche subjective et intervention objective est le mystère trinitaire lui-même. Pour le dire de façon abrupte : l'expérience catéchuménale devient incompréhensible si l'Alliance n'est pas identiquement une Révélation trinitaire.

Une attention plus soutenue à l'itinéraire des catéchumènes conduit les évêques à avancer cette affirmation aussi décidée : "les catholiques français désirent et pratiquent ce retour aux sources [de la foi]. Aujourd'hui, ils ne sont plus simplement déistes : ils découvrent l'importance de la communion trinitaire de Dieu." (p. 40). La pastorale et la catéchèse d'une époque occidentale, dont les évêques laissent entendre qu'elle est révolue, semblaient portées par le schéma suivant : d'abord affirmation, plus ou moins déiste, de l'unicité divine, puis, à l'intérieur de cette affirmation monothéiste, développement postérieur du mystère trinitaire et de sa révélation historique. Ce double *tempo* en forme de succession donnait à la prédication trinitaire l'aspect d'un luxe, d'un superflu plus ou moins étrange à destination des spécialistes, d'un surplus pour mystiques. Or les catéchumènes vont d'emblée au mystère trinitaire. Ils ne sont pas des déistes découvrant ensuite la Trinité, c'est plutôt la communion trinitaire qui les met en route. Une telle attirance, vécue certes de façon très confuse, peut relever de la séduction qu'offre toute perspective de communion proposée à des existences souvent difficiles. La Lettre note que les catéchumènes ne viennent pas habituellement des milieux où la vie est la plus facile : "Si l'expérience des catéchumènes et des recommençants est tellement significative, c'est pour cette raison : ces hommes et ces femmes découvrent et vivent l'actualité du mystère du salut de l'intérieur même de leurs attentes et de leur existence souvent précaire." (p.54). Mais ce qui est significatif dans cette précarité, c'est la conjonction quasi immédiate entre l'expérience d'une irruption historique de Dieu et

l'entrée dans le mystère trinitaire. Du coup, l'étape déiste n'a plus de lieu, comme si seul un Dieu trinitaire était capable d'être en même temps un Dieu "actuel", un Dieu susceptible d'entrer dans leur histoire. Si cette hypothèse est juste, si seul un Dieu qui est en lui-même communion trinitaire peut être avec nous un Dieu d'Alliance, alors il est difficile de ne pas tirer les conclusions pastorales qui s'imposent : "Il y a eu des époques où un déisme diffus semblait soutenir naturellement la foi chrétienne. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Nous sommes d'autant plus libres pour comprendre la nouveauté de Dieu, tel qu'il vient à nous en Jésus-Christ." (p. 52).

L'expérience catéchuménale (qui a toujours existé dans l'Église mais qui prend aujourd'hui des formes sociales plus visibles) fait exploser le déisme en faisant apparaître son caractère non-historique. Nous mesurons mieux alors les conséquences théologiques d'une stratégie pastorale installant dans le déisme un point de départ de l'affirmation trinitaire : le risque devient inéluctable que la Trinité devienne un dogme abstrait, un en-soi superposé de l'extérieur à l'expérience chrétienne au risque de s'en séparer progressivement.

Historicité de l'Alliance et épiphanie trinitaire

Il y a toutefois dans cette explosion du déisme au contact de l'expérience catéchuménale une série de questions. Si l'affirmation trinitaire est au cœur de la possibilité d'une Alliance, comment articuler l'Alliance chrétienne avec des formes d'Alliance qui se veulent elles aussi historiques mais sans fonder cette historicité sur l'affirmation d'une communion intradivine ? Quel rapport original le mystère du Christ entretient-il avec l'histoire pour que puisse être conjointe l'affirmation trinitaire d'une part, et d'autre part la capacité de Dieu à faire irruption dans cette histoire ?

Si on ne pouvait certes pas attendre de la Lettre des évêques qu'elle résolve une telle question, il y avait quelque chance qu'elle soit au moins posée, tellement elle est dans le droit fil de ses perspectives : "Nous avons besoin d'apprendre ou de réapprendre l'histoire et la réalité intégrale de cette Alliance du Dieu vivant avec nous, de cet engagement plénier qui s'accomplit dans le mystère du Christ et qui est au cœur de la mission chrétienne. (p. 53)."

Cet apprentissage, -voire ce "réapprentissage"- du caractère singulièrement historique de l'Incarnation traverse une interrogation : comment penser la révélation trinitaire comme irruption historique d'une Alliance, alors que d'autres irruptions, tout aussi historiques, ne portent pas cette révélation trinitaire ? Même si sa formulation est un peu compliquée, la question n'a rien d'abstrait : il s'agit de penser le rapport de l'Incarnation avec les deux monothéismes juif et musulman.

Avec ces deux monothéismes, il y a deux Révélations, réelle dans le mystère d'Israël et au moins potentielle dans l'Islam, qui contredisent de l'intérieur un lien entre historicité de l'Alliance et épiphanie trinitaire. Au moins avec Israël et avec l'Islam, deux monothéismes historiques se présentent, chacun à leur manière, mais tout aussi radicalement l'un que l'autre, comme exclusifs de toute affirmation d'une quelconque communion intradivine.

Une réflexion s'impose donc à partir de la volonté de tenir ensemble deux éléments apparemment contradictoires.

D'une part, la possibilité de l'Évangile est entièrement et exclusivement le mystère trinitaire. Si Dieu n'était pas en lui-même communion et communication interpersonnelle, L'Évangile aurait été radicalement impossible comme révélation. L'Évangile n'annonce pas un dogme trinitaire qui lui serait extérieur comme un contenu est extérieur à l'intermédiaire qui le fait connaître : l'Évangile est la communion trinitaire elle-même proposée à l'homme sous la forme d'une histoire d'Alliance.

Mais d'autre part, au moins avec Israël, qui fait intrinséquement partie de cette économie d'Alliance, et peut-être aussi avec l'Islam, une histoire de Révélation divine peut faire irruption au milieu des hommes sans être pour autant et de ce fait explicitement trinitaire. Certes, les apologistes chrétiens n'ont cessé de souligner, au long des âges, et tout particulièrement dans les controverses médiévales, les apories sur lesquelles semblent déboucher toute révélation qui reconnaît avoir lieu dans l'histoire sans être trinitaire. Déjà les auteurs inspirés des livres bibliques de sagesse s'interrogent : si seul Dieu peut révéler vraiment Dieu, si l'Alliance est proposée par Dieu à partir de lui-même, si la Révélation part de Dieu et pas simplement de sa création, alors comment une telle Révélation peut-elle être possible s'il n'y a pas en Dieu une sorte de différence ? Que cette différence soit celle d'un Verbe de sagesse, qu'elle soit celle d'un Souffle de vie, comment

ne pas la poser pour comprendre que Dieu puisse être à la fois transcendant et capable de se manifester ?

Dans leurs controverses avec les musulmans, les médiévaux chrétiens reprennent la même lancinante question : si le Coran est créé, comment peut-il révéler Dieu à partir de lui-même ? mais s'il n'est pas créé, comment Dieu peut-il alors coexister avec un tel incréé ? Si le monothéisme veut être autre chose qu'un déisme impersonnel, s'il veut être une Révélation dans l'histoire des hommes, il lui est difficile de ne pas buter sur ces apories (impasses).

À travers ces apories, la question demeure donc intacte : comment, du point de vue d'une révélation qui pose elle-même comme condition de sa propre historicité le mystère trinitaire, rendre compte de la réalité (dans le cas d'Israël) ou au moins de la possibilité (dans le cas de l'Islam) d'un monothéisme qui soit historique sans être trinitaire ?

Il est possible d'éliminer le problème de deux façons symétriques : soit en déclarant imparfait tout monothéisme qui ne soit pas identiquement affirmation d'une communion intradivine, et de montrer que le dogme trinitaire représente la seule forme de monothéisme cohérent avec l'histoire; soit en faisant valoir que l'historicité du christianisme est tellement originale qu'aucun autre monothéisme ne peut être dit historique dans le même sens : pour une telle perspective, Israël et l'Islam entretiennent des rapports accidentels avec leur origine, et ne peuvent pas être qualifiés d'historiques. Seul l'Évangile se pose comme révélation non seulement dans l'histoire (ce qu'il a en commun avec Israël et l'Islam) mais bien, comme religion de l'Incarnation, par l'histoire.

Mais ces deux manières d'éliminer la question contribuent précisément à vider l'Évangile de son universalité, en l'isolant dans la tour d'ivoire d'une particularité insignifiante. Si le christianisme ne se reconnaît plus aucun rapport interne avec le monothéisme d'Israël, s'il ne pose aucune relation avec le monothéisme de l'Islam, comment peut-il échapper à la dérive sectaire ? De même, s'il pose sa propre historicité comme radicalement hétérogène, comment sera-t-il Alliance proposée à l'humanité ? Comment son histoire de salut peut-elle être vraiment telle si elle est radicalement close sur elle-même ? La Lettre refuse une telle perspective : "L'annonce de l'Évangile est devenue aujourd'hui inséparable de ce dialogue interreligieux" (p.30). Et c'est bien en l'articulant, non en l'isolant abstraitement, que les évêques

veulent recueillir le sens théologal de l'expérience catéchuménale. En élargissant le sens de cette expérience, en reconnaissant qu'à travers des catéchumènes singuliers, elle devient celle de l'Église, en décidant de mettre l'accent sur "l'histoire et la réalité intégrale de cette Alliance du Dieu vivant avec nous (p. 53)", les évêques de France nous reconduisent au centre de la foi chrétienne : c'est dans l'itinéraire catéchuménal que cette foi prend de façon visible la forme d'une nouveauté. La foi baptismale, même lorsqu'elle est le fruit d'une transmission plus linéaire, est une réponse à un imprévu. La foi est toujours la conversion d'une liberté sollicitée par la nouveauté du Christ, nouveauté accomplie non pas à côté mais au sein de l'histoire humaine.

Je voudrais alors proposer une conclusion, et deux conséquences, pour tenir ensemble les éléments dégagés par la réflexion ci-dessus.

Tout d'abord, il y a comme une sorte de dénivellation, de non-réversibilité : que l'Incarnation du Verbe révèle Dieu dans et par une histoire de salut ne signifie pas que cette histoire permette de remonter directement au mystère trinitaire. L'Alliance nouvelle est pleinement historique (c'est même en cela que Jésus a pu la qualifier comme nouvelle), mais le fait qu'il puisse y avoir d'autres monothéismes, historiques sans être trinitaires, cela manifeste la liberté de Dieu dans sa Révélation. De ce que Dieu se donne lui-même dans une histoire qui devient donc réellement histoire de son "autocommunication", cela ne signifie pas qu'on puisse, à partir de cette histoire, entrer par effraction dans le mystère lui-même. Nos théologies contemporaines de l'histoire du salut ne sont pas toujours à l'abri de cette tentation : même (peut-être aussi : surtout) lorsqu'elle est le lieu où s'accomplit la Révélation, l'histoire ne devient pas immédiatement déchiffrable comme un signe direct du mystère. Le quatrième évangile, qui scrute le plus intensément ce lien entre le Christ et l'histoire, est celui qui souligne le plus le caractère toujours critique, jamais immédiat, de la foi. Dieu se donne à voir dans l'histoire, tel est l'émerveillement incessant du quatrième évangile, fasciné par l'irruption gratuite de la gloire du Christ : mais cette Révélation reste un don ; Dieu seul peut, par la foi, faire reconnaître son épiphanie historique. Même et surtout lorsqu'il se donne dans et par l'histoire, seul Dieu peut révéler Dieu. Condition de possibilité de cette histoire du salut, le mystère trinitaire s'y inscrit à travers une distance qui rend impossible de le déchiffrer directement dans cette histoire. En d'autres termes, à chaque étape de sa révélation historique, Dieu reste toujours souverainement libre.

De cela, il me semble possible de tirer deux conséquences capitales pour comprendre comment l'expérience catéchuménale renvoie à cette liberté.

Tout d'abord, c'est rétrospectivement que la foi discerne la Révélation dans l'histoire. Où, et comment, se rend actuelle aujourd'hui la réalité définitive de l'Évangile ? La réponse à cette question demande sans cesse, à chacun et pour chaque génération, un difficile discernement. Des événements, individuels ou collectifs, qui paraissaient sur le moment ne rien avoir à faire avec la révélation, voire en être la négation, mûrissent au point de se dévoiler comme son fruit inattendu, imprévisible. On peut penser par exemple à la proclamation des droits de l'homme, mais aussi à la séparation française des Églises et de l'Etat. Le regard de foi profonde et lucide que la Lettre des évêques porte sur le contexte français conduit à discerner dans cet événement un nouvel appel à redécouvrir la signification sacramentelle de la présence et de la mission de l'Église, à l'intérieur de la société et non plus en rivalité avec l'État (cf. p. 33). Les catéchumènes, chacun avec l'imprévu de son expérience, portent l'exigence de cette démarche : c'est parfois dans les événements les plus inattendus qu'on découvre après coup la trace d'une Révélation. Toujours fragile, cette mémoire rétrospective fait apparaître aux yeux de la foi la présence de chaque Personne divine. Il est impressionnant de pressentir, au détour d'une brève confidence, le lien qu'une catéchumène fait confusément entre un événement et la révélation de telle Personne. Je pense tout particulièrement à la découverte du mystère de l'Esprit, lorsque le choix se fait de le découvrir résolument à l'œuvre dans la vie quotidienne et non plus dans la séduction de l'étrange – voire de l'occulte, en particulier face au scandale du mal. Un tel choix conduit au point de rencontre exact entre Dieu et ce scandale du mal : "avant tout nous ne pouvons pas envisager le mal comme une réalité absolument extérieure à notre histoire humaine puisque Dieu lui-même vient au-dedans de notre histoire assumer notre mal. Au long des siècles et aujourd'hui, des hommes tentent toutes sortes d'excursions pour répondre à la question du mal : dans les astres, dans l'ésotérisme, dans les forces mystérieuses de l'au-delà." (p. 58).

Enfin, cette mémoire est toujours l'objet d'un combat spirituel : par contraste avec cette mémoire, les catéchumènes perçoivent souvent avec acuité les méandres et les incohérences de leur existence personnelle. Ce n'est pas la seule expérience du péché et du refus,

c'est aussi la découverte que l'histoire de nos vies reste inachevée, insignifiante, obscure, au moment même où il est possible d'y découvrir une Révélation trinitaire. Or il me semble qu'il y a là une situation propre à la foi chrétienne. Je posais plus haut la question de l'historicité de la Révélation trinitaire, dans sa confrontation à l'historicité d'autres monothéismes non trinitaires. Peut-être y-a-t-il là une réponse : la Révélation trinitaire, parce qu'elle est trinitaire, se fait dans l'histoire en renvoyant celle-ci à sa plus grande contingence. Ce n'est pas en conceptualisant de force une nécessité intrahistorique que nous pouvons le mieux découvrir un lien entre la communion trinitaire et notre histoire humaine. Il me semble que plus Dieu révèle son mystère comme mystère de communion trinitaire, et plus notre histoire humaine manifeste sa contingence. Parce que rien n'est jamais écrit d'avance, Dieu peut se révéler dans notre histoire comme mystère trinitaire : mais c'est aussi en se révélant comme Trinité que Dieu fait surgir cette radicale contingence. À partir de cette perspective, il semble possible de relire le lieu actuel de l'épreuve de la foi. Dans nos sociétés occidentales laïques et pluralistes, qui ne renvoient plus à aucune référence absolue, cette épreuve est inévitable. Il est possible de la refuser, il est possible d'y entrer pour y redécouvrir l'actualité du mystère trinitaire. Telle qu'elle nous surprend dans notre communauté paroissiale, telle que la Lettre des évêques permet d'en dégager la signification théologique, telle que l'Église se la réapproprie sous de multiples formes, l'expérience catéchuménale ne serait-elle pas une porte pour entrer dans cette actualité et redécouvrir l'absolue liberté avec laquelle Dieu, au cœur de notre histoire renvoyée à sa contingence, se révèle et se donne comme Trinité ?

Didier GONNEAUD

*Prêtre à Vitteaux (diocèse de Dijon)
Enseignant à la faculté de théologie de Lyon.*

*Je dédie cet article à Monsieur et Madame Radisson,
en témoignage de reconnaissance pour leur hospitalité lyonnaise.*

Discrétion du Dieu trinitaire et mission chrétienne

*“Les gens discrets qu'on trouve quand on
va les chercher, et qui se font oublier le reste
du temps.”*

Marcel Proust

Une rumeur persiste en Occident : Dieu aurait déserté ce monde. Peut-être existe-t-il ! Nul ne saurait affirmer ou infirmer sa réalité. Ce qui, par contre, paraît de plus en plus évident, c'est qu'il ne se soucie pas de l'histoire humaine. Aussi faut-il organiser sa vie, construire sa morale, donner du sens à son existence, sans avoir recours à une quelconque présence divine pleine de sollicitude. Il serait déraisonnable dans une si grande absence de Dieu de tabler, pour mobiliser l'action, sur une espérance transcendante. Le monde humain est voué à sa propre liberté, limitée et éphémère, à l'égard de laquelle le mouvement de l'immense cosmos, à l'instar de Dieu s'il existe, est indifférent.

Devant cette situation où l'espérance se dérobe, l'agnosticisme contemporain ne se dit pas triomphant : il n'éprouve aucune sympathie pour les athéismes militants qui ont cru naguère faire naître une vie humaine digne de ce nom sur la disparition des croyances en Dieu.

Cette modestie ne comble pas le désir. Des mouvements religieux, sans référence à une divinité transcendante, se promettent d'assouvir

le désir insatisfait en travaillant à l'épanouissement par intégration au mouvement cosmique, à la nature, favorisant ainsi un accès à soi sans séparation d'avec le Tout et envisageant le cycle des réincarnations comme la condition de possibilité de l'exploration heureuse de toutes les potentialités d'un soi en harmonie avec le cosmos. L'autonomie du sujet suffit à ce mouvement d'apparente décentration de soi par centration sur le soi cosmique. Le Dieu qui meurt dans la rumeur est le Dieu séparé, celui de la Parole et de la Loi, celui qui est hétérogène, celui qui pâtit du discrédit social du christianisme. Le désir court vers un divin homogène pour lequel la blessure de la parole est inconcevable. Dieu meurt du souci et du contentement de soi. Il n'a rien à donner parce qu'il est étranger.

La rumeur de son absence est le symptôme public de son extériorité. N'étant pas le fond heureux de nous-mêmes, Dieu est sans intérêt. Son intervention, par médiation humaine, a été source de violence : il imposait son point de vue. Dans l'expérience religieuse qui s'annonce, nul ne magnifie sa conviction : il la vit comme sa réussite propre, étrangère à la réussite de l'autre. Aussi la tolérance, le débat indéfini sont-ils les qualités majeures de cette quête d'un Absolu qui comble sans séparer, en unifiant sans violence les contraires. La rumeur de l'absence de Dieu annonce l'ère de la grande paix puisque nul être divin ne saurait prêcher aujourd'hui : "Je ne suis pas venu apporter la paix, mais la division". Quel lien existe-t-il entre cette disparition de Dieu transmise de bouche à oreille, et la discrétion de son apparition dans le christianisme ? C'est ce sujet que je voudrais traiter sur l'horizon d'une exigence : "Allez enseigner à toutes les nations".

Je procéderai de la façon suivante :

- 1 - Le retrait du Père
- 2 - La kénose du Fils
- 3 - L'énigme de l'Esprit
- 4 - La discrétion divine et sa racine trinitaire
- 5 - La pudeur de l'annonce

Conclusion : une interprétation incertaine de la crise présente de la foi

I

Le retrait du Père

Le Dieu qui est requis par le désir est un Dieu qui sait montrer que sa bonté supposée est accoudee à une puissance : ce qui est demandé à son père par un enfant en danger, ce n'est pas de pleurer avec lui ou de compatir à son malheur, c'est de l'en délivrer. Si Dieu se retire dans une apparente inertie, c'est ou bien qu'il est faible et qu'il ne saurait être d'aucun secours, ou bien qu'il est indifférent et qu'il ne daigne pas imposer sa puissance pour que vivent les hommes. Le retrait du Père dans une stricte neutralité, par inaction, paraît donc frustrer le désir d'une demande radicale à son égard.

Mais le désir est ambigu : il exige du Père une protection qui lui pèse parce qu'il le condamne à une liberté surveillée. Le retrait du Père, laissant le champ libre à l'inventivité humaine, est donc aussi désiré que sa présence puissante, imposante et supposée bienveillante : "Je fais ça pour votre bien" n'est pas la meilleure façon de faire accéder à la liberté.

Une réaction populaire sur la manifestation de Dieu au Sinaï est révélation de cette ambiguïté du désir : "Parle-nous toi-même, dit le peuple à Moïse, et nous entendrons ; mais que Dieu ne nous parle pas, ce serait notre mort" (Ex 20, 19). Le désir de Moïse affronte cette peur : Dieu le connaissait face à face (Dt 34,12), aussi Moïse désire-t-il voir la gloire de Dieu (Ex 33, 18). Dieu lui réplique : "Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre" (Ex 33, 20). Il ne verra Dieu que de dos (Ex 33, 23), comme plus tard il ne verra la terre promise que de loin (Dt 33, 4). Mais selon le midrash, Dieu se repent de cette brimade en lui assurant une mort affectueuse : "L'Éternel cueillit l'âme sur la bouche de Moïse ; et le prophète mourut dans le baiser de Dieu".

C'est par miséricorde que Dieu s'efface. Ce retrait laisse à l'homme un espace pour vivre.

Cet effacement n'est pas facile à supporter comme en témoignent constamment les cris des suppliants dans les psaumes et les efforts de la théologie pour le rationaliser : déjà anciennement des rabbins parlaient du retrait de Dieu en vertu de son acte créateur. Il voulait, disaient-ils, laisser à l'être humain la totalité de la responsabilité à l'égard

de l'univers ; plus récemment, le silence de Dieu lors de l'extermination des juifs par les nazis a conduit à des doctrines proches (Cf. H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages Poche, 1994).

Le Nouveau Testament introduit une dimension différente et originale : le Père se retire devant le Fils. Cette lecture implique que le silence du Père soit la conséquence du mode de manifestation du Fils. En effet, si l'on confesse la foi de Nicée comme interprétation authentique de l'apport néo-testamentaire sur l'identité de Jésus : il est le Fils éternel, on doit admettre que cette identité filiale, désignant sa divinité, se traduit humainement, dans le parcours choisi, sous la forme d'un déni de puissance. La doctrine paulinienne de la kénose en Philippiens 2 forme la synthèse du parcours christique : Jésus se révèle divin par rupture avec ce que le désir souhaite du divin. Le silence du Père, lors du parcours de Jésus par lequel il est reconnu et invoqué sans préciser en rien son mode d'intervention en ce monde, est un corrélat du choix du Fils de ne pas entrer dans les attentes du peuple auquel il annonce le Règne de Dieu.

II

La kénose du Fils

Ma réflexion s'inscrit ici sur l'horizon de la foi de Nicée. Cette foi développe les implications de l'événement pascal quant à l'identité de Jésus. Or cette foi qui affirme la divinité de Jésus, en raison de l'Incarnation : "Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous", s'arc-boute à une advenue paradoxale du Fils en ce monde : il vit trente années dans l'anonymat, il parcourt la Galilée en annonçant la venue du Règne, mais il n'en impose aucunement l'autorité, il est écarté par les pouvoirs civils et religieux et condamné à mort. Ce parcours terrestre, inversé par rapport à ce qu'on pourrait attendre de l'existence humaine d'un être estimé divin, est marqué par la kénose : c'est-à-dire par le refus d'inscrire dans la vie manifeste la puissance et la gloire de la divinité.

Ce refus se présente sous trois formes :

- L'anonymat de l'existence nazaréenne
- La non-messianité de la vie publique
- La mort par condamnation

L'anonymat de l'existence nazaréenne

Les réactions des compatriotes et de la famille de Jésus à sa prise de parole publique et à son style prophétique annonçant l'imminence de la venue du Règne de Dieu témoignent, par leur incrédulité et leur stupéfaction, que le nouveau prophète n'avait rien laissé paraître, dans la vie quotidienne menée pendant trois décennies à Nazareth, de sa mission future et de son identité réelle confessée plus tard sur la base de sa résurrection. Si l'on admet la confession chrétienne sur la filiation divine de Jésus dès son origine humaine, on est contraint de conclure qu'aucun signe de cette identité n'avait été perçu par son entourage pendant les trois décennies que Jésus vécut dans ce village.

Le fait a inquiété les communautés chrétiennes puisque deux essais de relativiser cet anonymat ont été produits :

L'un accepté dans le Canon subséquent des Écritures : les évangiles de l'enfance de Matthieu et de Luc. Leur but fut de manifester que des traces de son destin futur furent présentes à l'origine.

L'autre, écarté du Canon : les évangiles apocryphes qui s'efforcèrent, par recours au merveilleux, de briser cet anonymat.

Ces essais montrent que l'anonymat du Fils n'allait pas de soi. Il contredisait le désir populaire sur la manifestation du divin.

Cet anonymat premier ne fut pas sans effet sur la compréhension chrétienne de la présence divine au monde. Des théologies et des spiritualités de l'enfouissement, fondées sur cette incarnation sans signe public, ont traversé l'histoire de l'église : elles ont eu une grande force dans le mouvement des prêtres-ouvriers.

L'anonymat n'est pas la kénose. Car l'anonymat ne fait signe qu'à partir de la kénose qui se définit par le choix de Jésus de se manifester en rupture avec la demande messianique.

La non-messianité de la vie publique

L'Ancien Testament et le judaïsme du temps de Jésus n'ont pas une doctrine unifiée du messianisme. Ils proposent des figures diverses de la réalisation de la Promesse divine à l'égard du peuple. Le médiateur de l'advenue d'un Règne de justice et de paix, avec mise à l'écart des ennemis d'Israël, point central de la fraternité entre les nations

dans la reconnaissance du Dieu d'Abraham, peut être un roi, un prêtre, un prophète, le peuple lui-même, etc. Les moyens du messianisme peuvent être spirituels ou violents. L'idéologie nationaliste, due à l'impatience d'Israël à l'égard de l'oppression étrangère, dominait dans le peuple lors de la venue de Jésus. Celui-ci en rappelant la prophétie d'Isaïe sur la libération de tous les opprimés lors de son discours inaugural à Nazareth, semble entrer dans le désir du peuple. Son annonce de l'imminence de la venue du Règne paraît aller dans le même sens.

Toutefois la parcimonie avec laquelle il opère des miracles, sa prise de distance à l'égard de tout désir et de toute tentative de prendre le pouvoir politique, le mettent peu à peu en porte-à-faux à l'égard de l'espérance messianique du peuple. Il n'est pas le messie conforme à l'attente. Il parle et il agit dans une perspective qui n'est pas définie par la requête populaire. En bref, Jésus n'utilise pas de la puissance divine pour mettre en train un programme social et politique qui changerait la face du monde à partir de la liberté d'Israël. Il convoque Israël à une autre vocation que celle de rassembler les nations par une démonstration divine de puissance en raison de son élection. Son chemin original (ni la violence, ni la loi, ni l'ascèse ne forcent l'irruption du Règne) conduit à l'incompréhension et à l'hostilité. Jésus comme prophète et thaumaturge manifeste suffisamment de puissance divine pour éveiller l'espoir, il en modère l'usage pour provoquer la déception.

La mort par condamnation

L'hostilité provoquée par le choix d'un chemin inédit qui frustrait le peuple de ses attentes, mettait mal à l'aise les fidèles de la loi, inquiétait les négociateurs d'un compromis avec le pouvoir romain (Sadducéens). Il conduisit à mettre le prophète en accusation : son Règne de Dieu et surtout les moyens pour en discerner l'advenue dite imminente ne convenaient à personne. Lorsque Jésus parut aux chefs un danger pour l'équilibre religieux et politique d'Israël, il fut décidé de l'éliminer.

La condamnation de Jésus est la conséquence de son annonce d'un règne divin qui se démarquait radicalement, en ses moyens et ses objectifs, de l'espérance messianique telle qu'elle était vécue sous des formes diversifiées à son époque. La kénose du Fils revient à cette volonté de ne pas écarter l'hostilité par la puissance qu'il détenait

en vertu de sa filiation divine. Il s'agit bien d'un retrait mais sous l'horizon d'une annonce de la présence de Dieu (le Règne) : il déconcerte.

La mort de Jésus révèle, par leur fuite, combien les disciples eux-mêmes étaient plongés dans le doute. Aussi n'eurent-ils, à la Résurrection, si l'on en croit Luc, d'autre souci que de voir le Ressuscité reprendre l'idéologie messianique délaissée pendant la vie du prophète. Sa mort n'aurait été qu'un malentendu. La manière dont l'Esprit est donné ne fait que soutenir le chemin inédit : kénotique, révéler le divin sous son contraire.

III

L'énigme de l'Esprit

L'énigme de l'Esprit se repère au mieux dans la division qui affecte la communauté primitive. Celle-ci pense que Jésus, approuvé par Dieu en vertu de la Résurrection, avait lancé un mouvement de réforme en Israël ; il n'avait pas aboli la loi de séparation avec les païens, mais donné un sens nouveau à l'élection en l'ouvrant à tous, sans détruire la particularité d'Israël.

L'ouverture aux païens inscrite dans cette perspective conduisit à un remaniement tel qu'il aboutit à la division. Paul fut l'artisan de cette division en pensant l'advenue du Règne non à partir de la singularité ou de l'élection d'Israël, mais de la libéralité de Dieu : elle concernait tous les hommes et la loi n'avait de valeur que provisoire. Même si Paul essaya en Rm 9-11 de penser positivement la singularité d'Israël dans le dessein de Dieu, il n'en reste pas moins que l'égalité qu'il prône entre circoncis et incirconcis, relativisant de fait la loi, situait pratiquement Israël dans une position seconde : les judéo-chrétiens eux-mêmes ne détenaient pas la clef de l'interprétation chrétienne. La division s'installa et c'est à partir de cette division originaire que Paul pensa le lien dialectique, mais positif à long terme, entre Israël et les Nations. L'église ne remplaçait pas Israël.

La division originaire, c'est-à-dire l'incapacité de rassembler en unité visible les témoins du Règne advenant, prolonge dans le temps historique la distance que Jésus prit à l'égard de la messianité. Tout se passe comme si l'advenue du Règne était conditionnée par l'incapacité de l'établir

à partir d'un pôle institutionnel, unifiant le peuple et comblant son attente. Ce que j'appelle "l'énigme de l'Esprit" est cette retenue à l'égard d'une unité originaire et historiquement perceptible. On pourrait peut-être dire que les divisions subséquentes, et même les formes religieuses multiples, sont comme les témoins de la brisure originaire insurmontée, et donc le signe de la non-messianité du christianisme. Les tentatives pour dépasser cette brisure par la séduction ou la force politique (contrains-les à entrer) se sont soldées par des échecs : l'idée de chrétienté, c'est-à-dire d'une unité repérable, par la médiation d'une institution, entre le devenir du monde et le Règne de Dieu a conduit à une vraie corruption de l'institution et à une idéologie intolérante en porte-à-faux avec les orientations du Nouveau Testament. L'Esprit se signifie dans une pluralité de témoignages dont l'unité nous échappe. Peut-être est-ce la raison pour laquelle il est si ardu de proposer une théologie de l'Esprit : son action se dérobe à toute unification à partir d'un critère unique, raisonnable, logique. Il se révèle sous l'inverse de ce qui est attendu comme le divin s'est donné en Jésus sous son inversion kénotique. Aucune unité de l'histoire ne nous est donnée à décrypter. L'Esprit est discret.

IV

La discrétion divine et sa racine trinitaire

À partir de la forme de révélation du Fils incarné et de l'Esprit, s'insérant l'un et l'autre en ce monde dans la discrétion, peut-on inférer une raison de cette retenue qui ne relèverait pas de la seule histoire sous l'horizon de la Bible, mais ouvrirait à une pensée du Dieu trinitaire ? Bref, peut-on découvrir une racine trinitaire au mode discret de la révélation biblique ?

Penser autant que faire se peut le Dieu Un sous la figure trinitaire, c'est ouvrir un champ de réflexion sur les noms qui accèdent les trois instances : Père, Fils et Esprit, et sur leurs relations mutuelles.

Une première remarque peut être faite : le Père n'existe que du Fils, il laisse être le Fils. Et dans leur mutuelle relation, le Père et le Fils n'existent que de l'Esprit, ils laissent être l'Esprit comme celui qui leur permet d'être Père et Fils sans confusion et sans séparation. Ainsi le mouvement trinitaire tel qu'il est décrit dans le Symbole de Nicée met en lumière la non-suffisance du Père à épuiser la réalité de Dieu :

il n'est que de ne pas se fermer à un autre qu'il engendre, il ne se replie pas sur lui-même, il se donne sans rien retenir. Le bénéficiaire est un autre avec lequel il ne s'identifiera pas puisque le Fils est une manière originale et incommunicable d'être Dieu : il n'est pas le Père. C'est dans cette ouverture de lui-même à son autre, le Fils, que le Père est Dieu comme si la "source de la divinité", pour reprendre une métaphore patristique, n'était elle-même qu'en se perdant.

Quant au Fils, n'engendrant pas, il renonce à la place occupée par celui qui l'engendre dans la manière d'être divin : il ne sera pas le Père, et c'est en acceptant de n'être pas le Père qu'il est divin.

Le sceau consacrant cet écart insurmontable, puisque les places sont inéchangeables, est nommé l'Esprit. Il garantit que le Père soit Père et que le Fils soit Fils comme Tiers qui maintient à distance tout en unissant. L'Esprit est celui qui assure la double ouverture, en se tenant lui-même en retrait pour ne pas se substituer au mode d'être divin des deux premières instances.

Si l'on désire user d'une métaphore décrivant ce mouvement, rien ne s'oppose à évoquer la discrétion : le Père ne s'impose pas, il laisse le Fils être le Fils, et le Fils ne se désole pas de n'être que le Fils, l'Esprit se glorifie de se retirer dans l'acte même où il maintient chacun dans son mode original d'exister Dieu.

J'ai traduit en d'autres termes ce qui sous-tend la synthèse de Nicée. Les figures trinitaires donnent à entendre un monothéisme en décalage avec les concepts que suggèrent les philosophies théistes ou les théodicées : la suffisance divine n'est pas ancrée dans la possession de soi, mais dans le don de soi, selon des modalités différentes.

Peut-être pourrait-on transposer dans le mouvement trinitaire la parole qui, dans l'épître aux Philippiens (2, 6), concerne Jésus : "Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu". Le Père ne s'agrippe pas à sa situation de "principe" pour demeurer lui-même en sa propre contemplation et en sa propre suffisance, il ne fait pas de sa situation d'origine première une "proie" : il se donne au Fils en égalité d'être et de dignité. Il ne s'agit pas pour le Père d'un abaissement comme dans la kénose, mais d'un don, condition de possibilité intradivine du parcours humble du Fils puisque ce dernier ne profite pas de sa qualité divine de Fils comme d'un tremplin pour investir l'origine première. En ce sens, la discrétion de la révélation

biblique renvoie bien à une origine trinitaire pour autant qu'elle nous entouvre quelques aperçus sur le mouvement de la vie en Dieu. La mission de l'église ne saurait s'éloigner sans préjudice de cette dynamique.

V

La pudeur de l'annonce

Le disciple n'est pas au-dessus du maître : il serait incongru que l'annonce évangélique, obéissant au commandement du Ressuscité ("Allez donc : de toutes les nations, faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit..." Mt 28, 19) s'écartât de la conduite qui fut celle de Jésus. Le prophète galiléen annonça la venue du Règne par la seule force de la Parole et par des signes miraculeux limités, il ne préconisa aucunement le recours à la pression étatique, l'appel à la force de la loi ou à l'opinion majoritaire de la foule pour contraindre à être disciple. Il proposa, sans rien imposer, mais non sans déplorer la dureté du cœur.

La conversion de l'Empire romain, habitué d'une religion civile, fit croire aux disciples de Jésus que l'organisation institutionnelle et légale de la société par le politique se référant aux exigences évangéliques pourrait opérer comme par osmose l'adhésion des citoyens au Règne de Dieu. Ainsi l'évangélisation se déplaça-t-elle de l'accent mis sur la Parole en vue d'une écoute et d'une conversion personnelle vers une maîtrise institutionnelle, englobant dans une même adhésion sociale les membres de la société. On est ainsi passé de la discrétion originaire de l'annonce, liée à une pratique communautaire sans écart excessif avec l'idéal prêché, à une transmission sociale forte, fondée sur le consensus majoritaire de la foule, rejetant toute déviance comme attitude anti-sociale. Sans doute ne méprisait-on pas la conversion du cœur, elle appartenait à la doctrine, mais elle paraissait seconde dans la stratégie sociale de la mission évangélique. L'évidence de la foi était socialement et politiquement trop forte pour qu'il en fût autrement. Christianiser la société fut la condition préalable de la conversion personnelle.

L'effondrement de la chrétienté, les ruptures intra-ecclésiales n'ont pas immédiatement eu des conséquences sur la façon d'envisager la transmission de l'Évangile. Les églises étaient trop imbriquées dans

la culture occidentale et son idéal, pourtant vacillant, de chrétienté, pour mesurer les changements qui allaient s'opérer : réinterpréter ou actualiser l'annonce en fonction de ce qu'elle fut originellement, un appel sans pression politique et sociale.

Cette reprise de la stratégie ancienne allait permettre de penser le difficile principe de l'acculturation qui, fondamentalement, s'appuie sur la distance de l'Évangile à l'égard de toute culture. La pudeur invite à ne pas manipuler autrui, à se tenir en retrait dans la proximité. L'autonomie lentement acquise du politique facilita ce renversement d'attitude : ne plus miser sur le consensus de la foule et la pression qu'elle exerce, ne plus tabler sur la force des lois et la solidité des institutions, mais éveiller au désir qui sommeille en chacun d'un lien avec l'Évangile par la discrétion de la Parole.

Autant il est simple d'émettre des principes qui régissent la mission, autant il est ardu pour une institution de les suivre : elle doit assurer sa survie si elle veut transmettre le message pour lequel elle existe, l'Évangile.

Ce n'est pas, me semble-t-il, par soif du pouvoir ou de la puissance que l'église ancienne a cédé à la tentation politique et légale pour dynamiser l'expansion chrétienne ; c'est parce que le politique apparaissait, pour une prédication qui visait la foule et non plus une élite héroïque comme au temps des persécutions, plus efficace : c'était une question de rentabilité conforme aux mœurs de l'époque. La conversion du chef politique entraînait celle de ses sujets. Le cadre de l'annonce et de la conversion était fixé par l'adhésion collective.

L'autonomie de l'État, l'émergence des démocraties invitent à une autre pratique, plus conforme à la discrétion de Jésus. Encore faut-il que cette pratique pleine de pudeur parce que s'adressant au sujet humain, honnête ou pervers, ne dérive pas vers une timidité qui la rendrait muette et inexistante dans l'espace social du libre débat. La démocratie peut pousser à l'exacerbation indécente de la publicité ou au mutisme de ceux qui ne perçoivent plus d'espace pour une parole en rupture avec la mode dominante et les idéologies consensuelles. La pudeur n'est ni le retrait érémitique, ni l'indifférence, elle est une attitude risquée parce que sans cesse à réexaminer, dans le cadre de l'annonce de la Parole, selon les variations et les humeurs des auditeurs ou partenaires potentiels.

Christian DUQUOC

Il me faut conclure : le discrédit social du christianisme n'engendre pas nécessairement une crise de la foi, par contre il provoque à une autre forme de l'annonce évangélique, sinon plus conforme à son origine, du moins plus accordée à nos mœurs démocratiques qui n'imposent aucune croyance, mais exigent en principe le respect du débat libre.

Cette nouvelle donne sociale est peut-être une chance pour la foi chrétienne : elle lui facilite le retour à l'intuition première, Dieu ne s'impose pas, il se cherche et se désire ; la discrétion de Dieu manifestée dans le parcours de Jésus et en quelque sorte vérifiée dans le retrait silencieux de l'Esprit peut susciter à partir de la retenue de la communauté et de la pudeur de son annonce une séduction autre que celle du consensus superficiel ou social, éloignée de toute pression du pouvoir et de la fascination de la puissance. Dieu se révèle Dieu dans l'inverse de ce qu'en imaginent trop immédiatement les hommes. C'est lorsqu'il se dérobe que Dieu se fait proche.

Christian DUQUOC

Conférence donnée à l'Université St Paul d'Ottawa

Octobre 1998

Position

DIEU, L'ESPRIT ET LA MATIÈRE*

Parmi les attributs métaphysiques constituant l'essence de Dieu, le catéchisme de l'abbé A. Boulenger définit ainsi celui de la simplicité¹ :

«Dieu est une substance tout à fait simple. «Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité», dit Jésus à la Samaritaine (Jn 4, 24). Il n'est pas uni à la matière, puisque le propre de la matière est d'être composée de parties, divisible et par conséquent, imparfaite. L'on objecte, il est vrai, que la Sainte Écriture suppose que Dieu est étendu, vu qu'elle lui attribue des membres, des yeux, des oreilles (Ps 33, 16) et qu'elle le représente tantôt debout (Is 3, 13), tantôt assis (Is 6, 1), mais ce ne sont là que manières de parler, que symboles et expressions figurées" (p. 37).

Dieu, substance éminentissime, reposant absolument en lui-même, sans éléments adventices, est pur esprit. Cette formulation met en évidence l'attribution de la perfection à l'esprit alors que l'imperfection appartiendrait d'emblée à la matière. On a là un premier indice de la tendance théologique à concentrer

l'accomplissement dans l'esprit alors que la matière ne serait que l'indice d'un inachèvement, d'un manque à être.

Dieu n'a pas d'étendue ni de lieu, et cependant l'intelligence humaine n'a de cesse de le localiser : qu'on le place, comme dans l'image traditionnelle, au plus haut des cieux pour en exprimer la transcendance ou que l'on préfère, avec P. Tillich, le symbole de la profondeur pour en signifier la présence au plus profond de nos recherches. Lorsque le sujet humain dit de Dieu qu'il est esprit, il l'affirme du sein de sa condition qui est charnelle et finie. En désignant une réalité spirituelle hors de ses capacités de représentations il signifie l'expérience éprouvée de n'être pas complètement réductible au périssable de la chair.

Parler de la matière en théologie c'est toujours en parler dans son articulation à l'esprit. C'est pourquoi je vous propose le parcours suivant :

- dans un premier temps nous évoquerons deux voies opposées : l'une qui opère une rupture totale entre matière et esprit, la gnose ; l'autre qui les unit selon la perspective d'une assumption sans rupture de la matière, Teilhard de Chardin.

- dans un deuxième moment nous montrerons que la matière est toujours, littéralement "envisagée", c'est-à-dire qu'elle prend sens à partir d'un sujet

* Ce texte est issu d'une intervention donnée lors d'une journée interdisciplinaire organisée par la Faculté de Théologie de l'Université catholique de Lyon, le 24 novembre 1999 sur le thème : Dieu et la matière.

¹ *La doctrine catholique*, Lyon-Paris, Vitte, 1921.

parlant ; c'est dans cette perspective que se lit également la révélation par incarnation.

- À partir de la figure centrale du Christ nous pourrions dégager le sens de l'acte créateur d'abord, et la signification d'une création promise à un accomplissement qui se dit en terme de corps de gloire ensuite.

I

La chair et l'esprit : une articulation difficile

Deux voies témoignent de cette difficulté à articuler chair et esprit : la gnose d'une part, et l'assomption sans rupture de la matière vers une spiritualisation croissante telle qu'elle apparaît chez Teilhard de Chardin d'autre part.

La gnose ou le refus de la matière

La théologie gnostique est marquée par un dualisme radical ; dualisme qui gouverne le rapport de Dieu au monde et donc de l'être humain au monde. La divinité apparaît comme l'antithèse de l'univers qu'elle n'a pas créé et qu'elle ne gouverne pas. Si la divinité appartient au royaume des lumières, le cosmos — œuvre du démiurge — appartient au monde des ténèbres. Dieu, étranger au monde, est totalement hétérogène à la matière. De l'ouvrage majeur de H. Jonas² je retiens ces traits caractéristiques de la théorie gnostique :

Ce sont des puissances inférieures, les Archontes qui ont créé le monde et le gouvernent en exerçant sur lui un pouvoir tyrannique. L'univers n'est qu'une vaste

prison dont le cachot le plus profond est la terre. Il n'y a pas, contrairement au stoïcisme, de loi cosmique qui ordonne le monde ; il n'y a pas de logos inhérent au monde.

Œuvre, non d'un acte créateur, mais d'une dégénérescence par émanations successives toujours plus imparfaites, le cosmos, univers matériel, est le plus bas degré de cette série d'émanations. Issu d'une double origine, mondaine et outre-mondaine, l'être humain est composé de chair, d'âme et d'esprit. D'un côté, on a le corps et l'âme qui forment la *psyché*, c'est-à-dire l'âme astrale de l'être humain, produit des puissances cosmiques ; par là, l'être humain est assujéti au gouvernement des Archontes. De l'autre, on a l'esprit, *pneuma* ou étincelle, qui est enfermé dans l'âme ; cette étincelle est la portion de la substance divine venue de l'Au-delà et tombée dans le monde ; les archontes ont créé l'être humain pour retenir captif l'esprit dans la matière. Le rôle de la gnose est de réveiller en chacun(e) le moi pneumatique et de le délivrer des liens de ce monde afin de retourner au royaume de la lumière. Dans cette perspective, souligne Hans Jonas, le temps est toujours défaillant : l'être est jeté dans le monde, en exil, tel un étranger et il n'a de cesse qu'à retrouver son état initial : ce qui existe c'est fondamentalement le passé, comme origine perdue, et l'avenir, comme délivrance ; le présent n'a de valeur que comme seuil qui fait passer brusquement du passé au présent, "dans une suprême crise du maintenant eschatologique" (H. Jonas, *op. cité* p. 436).

Trois choses à retenir de cette démarche pour notre propos :

- la matière est radicalement dépréciée, ontologiquement et moralement,
- le salut est arrachement à la prison de la matière pour libérer l'étincelle divine,

² *La religion gnostique : le messager du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978.

- le temps n'est pas vu comme maturation intégrant ses trois dimensions, mais comme *crisis* ; il est non seulement aiguillonné mais, en quelque sorte, anéanti par le maintenant eschatologique — ce qui donne lieu à des positions extrêmes radicalement opposées : l'ascétisme le plus rigoureux ou le libertinage le plus débridé.

Teilhard de Chardin
ou l'assomption de la matière

Pour Teilhard de Chardin, l'étoffe de l'univers est faite d'un dedans et d'un dehors : le dehors, c'est l'aspect matériel des choses ; le dedans, c'est l'aspect psychique, présent également dans la matière à l'état très dilué. L'univers évolue dans le sens d'une complexité toujours plus grande ; à la pointe de cette évolution se trouve l'être humain ; on passe ainsi de la cosmogénèse — organisation de la matière en groupements de plus en plus diversifiés — à la biogénèse qui voit l'avènement de la vie³. Enfin apparaît l'anthropogénèse qui représente une mutation essentielle : l'apparition de l'être humain qui est une conscience qui se pense. Le pas de la vie et le pas de la conscience sont deux pas essentiels dans l'évolution.

En avant de l'histoire, Teilhard pose un point de concentration ultime et d'achèvement de l'évolution : le point Oméga qui réalise la noogénèse, genèse de l'esprit, ou l'amorisation : l'amour est "l'éclatement des enveloppes où tendent à s'isoler jalousement et à végéter nos microcosmes individuels". Ce point oméga n'est autre que le Christ de la révélation. Le point oméga est ce qui révèle Dieu

comme amour car l'amour "formera de plus en plus à l'état pur l'étoffe de l'énergie humaine". Comme on a eu le pas de la vie, le pas de la conscience, on aura le pas de l'amorisation ; le Christ est le centre et la fin de toute la création animée et matérielle.

Bien que certains aient pu lui en faire le soupçon, il n'y a pas de relativisation du Christ chez Teilhard ni de nécessité du processus de l'assomption de la matière et on trouve chez lui une prise en compte du tragique⁴. En revanche, ces reproches peuvent être adressés à la relecture de Teilhard opérée par le Nouvel Age, plutôt qu'à Teilhard lui-même.

Ce qui paraît plus problématique sans doute — encore qu'il ne faille pas forcer le trait, car les écrits sont nuancés —, c'est ce que souligne J.-M. Maldamé : à savoir, la présentation de l'action de Dieu dans la nature comme le prolongement de l'incarnation du Verbe⁵ : sa perspective d'une montée de la matière ne prend peut-être pas suffisamment en compte la rupture — éprouvée dans l'expérience de la mort — entre matière et esprit. Le risque, chez Teilhard, c'est la négation de la rupture eschatique ; risque lié à l'obscurité de sa notion de Christ cosmique dont il fait en quelque sorte une troisième instance à côté de l'Homme-Jésus et du Verbe-Dieu⁶ — même s'il dit ailleurs que cette nature du Christ cosmique est nature personnelle divine articulée au Christ de l'histoire et nature supraterrrestre du monde.

4 Cf. l'appendice au *Phénomène humain* où il distingue quatre formes du mal.

5 Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, Desclée, 1993, p. 184 ss.

6 Cf. le curieux texte cité par J.-M. Maldamé, *op. cit.* p. 185.

3 Cf. *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1960.

Bilan

L'évocation du gnosticisme avait pour objectif de rappeler la tendance lourde du spirituel au dualisme ; contre cette pente, Marie-Dominique Chenu dans *Théologie de la matière* oppose, exprimé en des catégories aristotélico-thomistes, l'unité de l'esprit et de la matière en l'être humain et sa solidarité avec le cosmos.

À l'inverse, la perspective teilhardienne — que des lectures un peu trop péremptoires ont trop vite injustement soupçonnée — esquisse une assomption de la matière vers une spiritualisation croissante. Sans m'attarder sur le débat autour de l'interprétation des écrits du paléontologue — trop complexe pour être analysé ici — il est significatif que les courants du Nouvel Age aient recours à Teilhard en inversant sa perspective : alors que Teilhard, prenant acte de l'évolution, cherche à réintégrer la matière dans l'histoire, le Nouvel Age soumet l'histoire à la nécessité cosmique : la réalisation de soi par le sujet est de l'ordre d'une harmonie nécessaire en consonance avec la totalité du cosmos, et non une décision de liberté.

Évoquant ici la notion de liberté, j'introduis un espace qui permet de relier le triptyque matière, temps, espace à une autre dimension, celle de la conscience, c'est-à-dire de la matière, de la vie en tant qu'elle est consciente d'elle-même. La matière est par elle-même muette, elle ne livre son sens qu'à partir de la conscience qui n'existe pas hors du donné biologique.

II

Le Verbe s'est fait chair

Avec l'avènement de ce que Marcel Gauchet, dans *Le Désenchantement du*

monde, appelle, à la suite de K. Jaspers⁷, la période axiale (800-200 av. E.C), on passe des religions de l'immanence à celles de la transcendance. Même si ces catégories sont discutées par les spécialistes, avec la naissance des grandes religions s'opère le passage d'une identification du divin aux forces de la nature à un divin transcendant. Dieu ne se révèle plus prioritairement dans les forces de la nature mais dans une Parole ; en distinguant Dieu et les forces de la nature, cet avènement opère également une distanciation de l'être humain par rapport au cosmos. C'est sous cet horizon qu'apparaissent le judaïsme, puis le christianisme

En christianisme, ce n'est pas le témoignage de la nature — muette en elle-même — qui est révélation, mais c'est la Parole faite chair. L'événement de l'incarnation est lui-même expression de la rupture et de la continuité entre la chair et l'esprit ; cette rupture et cette continuité s'expriment comme engagement dans l'histoire, chair crucifiée et tombeau vide. Examinons ces éléments :

- une histoire engagée, une plongée dans l'épaisseur de l'histoire, c'est ce dont témoigne l'homme de Nazareth, sa geste et sa prédication sur les routes de Palestine et son enracinement dans l'histoire et la foi d'Israël. Jésus s'inscrit dans une histoire, il se situe sur une terre, et il opère des choix, il ne se présente pas tout de suite comme universalisable (cf l'épisode de la syro-phénicienne en Mc 7, 24-30). En se faisant corps humain, et non pas force de la nature, Dieu s'inscrit comme corps ouvert sur une liberté qui arrache au déterminisme biologique. S'il assume l'éminente dignité humaine du

⁷ Dans *Origine et sens de l'histoire*.

lien biologique qui le relie à sa famille et à son peuple, il ne s'y laisse pas asservir (distance à l'égard de la famille et à l'égard de la tradition). Cette ouverture est, plus encore qu'horizontale, verticale : échappée sur un avenir trans-historique. C'est ce dont témoigne ce que Christian Duquoc appelle la liberté seigneuriale (ou royale) de Jésus à l'égard de la mort⁸. D'où le deuxième aspect :

- une chair crucifiée : je voudrais reprendre ici la notion de sacrifice, épurée de ses interprétations malsaines. Le sacrifice est cette liberté à l'égard de la mort qui n'est pas négation de la mort, mais qui l'assume. En effet, le sacrifice n'est pas d'abord renoncement, mais conséquence d'une option positive ; il témoigne de la condition humaine : ce choix, par le renoncement qu'il implique, renvoie le sujet à sa non toute-puissance. Le sacrifice est habité par un excès et par une limitation : excès du don, limite de qui se donne et dont l'être est en quelque sorte arraché à lui-même par la dynamique de son don. Non pas fuite ou résignation mais lutte et implication dans la chair de ce monde. La croix est sacrifice au sens où elle est pro-existence, risque d'un engagement qui ne nie pas la mort mais ose l'affronter. C'est ce que Balthasar⁹ exprime autrement en parlant des deux contradictions levées par l'événement christique : celle de la nature et de l'esprit : la mort de Jésus est bien réelle, il la traverse effectivement, mais elle n'est pas obstacle à sa libre détermination d'affronter ses bourreaux pour témoigner du Règne qui vient ; et la résurrection de la mort et de la vie : la résurrection libère de la fatalité de la mort... cela me conduit au troisième point :

- le tombeau vide : un corps absent confessé comme ressuscité. Corps transfiguré, corps de gloire : le *kabod* de Yahvé, chez Ezechiel par exemple, c'est l'intensité, le poids de la présence de Dieu. La présence n'est plus ici portée par la matière, par la chair mais, parce qu'elle a traversé la matière, elle peut exister en son absence même. Le tombeau est vide mais l'Esprit donne corps à la communauté chrétienne et remplit le cœur des croyant(e)s.

Caro salutis est cardo : la chair est le gond du salut écrit Tertullien dans *La résurrection des morts*. C'est sur ce pivot-là que s'appuient la confession du Dieu créateur et celle de l'accomplissement ultime de l'humanité et de la création tout entière en Dieu. Avec l'incarnation et la croix, sont écartées ainsi les deux tendances évoquées plus haut : une rupture radicale entre chair et esprit ou, au contraire une assomption harmonieuse et continue — ignorant le tragique — de la chair vers une spiritualisation achevée. Examinons cela pour terminer.

III

Le Dieu créateur et re-créateur

Ce référent à l'histoire du Nazaréen démythise absolument le Christ Oméga, récapitulateur, et articule réellement chair et esprit, histoire et *eschaton* ; on échappe alors au spiritualisme négateur de la matière ainsi qu'à l'idolâtrie de la matière qui aboutit soit à l'athéisme soit au panthéisme. C'est à partir de là que peut se confesser Dieu créateur et Dieu horizon ultime et je voudrais pour chacun de ces deux points évoquer une porte d'entrée qui me paraît suggestive :

⁸ Dans *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 81-96.

⁹ *De l'intégration*, Aspects d'une théologie de l'histoire, Paris, DDB, 1970, p. 77.

Confesser le Dieu créateur à partir du Christ premier-né d'entre les morts (cf. Col 1, 13-20 et aussi Eph 1, 11-18) oriente vers la voie du retrait et de la présence de Dieu à sa création ; kénose que je propose de reprendre à partir de la théorie suggestive du *tsim-tsoum*. Cette théorie est tirée par Isaac Luria (XVI^e siècle) d'un traité kabbaliste du XIII^e siècle. *Tsimtsoum* signifie contraction, concentration de la divine présence dans le saint des saints, comme si sa toute-puissance s'était concentrée et contractée en ce seul point¹⁰. Or chez les kabbalistes, *tsimtsoum* est plutôt à traduire par retraite, solitude : il s'agit de dire que Dieu pour créer le monde a rassemblé son souffle et s'est contracté pour que le moindre contienne le plus grand¹¹ ; c'est le premier moment de la création : Dieu crée un espace à l'intérieur de lui-même dont il se retire. Le deuxième temps c'est : dans cet espace libéré de Dieu par Dieu, Dieu envoie un rayon de lumière et commence alors sa manifestation et sa geste créatrice. Contraction et déploiement (Stéphane Zagdanski dans son livre *L'impureté de Dieu* parle de "Donation soustrayante") : ce don de l'être que Dieu — *l'En-Sof*, le sans-fin — opère en se retirant de Lui-même en Lui-même.

Ce que permet de penser cette théorie c'est une non-identification de Dieu à la création et cependant une présence de celui-ci qui se dit comme altérité. L'univers matériel et corporel en tant qu'il est le lieu de l'expérience humaine est à la fois voilement et dévoilement de Dieu. Dieu qu'il faudrait faire échapper à la catégorie

de pur esprit car elle oriente toujours antithétiquement vers son contraire, la matière ; or, c'est ce que conteste justement l'incarnation : le spirituel est lui-même charnel. Paradoxalement, pour éviter le dualisme dépréciateur de la chair il faut toujours, lorsqu'on articule esprit et matière, maintenir une dissymétrie entre ces deux termes — qu'il est également nécessaire de maintenir pour articuler le temps à l'éternité. L'esprit, la *ruach*, est source de la matière, tout comme l'éternité est source du temps. Ou plus exactement, il faudrait toujours veiller à inscrire l'esprit dans la dynamique ternaire de l'anthropologie biblique (*ruach*, *nephesh*, *basar*) qui permet — lorsqu'elle n'est pas perverti en dualisme comme dans le cas gnostique évoqué plus haut — d'éviter ce conflit dans lequel nous enfonçons l'anthropologie grecque (corps/âme).

L'esprit est source de la matière, il se révèle dans la chair par la parole, et la matière retourne, non à la terre mais à l'esprit. Si la création gémit dans les douleurs de l'enfantement (Rm 8, 22), c'est qu'elle est encore à naître. C'est ce qu'exprime l'accomplissement eschatologique exprimé en terme de résurrection des corps, corps glorieux. Le corps ressuscité de Jésus est paradoxalement celui qu'on ne peut toucher (*noli me tangere*), celui auquel les murs ne font pas obstacle, et qui pourtant mange du poisson grillé (Lc 24, 42) et porte les plaies de sa crucifixion. C'est l'histoire qui est ainsi assumée dans le corps ressuscité du Christ portant les stigmates (cf. aussi Ap 3, 4-5 les robes blanchies dans le sang de l'agneau). Le corps exprime le poids de l'histoire, mais également la personne dans son unicité et son être relationnel. Ce n'est jamais de l'anonyme qui est transfiguré, mais bien une chair humanisée. Et la figure du monde nouveau habitée par l'humanité renouvelée

10 Gershom SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 278 sv. Cf aussi "La création à partir du néant et l'autocontraction de Dieu" in *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Paris, Cerf, 1990.

11 *Les grands courants...*, note 42 p. 412.

est non pas une nature brute, mais un jardin domestiqué (Ap 2, 7) et plus centralement encore, une ville dont le soleil même — élément central de la vie terrestre — est absent, puisque la gloire de Dieu suffit à l'illuminer (Ap 22, 5)

“Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé” (Jn 1, 18), et cette connaissance se dit amour manifesté au milieu de nous : Dieu nul ne l'a jamais contemplé, mais il demeure en nous si nous aimons concrètement celui que nous voyons (cf. 1 Jean). Le visible est lieu de

dévoilement non comme saisie spéculative mais intelligence du lien (si j'ose cette redondance) et réalisation de celui-ci. Ainsi est dénouée la représentation de la matière comme imperfection et de la chair comme lieu du mal : le Fils, resplendissement de la gloire et expression de l'être de Dieu porte l'univers par la puissance de sa parole (Hé 1, 3). Portée par le Christ, la chair est désormais sémaphore de la gloire. Parce que cette réalisation est le fruit d'une liberté, elle advient non pas comme processus nécessaire de la matière, mais comme le risque pris d'une alliance sous l'horizon de la Promesse.

Isabelle CHAREIRE

Chronique

HÉRÉTIQUE MAIS PAS SCHISMATIQUE*

Quand je me suis assis à l'ombre du cèdre, dans la cour du Centre Notre-Dame à Roc Amadour, cet après-midi d'Août 1968, je ne savais pas que j'allai franchir un cap sans retour. J'avais à lire l'encyclique *Humanae Vitae* publiée le matin par le journal *La Croix*, et je devais la présenter le soir même au cours d'une session d'instituteurs publics.

Les affirmations de ce document étaient bien décevantes, mais elles n'étaient pas surprenantes.

C'est vers la fin du texte, dans le paragraphe adressé "aux prêtres", que ma conscience s'est cabrée. Il était écrit : "Soyez les premiers à donner, dans l'exercice de votre ministère, l'exemple d'un assentiment loyal, interne et externe, au Magistère de l'Eglise. Cet assentiment est dû, vous le savez, non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit Saint, dont les pasteurs de l'Eglise bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité. Vous savez aussi qu'il est de souveraine importance pour la paix des consciences et pour l'unité du peuple chrétien, que dans le domaine de la morale comme dans

celui du dogme, tous s'en tiennent au Magistère de l'Eglise et parlent un même langage."

"Assentiment interne" même si les "motifs allégués" n'entraînaient pas l'adhésion de ma conscience ? C'était impossible pour moi. Je savais les conséquences redoutables du refus de la contraception artificielle pour beaucoup de couples... J'avais écouté, étudié, réfléchi... Ce paragraphe me contraignait à prendre ma liberté. Je le fis, durant mon exposé, devant 80 personnes, dans une atmosphère de gravité : je déclarai mon "dissentiment" loyal, interne et externe.

Un mois plus tard, j'appris le mot du Père Congar devant quelques amis : "Cette encyclique sonne le glas du magistère ordinaire". Hélas, depuis 30 ans, le glas a continué de sonner... Le même Père Congar, futur Cardinal, fit paraître un article dans l'Année Canonique, en 1981, sur "le droit au désaccord dans l'Eglise"¹. Il y exposait, avec des dossiers historiques précis, des cas où le désaccord "est licite, peut-être même moralement indiqué, voire obligé"...

Il rappelait aussi que trois évêques, durant le Concile, avaient formulé, une demande d'amendement à propos du texte de *Lumen Gentium* qui requiert "l'assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence" au magistère du Pape, « même lorsqu'il ne parle pas *ex cathedra* ». La Commission

* Schismatique = celui qui rompt volontairement la communion catholique.

¹ Cet article figure dans l'ouvrage : Cardinal CONGAR, *Ecrits réformateurs, choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua*, publié aux éditions du Cerf en 1995, pp. 157-167.

doctrinale avait répondu qu'en pareil cas, il fallait consulter les positions théologiques sérieuses qui s'étaient exprimées. Le Père Congar rapportait qu'un théologien américain s'était livré à cette enquête à propos de la non-réception d'*Humanae Vitae* par beaucoup de catholiques. Et le savant dominicain concluait : "On peut, pour des raisons graves, penser autrement". En cas de désaccord, il ne fallait donc pas envisager seulement l'autorité et le subordonné. "Au dessus d'eux et les enveloppant, il y a la vérité et le bien..."

Ces clarifications concernaient le domaine disciplinaire ou la vie morale, mais qu'en était-il lorsqu'il s'agissait de foi ? Après le Père Rahner et d'autres théologiens, le Père Congar constatait : "Nombreux sont aujourd'hui les fidèles, les théologiens, même les prêtres, qui ont une réserve à l'égard de tel ou tel point du dogme, au moins dans la formulation donnée. Ni ces fidèles, ni le magistère pastoral ne considèrent que cela détruit l'appartenance à l'Eglise. Le P. Rahner avait parlé d'"identification partielle à la foi de l'Eglise"... Mais pouvait-on aller jusqu'à tolérer l'"hérésie formelle" ? Dans ce cas, pour le P. Congar, le droit au désaccord devait s'effacer devant l'exigence de communion.

Les livraisons annuelles de *l'Année Canonique* dorment dans les bibliothèques, pages non coupées bien souvent. L'article du futur Cardinal Congar n'eut guère d'écho. Il témoignait pourtant d'une belle lucidité, il apportait d'utiles précisions historiques et théologiques, il ouvrait des perspectives libératrices. N'était-il pas trop optimiste en pensant que les chrétiens en difficulté avec telle formule dogmatique persévéraient dans l'appartenance à l'Eglise ? Et n'y a-t-il pas une vérité, ineffable, bien au delà des formules qui

permettent de stigmatiser "l'hérésie formelle" ? Redoutable question !

En voyageant à travers la France - conférences, week-ends, recollections - je constatais que beaucoup "quittaient l'Eglise sur la pointe des pieds". Ils ne savaient même pas qu'il existe - qui en parle ? - un droit au désaccord. Ils se croyaient hors de l'Eglise parce qu'ils rejetaient telle prescription morale ou telle croyance. Devant ce schisme silencieux, la phrase de St Augustin me revenait en mémoire : "Beaucoup qui semblent dehors sont dedans"... Il écrivait aussi : "Beaucoup qui semblent dedans sont dehors"... Le débat n'est plus avec les Donatistes, mais la concision de ces formules n'est pas esclave de leur contexte historique et donne toujours à penser.

Que de fois une question recueillie au cours d'un débat a stimulé ma réflexion et ma recherche. Un exemple ? Un soir, à Marseille, un homme s'approche de moi, à la fin d'une réunion, pour m'interroger discrètement "Excusez-moi, je voudrais vous poser une question, mais je crains de vous choquer : le Pape, la Papauté... c'est sûr que Jésus a voulu tout cela ?"

Depuis mon enfance, je "parlais religion" avec des "incroyants". Très tôt, au cours de mes études, j'avais rencontré la diversité des courants de pensée. Mon long compagnonnage avec des chrétiens de l'enseignement public m'apportait sans cesse l'écho du "dialogue avec les incroyants". Ce dialogue se poursuivait depuis longtemps dans ma propre conscience. Étais-je devenu, pour répondre au souhait de Jean Sullivan, un "libre penseur chrétien" ?

En 1969, j'avais demandé à mon évêque de me consentir quelques années sabbatiques. Quand je lui avais dit que

je voulais poursuivre des recherches sur Jésus, il avait répondu : "Si c'est pour Jésus, je ne peux pas ne pas vous les accorder". Pourquoi ce désir avait-il mûri en moi ? J'avais perçu souvent que Jésus et l'Evangile retenaient l'attention de beaucoup de non-croyants (oh ! ces désignations négatives !) sensibles à la prodigieuse nouveauté de vie qui rayonnait de lui. Je m'étonnais de voir que l'Église semblait en avoir le monopole. J'avais envie d'étudier ce que Jésus était devenu "depuis Jésus", particulièrement en dehors des Églises. Le champ était immense et me réservait bien des découvertes. J'allais être renvoyé sans cesse aux origines : que s'est-il passé aux jours de Jésus, et dans les décennies qui ont suivi ? Comment mieux connaître les évolutions accomplies ? A l'Ecole Pratique des Hautes Études, je suivais des cours sur les messianismes et les utopies, et je m'initiais à des abordages nouveaux des réalités religieuses. Des espaces de recherche et de liberté de pensée s'élargissaient en moi. Je découvrais de plus en plus la liberté créatrice de Jésus.

Les études exégétiques, historiques, sociologiques sur Jésus m'occupaient sans cesse, mais j'avais aussi à prononcer des homélies à la messe radiodiffusée et à écrire des commentaires d'évangile dans le journal *La Vie* : je vivais avec bonheur le va-et-vient stimulant entre ces démarches si diverses. Il se poursuit toujours en moi.

En Novembre 1979, le "Service Incroyance et Foi" m'invita, ainsi que le Père Jossua, à une session qui rassemblait à Chartres une centaine de délégués des diocèses de France. Nous devions participer aux travaux en observateurs et chacun, le dernier jour, devait faire un exposé. En écoutant les échanges des participants, j'avais constaté que leur dialogue avec les incroyants les avait fait beaucoup

évoluer. Je choisis comme sujet de mon intervention : "Le déplacement dans la foi et dans l'Église". J'eus le sentiment d'une adhésion chaleureuse, quasi unanime. Une incertitude cependant... Il y avait dans l'assemblée un évêque... et un Cardinal ! Dans le débat qui suivit, le Cardinal me demanda comment je pouvais rester dans l'Église, en exprimant de telles distances par rapport à l'orthodoxie. Je lui répondis que l'Église était ma famille, et qu'on demeure toujours de sa famille, même si on est en désaccord avec certains de ses membres.

En 1985, le responsable de la formation permanente des prêtres d'un grand diocèse m'invita à une session sur "l'incroyance, l'indifférence et la foi". Il m'écrivait : "La malcroyance n'est pas extérieure à nous-mêmes. Du dogme, il y a la part qu'on peut assumer et ce qu'on ne peut pas assumer. On peut vivre en Église sans accepter la totalité de son dogme". Il souhaitait que je donne mon témoignage, "sous forme concrète et personnelle - et avec l'humour en plus !".

Je me souviens de mon appréhension dans le train qui me conduisait vers le lieu de la réunion : "Pourquoi avoir accepté cette rencontre où je risquais de troubler des participants ou de susciter des réactions pénibles" ? Une quarantaine de visages m'écoutèrent dans un silence intense. Je déclarais que j'étais hérétique, mais pas schismatique. Je les fis sourire lorsque j'ajoutais : "Si le cardinal Ratzinger me convoquait à Rome et m'interrogeait, je ne nierais pas, je reconnaîtrais que je suis hérétique. Mais je lui dirais : "Et vous, êtes-vous sûr de ne pas être hérétique ?" L'hérétique, selon l'étymologie grecque, est celui qui fait un tri : qui peut se vanter de n'avoir pas "choisi" dans la foi reçue ?

Je ne fis pas le détail de mes hérésies pour ne pas dépasser le temps qui m'avait été donné : je précisai seulement mes distances par rapport aux dogmes qui revêtent le Pape et la papauté d'une autorité venue de Dieu. En évoquant mes homélies, mes articles, mes interventions variées, je fus amené à dire que je me réfèrais volontiers à Jésus et à son Évangile, mais que je faisais silence sur beaucoup de croyances transmises par l'Église.

Après mon exposé, l'animateur proposa que chacun exprime sa position. Surprise : parmi les 40 prêtres, 38 dirent qu'ils choisissaient, eux aussi, et qu'ils restaient silencieux en beaucoup de domaines ; 2 confièrent qu'il leur arrivait parfois de dire ce qu'eux-mêmes ne croyaient plus, "tellement les gens attendaient ces paroles..." Je constatais qu'une liberté cheminait dans les consciences de beaucoup, mais qu'un discours traditionnel pouvait continuer de "fonctionner", sans en être affecté.

L'étape suivante est sur un lit d'hôpital où je venais d'être transporté en urgence, en Mars 1988. Accident cardiaque. Dans la salle de soins intensifs, je réalise paisiblement qu'une page vient de se tourner dans ma vie. Une liberté légère m'envahit. La prochaine séquence de mon existence est commencée. Pour combien de temps ? Il va falloir abandonner beaucoup d'activités et de participations variées. J'envisage sans tristesse de prendre distance, de partir vers un certain vide... Je pressens qu'il ouvrira un espace nouveau à l'étude, à la réflexion, à la prière, et qu'il me conduira peut-être vers une plus grande liberté intérieure...

Depuis, à la retraite, en "retrait", je continue de tâtonner sur le sentier... Je le perçois plus clairement encore qu'en 1985 : je

suis hérétique. Le temps est loin où j'utilisais les "notes théologiques" apprises au cours de mes études (de foi définie, de foi, proche de la foi, etc) pour éviter ou nuancer ce constat. Je suis hérétique... mais je ne suis toujours pas schismatique.

Souvent je réfléchis à l'impossible bilan des vingt siècles chrétiens : malgré de longues et cruelles infidélités, quelle immense aventure de sainteté et d'amour, particulièrement dans le petit peuple de Dieu ! Jamais on n'a cessé de prononcer le nom de Jésus, même si l'on transmettait l'Évangile "comme une lettre scellée". Avec le petit livre, l'Église propose la Parole qui la bouscule, la met en question et l'appelle sans cesse à se réformer. Pourquoi ne laisse-t-elle pas percevoir cette précarité ? Le langage suffisant de beaucoup de hiérarques me fait de plus en plus sursauter : comment peuvent-ils ainsi "borner Dieu", se présenter comme ses porte-parole et ses fondés de pouvoir ? Ont-ils jamais eu le vertige devant son Mystère ?

Que d'"images taillées" — concepts, théories... — seront à renverser. L'avenir verra des "réinterprétations" inconcevables aujourd'hui. Comme le déclarait Jean XXIII, avec son audace bonhomme, dans son Discours d'ouverture du Concile : "Autre est le dépôt lui-même de la foi... et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées". Je me remémore volontiers les phrases de St Thomas : "L'objet de la foi n'est pas ce que l'on peut énoncer mais la réalité", et encore : "L'acte du croyant n'a pas son terme dans ce qui peut être énoncé, mais dans la réalité"². Vers la "Réalité", jusqu'où nous conduira l'exploration des "forêts de symboles" qu'habitent le langage et la pensée ? Un

² *Somme Théologique* Ila Ilae q1. art 2 ad 2um.

certain agnosticisme d'attente et d'espérance élargit ma respiration intérieure. En traversant le "ruisseau de feu" de la culture contemporaine, que de vêtements brûlés ; mais en abordant sur la rive nouvelle, on rencontre le chemin nocturne d'Abraham : "Il partit sans savoir où il allait. ..." (Hébreux 11), et Jésus nous murmure : "Je suis le chemin...".

Hölderlin a écrit : "Dieu fait le monde comme la mer fait les continents : en se retirant". St Thomas lui-même disait qu'il faut nier de Dieu "le fait même d'exister, tel que nous l'appréhendons dans le créé", et après avoir pris acte de la "confusion" qui pénètre alors nos esprits, il ajoutait magnifiquement : "C'est avec cette ignorance, propre à un être en route, que nous sommes le mieux unis à Dieu"³. Jean de la Croix, plus tard, en un siècle qui déchirait les horizons et découvrirait le Nouveau Monde, parlait aussi de "nuit obscure" et jalonnait le chemin vers Dieu d'un mot abrégé : "Nada... Rien."

Je n'ai retenu que quatre jalons sur un long sentier. Il aurait fallu évoquer beaucoup de rencontres, d'événements extérieurs ou intimes, de lectures, et l'incessante recherche de Jésus, poursuivie depuis plus de cinquante ans... Est-ce la fréquentation de Jésus qui m'a rendu hérétique ?

Ce soir, comme chaque jour, je serai heureux de célébrer la messe avec quelques chrétiens. Dimanche, je rejoindrai avec joie le curé de mon village et l'assemblée paroissiale, dans l'église où j'ai

été baptisé. L'hérétique n'est pas schismatique.

Suis-je devenu libre ? La liberté n'est jamais un acquis, elle est toujours ouverte devant nous. La liberté de pensée est onéreuse : elle peut entraîner suspicion, mise à l'écart, jugements sévères autour de soi ; elle l'est aussi à l'intérieur de soi, car elle est arrachement, tâtonnements, solitude, insécurité. On n'a jamais fini de devenir libre, jusqu'à l'heure d'ouvrir des mains nues dans l'ultime accueil...

Gérard BESSIÈRE

Après avoir écrit cet article, j'ai lu des extraits de l'intervention du Cardinal Martini, au Synode des évêques d'Europe, à Rome, le 7 octobre 1999. Il exprime trois "rêves". Voici le troisième : Répéter de temps en temps, au cours du siècle qui s'ouvre, une expérience de rencontre universelle entre les évêques qui permette de défaire certains des nœuds disciplinaires et doctrinaux qui réapparaissent périodiquement comme des points chauds sur le chemin des églises européennes, et pas seulement européennes".

Des "nœuds disciplinaires et doctrinaux" ? Qui sait, peut-être ne suis-je pas aussi hérétique que je le pense ? ou peut-être ne le suis-je qu'en rapport avec une orthodoxie d'aujourd'hui qui pourrait bien être réinterprétée demain, quand on prendra en compte, en Europe et ailleurs, des contextes culturels différents et qu'on acceptera des expressions variées du christianisme ? Serais-je, en fin de compte, un "hérétique provisoire" ? Mais pour combien de... siècles ? G. B.

3 1 Sent. Dist. VIII, q 1 a.1, ad 4.

Chronique

KADOSH, UN FILM D'AMOS GITAI

Tous sont des perdants dans le dernier film d'Amos Gitai, "Kadosh". Deux hommes, prisonniers d'un rigorisme religieux, se détruisent lentement chacun à sa manière. Deux sœurs, leurs épouses, se voient victimes, à leur tour, de cette même tyrannie de l'esprit dont seule la mort ou l'exil pourrait constituer une délivrance.

Les événements du récit se passent à Jérusalem au cœur de l'enclave ultra-orthodoxe de *Mea Shearim*. Gitai monte en épingle, ce qui semble être une idéologie anti-judaïque, une interprétation radicale de la Torah et du Talmud qu'il attribue à des intégristes juifs. La lecture qu'il en fait montre bien comment peuvent se transformer en devoir des actes marqués par une profonde injustice : renvoi d'une femme stérile, mariage d'une fille contre son gré...

Ce sont des cas extrêmes de la violence qu'engendre un sacré placé sous le signe d'un dogmatisme intransigeant. Transformé par de tels caricatures, le zèle du psalmiste pour la maison de Dieu (Ps 69,10) dévore tout ce qu'il a trouvé sur son chemin : Meïr, le juif qui prie et étudie les Écritures tout au long de la journée en compagnie d'autres hommes en noir, accepte sous la pression de son père rabbin de répudier sa femme bien-aimée. Rivka, son épouse sans enfant après 10 ans de mariage, vit sa déréliction comme un arrêt de mort.

Yossef qui ne sait prier qu'en hurlant son trouble intérieur, saute sur sa femme la nuit de noces d'une manière digne d'un animal affamé. Malka, son épouse par mariage forcé, se réfugie dans une insoumission permanente par laquelle toutes les racines seront rompues d'avec ses origines.

Voilà donc l'image forte et fort inquiétante qui émerge du film *Kadosh* : Hommes enfermés dans des certitudes religieuses qui frôlent l'absurde ; femmes résignées à la logique implacable d'un corps destiné à des maternités nombreuses, les habitants du quartier de *Mea Shearim* sont des naufragés au sein d'un peuple plus ou moins consentant devant leur sort.

La tolérance est toujours bien venue dans un monde pluraliste. Normalement on réserve un certain réflexe de respect envers ceux qui pratiquent scrupuleusement leurs obligations religieuses. De plus en plus sécularisés, les juifs sont sans doute réconfortés aujourd'hui de savoir qu'il existe quelque part dans le monde des confrères religieux qui se donnent à la parfaite observance de la Loi. On pense peut-être que la violence qui accompagne l'accomplissement des devoirs sacrés est le rançon à payer pour une fidélité aussi absolue.

Reste la question du titre du film. Il peut surprendre. La religion hébraïque connaît deux interprétations du sacré. L'une qui s'exprime par le mot "qodesh" et l'autre

par celui de "qadosh" ne coïncident pas tout à fait quant à leur sens. Le premier, qui évoque le culte, la séparation entre le profané et le sacré, s'accorde bien à la thèse du film selon laquelle la violence intégriste est cohérente avec la conception ultra-orthodoxe du sacré. Le deuxième mot, "qadosh" s'applique plus difficilement aux violences issues de l'extrême sacralisation du quotidien continuellement présenté dans le film, car il évoque plutôt le prophétisme non-religieux d'Israël. Il indique justement la protestation véhémement des prophètes contre toute forme d'injustice, contre toute situation où les petits et les démunis ont été

exploités et leurs droits balayés par les puissants.

Faut-il voir dans la descente en flèche d'un judaïsme, essentiellement cruel dans son intégrisme, une sorte de prophétisme dénonciateur non-avoué ? Si telle était l'idée du cinéaste, le caractère pamphlétaire de son film ne facilite pas cette interprétation du titre. La distinction entre le sacré du "qodesh" et le prophétisme du "qadosh" reste obscure. Elle était peut-être voulue – et peut-être pas sans raison.

Donna SINGLES

Comptes rendus

Joseph MOINGT, *Les trois visiteurs, Entretien sur la Trinité*, Propos recueillis par Marc Leboucher, Paris, DDB, 1991, 109 pages.

Joseph Moingt nous offre sous forme d'entretiens une présentation claire, rigoureuse, spirituelle du mystère de Dieu dans sa manifestation trinitaire. Il sait remarquablement, pour des non-spécialistes, situer les enjeux. Il montre que l'affirmation d'un Dieu tripersonnel, Père, Fils et Esprit, est l'expression de ce qui est symbolisé dans le baptême ; il rapporte les développements postérieurs à leur racine néo-testamentaire ; il propose des remarques judicieuses sur l'interreligieux, refusant à juste raison la dérive vers un consensus minimal, occultant les divergences radicales, notamment sur l'originalité du Dieu chrétien.

J'émettrai une seule réserve, et encore avec prudence : peut-être Joseph Moingt accorde-t-il un trop grand privilège à l'axiome de Karl Rahner, la Trinité économique est la Trinité immanente et vice-versa. Je plaiderai pour un certain écart entre l'un et l'autre éléments de l'axiome, lui conférant un sens plus relatif. Mais peu important ces nuances, le livre est tonique et profond : on ne saurait trop en recommander une lecture attentive et méditative.

Christian DUQUOC

Edouard BONÉ, *Dieu hypothèse inutile ?*, Bruxelles, Racine, 1999, 181 pages.

L'auteur, après une présentation pédagogique de la question qui mobilise le débat entre science et foi depuis plusieurs siècles, étudie deux cas : celui de l'origine de l'homme et celui des performances biotechniques.

Dans le premier cas l'auteur expose avec clarté les théories de l'évolution et montre qu'elles ne détruisent pas l'affirmation du Dieu Créateur. Dans le deuxième cas, l'auteur manifeste une certaine réserve à l'égard du principe que "tout ce qui est techniquement possible doit être fait". Il pense que la régulation éthique est nécessaire. Elle n'est pas sans lien avec la foi en Dieu, même si ce lien demeure fluide : elle pousse l'homme à la responsabilité sans lui signifier de solution. Dieu est ainsi restitué à sa transcendance, son action n'étant aucunement de concurrence. Bref, un livre clair, ouvert et pédagogique.

Christian DUQUOC

Commission internationale de théologie, *Dieu, la Bonne Nouvelle*, Paris, Cerf, 1999, 123 pages.

Contrairement aux productions antérieures de cette commission, il nous est proposé une série d'articles, et non un texte unifié. Le présentateur s'en excuse. Je

soupçonne que les théologiens sollicités avaient des options trop différentes pour établir un accord sur un seul texte. Le résultat est médiocre. Seul l'article d'Adolphe Gesché, "Dieu ou l'altérité fondatrice", échappe à un classicisme désuet. Il est regrettable que sur un sujet aussi actuel et aussi sensible, la commission se soit cru obligée de publier ce qui est à peine une ébauche. Il aurait été plus honnête de remettre en chantier le travail.

Christian DUQUOC

Joseph RATZINGER, *L'unique alliance de Dieu et le pluralisme des religions*, Saint Maur, Parole et silence, 1999, 105 pages.

Le texte proposé rassemble deux conférences et une homélie. La première contribution est précieuse : elle traite d'un sujet délicat, la relation entre Israël, l'Église et le monde. Le Cardinal, dans une grande ouverture d'esprit, reprend des données classiques. Il reconnaît que, pour l'instant, il n'existe pas de solution à la brisure qui s'est opérée à l'origine du christianisme. Dans un passage émouvant, évoquant son enfance sous le nazisme, il affirme qu'alors il ne comprenait pas ce mépris manifesté par les autorités contre les juifs. Cette expérience douloureuse explique l'attention théologique du Cardinal à ce problème.

Le texte de l'homélie est d'une belle venue spirituelle. Il demande méditation et non commentaire.

La conférence sur le dialogue interreligieux est remarquable. Sans renier la vérité de la foi chrétienne l'auteur reconnaît la valeur d'autres expériences religieuses qui peuvent nous conduire à une plus ferme attention à notre propre vérité et à user d'une critique sévère, à partir de la foi

purifiée, de nos formes religieuses. Le Cardinal, avec juste raison, milite pour un dialogue où nul ne met entre parenthèses, ses convictions et son sens de la vérité, il refuse une attitude purement pragmatique.

Christian DUQUOC

Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne des pluralismes religieux*, Paris, Cerf, 1999, 655 pages.

Livre considérable et problématique, quelque peu décevant.

Livre considérable : l'auteur propose un travail de 590 pages (les pages restantes sont occupées par la bibliographie et les index). La première partie historique porte sur l'Écriture, les Pères de l'Église, les positions magistérielles, les diverses interprétations théologiques contemporaines du lien entre la foi chrétienne et les autres religions. La seconde partie est une synthèse personnelle.

La documentation est remarquable. Heureusement, l'auteur, à chaque chapitre, nous prévient que son investigation ne sera pas exhaustive. La manipulation d'un matériau si multiple ne va pas sans aléas : les répétitions sont nombreuses ; plusieurs résumés des mêmes auteurs sont repris ; les mêmes questions reviennent de multiples fois. Ce procédé rédactionnel lasse le lecteur : il porte tort à la qualité du travail. Le sentiment de déjà lu est renforcé par la suite. Après le parcours ascétique des 306 pages historiques, on s'attend à une grande alacrité de la synthèse. Il n'en est rien : J. Dupuis reprend des thèmes déjà largement explorés dans la partie historique. Une réécriture sobre eût favorisé une meilleure intelligence du livre et des problèmes délicats qu'il soulève.

Livre problématique : la thèse de l'auteur est pourtant relativement simple. Une théologie chrétienne du pluralisme religieux n'a pas pour but de traiter du salut individuel des non-chrétiens. Cette question est positivement résolue (Cf. le chapitre sur l'adage "hors de l'Église, point de salut"). Elle a pour fin de mettre en lumière que les traditions religieuses non-chrétiennes sont des voies du salut. Non certes au même titre que l'Église du Christ. Mais à un titre réel qui tient au fait que le centre définissant le plan de Dieu pour l'humanité n'est ni l'Église, ni Jésus, mais le Règne de Dieu. Ce dernier, même si l'Église en est le sacrement et le Christ le médiateur universel, n'est pas dépendant de la particularité historique de Jésus ; il existe comme finalité, il opère dans les traditions non-chrétiennes, sous la mouvance cachée mais réelle du Verbe et de l'Esprit.

Le Royaume de Dieu n'est pas l'accomplissement de l'Église, il est la réalisation de l'œuvre multiforme du Verbe, de l'Esprit, du Ressuscité. Aussi la mission est-elle davantage dialogue qu'annonce puisque chaque tradition, marchant selon son rythme vers le Royaume, se réfère à une unité prédonnée, la Création, et espérée, l'Eschaton. Bref, de même que les confessions chrétiennes peuvent dialoguer en raison de leur foi commune au Christ, de même les différentes traditions religieuses peuvent-elles le faire, sans arrière-pensée d'impérialisme, en raison de leur unité profonde mais non encore perceptible dans leur marche vers l'unique Règne de Dieu.

La pensée est généreuse, elle reste problématique. Car une question demeure non posée : quelle pertinence reconnaître à un plan de Dieu aussi empiriquement disséminé et visant une même finalité ? Que peut signifier la singularité de

l'incarnation du Verbe dans cette efflorescence plurielle des accès sociaux et religieux légitimes et efficaces au Règne dernier ? Je demeure d'autant plus perplexe que l'ouvrage s'appuie davantage sur des *a priori* que sur des analyses circonstanciées des traditions non chrétiennes. De plus, n'est-ce pas faire preuve d'impérialisme que de connaître la finalité que les religions ignorent : le Royaume de Dieu ?

L'étude honnête de l'Écriture, dans la première partie, malgré une certaine sollicitation dans le sens de la thèse de l'auteur, montre peut-être que, comme pour la Parousie, la Bible n'a rien voulu nous révéler sur le rapport des traditions non-chrétiennes au dessein ultime de Dieu. Les théologies de l'histoire ont montré leur vanité dans l'intelligence du cours réel des événements. Il se pourrait que vouloir aller au-delà d'un dialogue amical pour dévoiler le sens inifiant des différences empiriquement indépassables risque ou bien de tomber dans le concordisme ou bien de s'adonner à une domination. Il serait sain, me semble-t-il, que les chrétiens acceptent de ne pas savoir ce dont l'Écriture n'a pas jugé bon de les informer. Et peut-être aussi serait-il bon que le tragique de la Croix, omis dans le livre, soit pris en compte pour une évaluation plus rigoureuse du pluralisme religieux.

Christian DUQUOC

Gustave THILS, *La communauté ecclésiale. Son statut et sa vie*, Louvain-la-Neuve, 1995, 48 pages.

La brochure du professeur de Louvain est brève ; elle est de valeur. Elle rassemble sur le sujet de nombreux textes officiels dont l'ouverture institutionnelle ne peut que frapper le lecteur : elle donne une vision

moins manichéenne des relations entre le peuple chrétien et ses ministres. Pour ceux qui s'intéressent à la place des laïcs dans l'Église, cette brochure rendra d'immenses services en faisant mieux connaître le droit ecclésial, l'orientation pastorale officielle et le refus de faire des clercs une classe supérieure.

Christian DUQUOC

David TRACY, *Pluralité et ambiguïtés, herméneutique, religion, espérance*, Paris, Cerf, 1999. 195 pages.

Je suis perplexe sur le sens de l'ouvrage de David Tracy, publié aux U.S.A. en 1987. Les thèses ici défendues ne sont pas étrangères à la date de production. Les références bibliographiques et même idéologiques en sont fortement marquées. L'érudition de l'auteur est impressionnante : elle paraît disproportionnée au mouvement du livre qui vise à établir la conversation comme modèle d'interprétation. La conversation présuppose que les interlocuteurs prennent au sérieux leurs points de vue différentiels, c'est-à-dire qu'ils acceptent de rompre avec la tyrannie du même, horizon de tous les dogmatismes et conservatismes.

David Tracy déduit de ce modèle que l'argumentation, au sens de J. Habermas, ne saurait épuiser le sens de la conversation, car, espérant établir un consensus, elle travaille frauduleusement pour le même. L'analyse du langage incite à s'orienter vers une pluralité que rien ne peut unifier ; le regard porté sur l'histoire ouvre à une identique perspective, incluant toutefois une dimension inquiétante, celle de l'ambiguïté. Quant au dialogue interreligieux, il révèle à l'extrême ce qui gît dans la conversation bien menée : la pluralité, la complémentarité parfois, souvent la contradiction des diverses

interprétations. Les chemins qui mènent à Dieu n'échappent pas à cette situation.

Certes, des points de repères émergent dans cet océan infini d'incertitudes : littérairement, les grands classiques auxquels il faut sans cesse s'affronter ; politiquement, les opprimés qui appellent qu'une doctrine ou une pratique ne libèrent ou n'émancipent pas s'enferment dans le même.

David Tracy a tellement horreur du même qu'il exonère les théologiens de se rapporter aux textes bibliques à partir de leur foi. "La croyance, écrit-il, partagée par un grand nombre de théologiens selon laquelle sans la foi ... on ne peut être un théologien reste aussi peu convaincante d'un point de vue herméneutique que d'un point de vue théologique (la foi est comprise correctement comme don, la théologie comme tâche). L'idée analogue selon laquelle croyance et foi n'autorisent ni théologie critique ni recherche scientifique est également peu convaincante".

Cette solidarité dans le même intérêt d'attitudes contradictoires pour la lecture rigoureuse des textes bibliques témoigne davantage de l'allergie à l'enfermement éprouvée par l'auteur que de l'élaboration d'une véritable position critique.

La même allergie s'annonce dans la réserve que, malgré sa sympathie, David Tracy affecte à l'égard des théologies de la libération. Il juge ambigu de revendiquer pour les pauvres le "privilege herméneutique". Il refuse "que les lectures bibliques des pauvres aient seules le droit d'être entendues (cette prétention est plus appropriée à la révolution culturelle de Mao qu'à une conversation et à un antagonisme théologiques délivrés de toute idéologie, sérieux, libre, et menés en commun)"

(p. 172, note 1). N'est-ce pas là retomber dans le débat idéal imaginé par J. Habermas et critiqué au chapitre II ?

Peut-être le résumé que l'auteur donne de sa pensée au terme de son livre éclairera-t-il le lecteur sur son entreprise si difficilement cernable : "La solidarité doit être à la vie d'action ce que la conversation est à la vie de compréhension. Conversation et solidarité sont l'une et l'autre fondées, comme la raison elle-même, sur des espoirs réels : l'espoir d'être libéré de la loi du même, et l'espoir de quelque lumière et émancipation ... Ma principale préoccupation dans ce récit a été de décrire... une espérance inspirée par le conflit des interprétations de l'interprétation elle-même. Cette espérance, c'est que tous ceux qui interprètent notre situation et tous ceux qui sont conscients de notre besoin de solidarité pourront continuer à se risquer à interpréter tous les classiques et toutes les traditions. C'est dans cette effort d'interprétation que consistent et la résistance (au *statu quo*) et l'espérance" (p. 185).

Christian DUQUOC

Jean-Pierre MANIGNE, *Lazare dehors ! Propos sur la résurrection de la chair*, Paris, DDB, 1998, 131 pages.

Jean-Pierre Manigne relit d'une façon poétique et croyante le texte johannique sur la résurrection de Lazare. Il ne se contente pas de constater qu'entre cet épisode miraculeux, provisoire, et l'annonce de la Résurrection de Jésus, il existe un abîme ; Lazare revenant à l'empirique et Jésus entrant dans le Règne de Dieu. Il discerne dans le texte johannique une approche de la mort dans sa toute puissance tragique et dans son caractère illusoire : Lazare dort. Jésus l'éveille, et en l'éveillant lui donne de voir

le monde et l'homme autrement. Sa résurrection n'est pas qu'un retour à la vie quotidienne, répétitive, elle est l'anticipation d'une possibilité qui se soutient de la seule foi.

Le livre est de belle facture littéraire. Original dans sa conception, il renouvelle le genre "méditation" sur la cruelle mort en annonçant la beauté de l'espérance. Par sa rupture avec toute forme de naïveté, cet ouvrage est une force pour celui qu'étreint le doute.

Christian DUQUOC

Daniel MARGUERAT, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Poliez-le-Grand, Ed. du Moulin (Diffusion sauf Suisse : Desclée de Brouwer), 1999, 112 p.

Un excellent petit livre, alliant la compétence scientifique d'un nom reconnu et la passion chaleureuse d'un "ami" de Paul qui entend à la fois présenter l'Apôtre et prendre sa défense contre les malentendus et incompréhensions grevant sa mémoire.

Le livre s'ouvre par une mise au point sur ce que nous pouvons savoir de la vie et de la personnalité de Saul de Tarse, juif "citoyen du monde". Nos sources sont vite inventoriées : d'une part, les lettres pauliniennes (en triant ce que l'apôtre a dicté et ce qui est à peu près certainement dû à la plume de disciples : on retient sept lettres attribuables "sans hésitation" et d'autre part, *les Actes des Apôtres*, source incontournable à n'utiliser qu'avec prudence (pp. 9-10). Bon portrait de Paul, "hommes de deux mondes" et pharisien, "un de ces admirables scrupuleux" avant d'être retourné par le Christ (pp. 12-18) ; l'essentiel est dit, avec à la fois précision et finesse.

Le meilleur de ce très bon livre, à mon avis, se trouve au 2^e chapitre, présentant à la fois ce que l'on a coutume de désigner comme la doctrine de Paul et son itinéraire personnel ; à la fois : car l'une est inséparable de l'autre, et c'est bien ce qui donne tant de force à cet enseignement/témoignage. Ces pages (23-41) sont tout à fait remarquables : dominer si élégamment un tel sujet en un exposé bref et aisé à lire, tous ceux qui ont un tant soit peu fréquenté les Épîtres apprécieront la performance ! Il faut rapprocher de ce passage le chapitre 5 ; si le précédent traitait de la "justification par la foi", celui-ci explique que n'avoir rien à faire pour "mériter" la foi ne dispense aucunement de la vie nouvelle qu'implique justement cette foi (problème de l'éthique chrétienne) ; l'ensemble est d'un remarquable équilibre, il est 'juste' (pp. 76-81).

On admirera non moins le chapitre consacré au "mystère" d'Israël : ch. 4, "Israël et son destin". Ce qui donne occasion à D. Marguerat de laver Paul de la tare d'anti-sémitisme, même si nombre de ses épigones chrétiens ont cru pouvoir, en cela, se couvrir de son autorité.

Ainsi commence-t-on à rompre des lances contre ceux qui calomnient Paul. À juste raison en ce qui concerne l'anti-sémitisme ; en ce qui a trait aux deux autres chefs d'accusation (les femmes : ch. 3 tout entier ; l'esclavage, pp. 82-85), les griefs faits à Paul méconnaissent largement la différence des époques et des mentalités, jugeant ce qui s'est passé il y a 2000 ans comme si c'était aujourd'hui ; l'auteur a mille fois raison de dénoncer cette erreur de jugement si commune. De là à parler de Paul comme d'un progressiste en cette affaire, — j'hésiterais quelque peu : je signerais des deux mains la page 54,

moins sûrement les deux suivantes. Mais ce n'est là que nuances et bémols.

Il fallait enfin en venir à l'inévitable : "Paul et Jésus" (ch. 6), ou : qui est le — vrai — fondateur du christianisme ? À titre de réaction personnelle, je serais tenté de répondre à cette question par une citation de Paul lui-même : "Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ?" (1 Co 1,13).

Boutade, dira-t-on ! Un peu plus que cela, ce me semble. Mais, quitte à délaisser un peu l'objet propre de cette recension, je voudrais faire état d'un doute qui me vient à voir comment on aborde cette fameuse question : Paul, ou Jésus ?

D'une part, la recherche actuelle souligne volontiers la grande diversité des communautés primitives, au point qu'on préférerait parler "des" christianismes primitifs, plutôt que "du" premier christianisme. L'exploitation neuve de sources longtemps inconnues ou simplement négligées (en gros, les dits "apocryphes") serait pour une large part à l'origine de cette nouvelle façon de voir les choses.

Mais d'autre part, cet accès à des matériaux inédits renforce le sentiment des lacunes qui grèvent notre connaissance de ces débuts. Je me souviens avoir lu, à ce sujet, l'expression de "ruines" sous la plume de Käsemann, pour donner une idée de l'état de ce que nous pouvons savoir — on se trouve devant "un champ de ruines". Cela souligne l'inconsciente désinvolture avec laquelle on a reconstitué (on reconstitue...) ce passé, sur la base des seuls documents habituellement accessibles, soit ce qu'on trouve dans le Nouveau Testament, Paul notamment. Il est évident que l'historien ne peut travailler en utilisant des documents perdus ! Mais

de savoir qu'ils ont existé, de se rendre compte des ombres qui entachent, et entacheront peut-être toujours notre connaissance de ces origines, cela ne devrait-il pas inciter à plus de réserve dans les reconstructions proposées ? Et pour en revenir à Paul, beaucoup d'autres missionnaires et évangélistes des premières heures, qui ne nous ont pas laissé de traces discernables, n'ont-ils pas eu en fait une influence aussi sensible que lui-même si on n'en a aucune mémoire claire ?

_Mais revenons-en à Paul tel qu'en sa conclusion D. Marguerat l'évoque "aux prises avec Dieu". Judicieusement, il souligne combien, dans la pensée paulinienne, "un christianisme en mal d'identité (y) trouvera... de quoi se refaire une santé" (p. 103). Et à qui désire s'initier à l'enseignement de l'Apôtre, on ne peut désigner meilleur guide que cet excellent petit ouvrage.

fr. Bruno CARRA de VAUX

Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre, la loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, 255 pages.

Paul Beauchamp nous offre un beau livre, parfois subtil, toujours profond, portant le lecteur à la conversion spirituelle. Son approche du Décalogue, dans la première partie, est originale, notamment dans les chapitres qui concernent l'image de Dieu, la sainteté du corps, la fraternité et la filiation.

Quant à la deuxième partie consacrée à Jésus, elle est non moins remarquable, notamment dans le chapitre sur le caractère praticable ou non de l'interprétation du Décalogue dans le chapitre 5 de Saint Matthieu. Par contre, le chapitre consacré au sabbat est fort compliqué

pour dire une chose simple : la jubilation de la vie.

La troisième partie est une étude sur Paul : elle est plus classique. La conclusion sur l'Unique, posant un lien entre le caractère incomparable de Dieu et la singularité incomparable de la Croix est pleine de sens.

Cet ouvrage peut beaucoup apporter à ceux qui ont charge de catéchèse.

Christian DUQUOC

Thomas RÖMER, *Les chemins de la Sagesse, Proverbes, Job et Qohélet*, Paris, DDB 1999, Ed. du Moulin.

Ce petit livre est remarquable de clarté, autant que d'érudition. Il est regrettable que, pour des raisons confessionnelles, l'auteur n'ait pas pris en compte le Siracide et le livre de la Sagesse. Leur étude aurait conforté ses options sur l'universalisme de la sagesse, une tentative pour s'affranchir du caractère trop unilatéral du lien entre le Dieu de Moïse et l'histoire. La sagesse renvoie à un Dieu Créateur, signifié dans le profane, elle s'écarte de la passion et de la violence qu'implique toute prise de partie dans l'histoire. La thèse mériterait d'être discutée, car poussée à son terme logique, elle signifierait que la religion propre à Israël est trop singulière pour être universelle, ou que, si elle désire s'affirmer au service de tous, elle doit passer par la médiation de la religion naturelle. Cet ouvrage bref soulève de redoutables questions théologiques : elles n'ont cessé d'être débattues aux XVIII^e et XIX^e siècles.

Christian DUQUOC

Denis MÜLLER, *La morale*, Paris, Cerf - Labor et Fides, 1999, 90 pages.

L'ouvrage de Denis Müller a un mérite indéniable : il présente en quelques pages claires et sobres l'histoire et les enjeux de la morale protestante. L'auteur fonde l'originalité de Luther sur le principe de la justification par la foi. Ce principe soutient la revendication de la liberté évangélique qui, sous de multiples métamorphoses, eut un effet considérable dans l'idéologie libérale et démocratique européenne. Toutefois l'auteur ne cache pas que Luther défendit sur les relations entre la communauté chrétienne et l'État une position conservatrice que Melancton accentua. Calvin paraît moins prisonnier de cet archaïsme politique en raison des rôles qu'il reconnaît à la loi.

Ce n'est cependant qu'à partir des XVII^e et XIX^e siècles que se manifestèrent les tendances majeures de la morale protestante : une forte autonomie de l'éthique, un privilège incontestable accordé à la liberté et à la conscience individuelles, la sous-estimation des contenus objectifs dont la loi est un support. D. Müller perçoit dans cette orientation la cause d'un écart allant s'approfondissant avec la morale catholique, rivée aux dogmes et aux contenus objectifs. Les dissentiments sur les questions épineuses (avortement, euthanasie, etc.) s'expliquent par des intérêts religieux plus que différents. L'œcuménisme n'a jusqu'à présent nullement aidé à surmonter ces dissensions éthiques.

Le lecteur catholique ne manquera pas d'être quelque peu surpris de la caricature que l'auteur esquisse de la morale de son église. Celle-ci, ayant surestimé la loi au point de défendre le légalisme le plus étroit, pense-t-il, s'est trompée sur le sens de

la modernité. Ce jugement sévère n'est pas entièrement infondé, mais D. Müller sous-estime les enjeux d'une morale qui ne se résigne pas à écarter le sens provocateur et peut-être subversif des contenus objectifs. Une liberté qui dénie peu à peu toute valeur aux contenus peut s'aveugler sur son véritable sens. De grands théologiens protestants ne se le dissimulent pas.

Les catégories de progressisme ou de conservatisme sont inadéquates à l'étude sérieuse des phénomènes sociaux et moraux. Une trop grande certitude d'être dans le vrai, parce qu'appartenant au courant dit auto-critique de la Réforme, peut devenir un obstacle à mesurer l'ambiguïté de la modernité et à accepter la force subversive de la Parole dont l'Écriture, proclamée dans la communauté chrétienne, demeure le témoin premier. Les sélections hâtives risquent d'être le reflet de passions ou d'intérêts inconscients. En révélant des tendances trop ignorées de la courtoisie ordinaire, ce livre rend un grand service au dialogue interconfessionnel.

Christian DUQUOC

François CHIRPAZ, *Raison et déraison de l'utopie*, Paris, L'Harmattan, 1999, 240 pages.

L'ouvrage de François Chirpaz est polémique : il critique le réalisme politique qui s'appuie sur Machiavel. Ce dernier a écarté du gouvernement des hommes l'éthique et le rêve pour asseoir le pouvoir et la puissance. L'utopie de Thomas More a une tout autre ambition : établir la justice et la fraternité par un pari sur la force de la raison. Machiavel accepte les hommes tels qu'ils sont : passionnés et violents. Th. More les incite à être ce qu'ils doivent être. Son utopie transcrit dans la vie de

la cité ce devoir être : l'autre n'est plus un ennemi, il est mon semblable et mon frère. Th. More précise que ce passage de la passion à la raison ne peut s'opérer que par l'abandon de la propriété privée, source de toutes les violences. Fr. Chirpaz juge que cette option est le point aveugle des utopies : la violence a des racines plus profondes que l'accaparement des biens, la raison n'est pas exempte d'un désir de puissance qui mène aux excès. On le constate par la suite : dès que l'utopie peut devenir réalité sociale (Révolution française, communisme stalinien, maoïsme), la raison visant à établir un ordre fraternel dans le monde s'avoue contrainte d'user de violences tant les hommes sont

naturellement peu raisonnables. Les dérives deviennent tragiques. Il faut donc que le rêve demeure rêve, aiguillon de l'agir. S'il devient réalité, il rend l'humanité aveugle sur elle-même et son destin.

La thèse de l'auteur est bien argumentée, elle paraît juste parce vérifiée par les folies utopiques qui ont marqué ce siècle finissant. Elle est susceptible d'intégrer d'une façon équilibrée l'éthique à la politique. Le rêve non réalisable garde du cynisme de la *Realpolitik* et des aberrations de l'utopie administrative. On ne peut que recommander la lecture d'un ouvrage où se marient sans naïveté le rêve et la raison.

Christian DUQUOC

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2000

Nom

Rue

Code postal Ville

Pays Votre numéro d'abonné(e)

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 40 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2000 vous donne droit aux n^{os} 245-248.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

(20041-01007-0303878A038-43)

Directeur de la publication : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 9999 - 1^{er} trimestre 2000 - Commission paritaire : N° 0904 G 50845

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102	190	Églises et État dans la société laïque
Le refus du passé ?	108	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
Théologie noire de la libération	120	194	La différence des sexes
La montée du fascisme	121	198	Bible et psychanalyse
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	199	La parole dans les églises
Le travail	124	204	La mort et les vivants
Le mouvement charismatique	125	205	La mission
Familles	126	206	Fidélité et divorce
Médecine et société	127	207	Contemplation
Intérêts humains et images de Dieu	128	208	1492 : l'invention des Amériques
Propriétés et biens d'Église	129	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Démocraties chrétiennes	132	210	Jésus : l'énigme de son humanité
La Justice	135	211	Pudeur et secret
La décision morale	136	212	Le diable sur mesure
Universalité de l'Église	137	213	Sagesses humaines, divine folie
Charité et pouvoir	142	214	Écologie et création
François d'Assise	143	215	Christianisme et perversions
Présence de l'Ancien Testament	144	216	Catéchisme de l'Église Catholique
Redire la foi	145	217	L'Épître aux Hébreux
Le sacrifice	146	218	Du mensonge
Le spirituel autrement	148	219	L'espérance
Le christianisme dans la modernité	150	220	Le travail entre sens et non-sens
Les Actes des Apôtres	153	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Défis athées	156	222	Christianisme et religions
Au regard des enfants	157	223	La solitude : de la nuit obscure
Théologies d'Afrique noire	159	224	La non-ordination des femmes
Écriture apocalyptique	160	225	Le corps et le don
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	226	La violence et Dieu
Le Conseil œcuménique des Églises	162	227	L'Apocalypse : le livre du désir
Jérémie, la passion du prophète	165	228	La société sans projet ou l'exil du sens
Destin du corps, histoire de salut	166	229	Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Église
Le devenir des ministères	167	230	Le rire : thérapie du fanatisme
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Catéchèse : la pierre de touche	169	232	Mutation de la jeunesse étudiante
Paroles d'Église et réalités économiques	170	233	L'enfer : un destin impensable
Le Saint-Esprit libérateur	173	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
Les couples face au mariage	174	235	Justice et pouvoir judiciaire
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	236	Paranormal, la religiosité sauvage
La dimension spirituelle	176	237	Moïse, le prophète de Dieu
Aux portes de l'Église, les pauvres	177	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
La royauté dans la Bible	178	239	Le Paradis, l'excès promis
La question de l'Au-delà	179	240	La prière
Fonction d'un magistère dans l'Église	180	241	La filiation
Le racisme, une hérésie	181	242	Paul et Israël
Laïcs en Église	182	243	Le désir de mémoire
Aujourd'hui, l'individualisme	184	244	Habiter
Le courant fondamentaliste chrétien	186	245	Trinité et divin cosmique
Procréation et acte créateur	187		
La longue marche des Patriarches	188		
Marie, mère de Jésus Christ	189		

VENTE AU NUMÉRO 2000

	simple	ordinaire	soutien
France	65 F	240 F	300 F
Etranger	75 F	280 F	350 F

ABONNEMENTS 2000

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **40 F** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

245

*«Je suis l'origine mais aussi
la dissolution de l'univers tout entier»*

Bhagavad Gitâ (VII,6)

Lumière ~~et~~ Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 04 78 42 66 83
Fax 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
Site web : <http://assoc.wanadoo.fr/lumvie>

**paraît
quatre fois par an
France 65 F
Etranger 75 F**