

D S l S
u N u O E O
O S u l
u V i
E l

E
a
u



Carême 2013

Sénevé

Journal des aumôneries de l'ENS
et de l'Ecole des Chartes

Sénevé est le journal de l'aumônerie
de l'Ecole normale supérieure et de l'Ecole des Chartes

« Le Royaume des cieux est semblable à un grain de Sénevé qu'un homme a pris et a semé dans son champ. C'est bien la plus petite de toutes les graines, mais, quand il a poussé, c'est la plus grande de toutes les plantes potagères, qui devient un même un arbre, au point que les oiseaux du ciel viennent s'abriter dans ses branches »

Mt 13 31-32

Sénevé

***Du nouveau sous le
soleil !***

Pâques 2013

Rédactrice en chef : Pauline Henriot

Editorial

« Rien de nouveau sous le soleil ! S'il est une chose dont on puisse dire « voyez ! c'est nouveau cela ! ». Cela existe depuis déjà depuis les siècles qui nous ont précédés ».

L'Ecclésiaste n'est pas de ceux qui s'émerveillent devant le progrès, et il n'est pas certain que la pomme qui orne notre Sénevé aurait suffi à faire de lui un enthousiaste des nouvelles technologies. Il n'est d'ailleurs sans doute pas le seul. Nous pouvons bien être favorables au développement, à la modernité et au progrès. Mais qu'est-ce qui étanchera notre soif de nouveau : remplacer son ordinateur par une tablette ? écrire en 144 caractères ? Toutes ces innovations technologiques ne sont-elles pas des illusions superficielles, face à une profonde permanence de l'homme ? De Qohelet à La Bruyère, les défenseurs de l'éternel retour ne manquent pas.

Alors, nous faut-il adhérer au constat désabusé de l'Ecclésiaste ? Non, car quand il écrivait, celui-ci ignorait qu'allait advenir, quelques siècles plus tard, une complète nouveauté, qui allait transformer l'humanité : le Christ, qui nous sauve par sa mort, et nous ouvre les voies menant au Père. Aujourd'hui encore, pour un chrétien, chercher le nouveau, c'est se demander comment le Christ nous renouvelle, depuis son incarnation jusqu'à la fin des temps.

Mais cette nouveauté fondamentale n'en a pas moins aujourd'hui près de 2000. Comment alors faire résonner cette bonne nouvelle, à la fois si neuve et si ancienne, dans un monde qui, n'en déplaît à Qohelet, n'est plus ce qu'il était. Transmission, tradition, traduction, trahison : comment l'Eglise peut-elle faire le pont entre les époques, offrir une continuité depuis le Christ, et en même temps une présence dans le monde contemporain ? Alors que nous venons de fêter les 50 ans de Vatican II, cette question est d'une actualité particulière.

Alors, le changement, c'est maintenant ? En tout cas, le monde n'a guère respecté le vieux Qohelet et son « nihil novi sub sole ». Progrès technique, nouvelles idées philosophiques ou simplement rencontre avec d'autres cultures nous amènent aussi à changer et à progresser. Reste à faire bon usage de ces nouveautés

Bonne lecture

Pauline Henriot

Sommaire

Le temps : retours et détours	p. 4
L'Ecclésiaste, ou l'exorcisme des séductions de la Terre	p. 5
Les caractères de La Bruyère, ou l'art nouveau de dire « <i>Nihil novi sub sole</i> »... ..	p. 9
La fin des temps	p. 17
Le Christ : toujours nouveau	p. 24
Voici que je fais toutes choses nouvelles	p. 25
Ce que le Christ apporte de nouveau dans nos vies	p. 30
Eglise : tradition et modernité	p. 33
Tradition et progrès doctrinal dans l'Eglise	p. 34
Que voudriez-vous voir changer dans l'Eglise ?	p. 40
Jésus modèle de la tradition restaurée	p. 45
Vatican II	p. 50
Modernité, progrès, et autres nouveautés du même genre	p. 54
L'Affaire Galilée	p. 55
L'Eglise et le postmodernisme : du nouveau sous le soleil	p. 65
Sous le soleil de Californie	p. 71
Talassades	p. 76

LE TEMPS, RETOURS ET DETOURS

L'Ecclésiaste, ou l'exorcisme des séductions de la terre

Roch Lescuyer

Le livre de l'Ecclésiaste est connu pour son apparent pessimisme désabusé. Nous allons tenter de comprendre ce pessimisme et de mettre en évidence le fait qu'il n'est pas une résignation, ni un découragement, mais une purification qui invite à se tourner vers Dieu. Le titre de cet article est tiré de la Bible Osty, et correspond bien à ce que l'on va tenter de mettre en lumière.

Vanité des vanités, dit Qohélet, vanité des vanités, tout est vanité. Quel profit trouve l'homme à toute la peine qu'il prend sous le soleil ? Un âge va, un âge vient, mais la terre tient toujours. Le soleil se lève, le soleil se couche, il se hâte vers son lieu et c'est là qu'il se lève. Le vent part au midi, tourne au nord, il tourne, tourne et va, et sur son parcours retourne le vent. Tous les fleuves coulent vers la mer et la mer n'est pas remplie. Vers l'endroit où coulent les fleuves, c'est par là qu'ils continueront de couler. Toute parole est lassante ! Personne ne peut dire que l'œil n'est pas rassasié de voir, et l'oreille saturée par ce qu'elle a entendu. Ce qui fut, cela sera, ce qui s'est fait se refera, et il n'y a rien de nouveau sous le soleil ! Qu'il y ait quelque chose dont on dise : Tiens, voilà du nouveau, cela fut dans les siècles qui nous ont précédés. Il n'y a pas de souvenir d'autrefois, et même pour ceux des temps futurs : il n'y aura d'eux aucun souvenir auprès de ceux qui les suivront. (1,2-11)

Les premières phrases du livre de l'Ecclésiaste plantent un tableau désenchanté. Le décor est triste, et la résignation semble s'en dégager.

Enquête

L'Ecclésiaste a adopté une méthode particulière : il a voulu voir par lui-même. Il a d'abord enquêté (*J'ai vu* – 1,14; 2,13;24, 3,10;22, etc.), il a voulu expérimenter (*Je me suis dit en moi-même : Viens donc que je te fasse éprouver...* – 2,1), il a ensuite médité (*J'ai trouvé* 7,27, *J'ai reconnu* 2,14 3,12;14 etc.) et enfin tombe le verdict : tout est vanité. Notons que ce verdict arrive à la fin de la démarche. L'Ecclésiaste a d'abord voulu observer et vivre la vie des hommes avant de conclure que tout est vanité.

Cette méthode met l'Ecclésiaste en porte-à-faux par rapport aux autres traditions sapientiales. Prenons un exemple. Concernant la justice rétributive, il dit : *Le sage a les yeux ouverts, mais l'insensé marche dans les ténèbres. Et je sais, moi aussi, qu'ils auront tous deux le même sort. (2,14)*. Par ailleurs, il rappelle : *Ne te hâte pas de t'irriter, car l'irritation habite au cœur des insensés. Ne dis pas : Comment se fait-il que le passé fut meilleur que le présent ? Car ce n'est pas la sagesse qui te fait poser cette question. La sagesse est bonne comme un héritage, elle profite à ceux qui voient le soleil (7,9-11)*

Contradictions du livre

Le livre de Qohélet regorge de contradictions. Les multiples aspects de la vie humaine – travail, pouvoir, argent, sagesse, bonheur, etc. – n'y sont pas traités de manière cohérente. Reprenons l'exemple de la sagesse : *La sagesse est bonne comme un héritage, elle profite à ceux qui voient le soleil. (7,11)* Ailleurs il dit : *J'ai mis tout mon cœur à rechercher et à explorer par la sagesse tout ce*

qui se fait sous le ciel. C'est une mauvaise besogne que Dieu a donnée aux enfants des hommes pour qu'ils s'y emploient. (1,13).

Prenons un autre exemple à propos du bonheur : *Et je fais l'éloge de la joie, car il n'y a de bonheur pour l'homme que dans le manger, le boire et le plaisir qu'il prend, c'est cela qui accompagne son travail aux jours de la vie que Dieu lui donne sous le soleil (8,15)* Ailleurs il dit : *Je me suis dit en moi-même : Viens donc que je te fasse éprouver la joie, fais connaissance du bonheur ! Eh bien, cela aussi est vanité (2,1)*

Contradictions de l'homme

Certains voient dans ces contradictions la preuve qu'il y a plusieurs rédacteurs du livre, postulant par là un principe de non-contradiction dans la pensée d'un auteur ne pouvant se contredire avec lui-même. D'autres voient dans ces contradictions un aspect essentiel du livre de l'Ecclésiaste, l'une des clefs pour en comprendre le sens – quels qu'en puissent être les rédacteurs.

De fait, les contradictions et le pessimisme de l'Ecclésiaste ne sont que le reflet de son observation des hommes et de sa méditation, de son *enquête* avons-nous dit plus haut. Plus que celles du livre, ces contradictions sont celles dans lesquelles l'homme se trouve. Par exemple, la recherche de la sagesse, une bonne chose donnée à l'homme, devient conflictuelle lorsqu'elle est donnée à l'homme marqué par le péché. Les contradictions du livre reflètent surtout celles dans lesquelles l'homme s'est enfermé depuis qu'il s'est coupé de Dieu.

Un premier signe en est que l'Ecclésiaste ne s'en prend pas à Dieu. « *Je sais que tout ce que Dieu fait sera pour toujours. A cela il n'y a rien à ajouter, de cela il n'y a rien à retrancher, et Dieu fait en sorte qu'on le craigne* » (3,14) Il dit lui-même que c'est du côté de l'homme que l'on doit trouver la source de la misère de l'homme. « *Voici ce que je trouve : Dieu a fait l'homme tout droit, et lui, cherche bien des calculs* » (7,29)

La buée, le souffle qui s'évapore

Tout est vanité. Penchons-nous sur le sens du mot vanité. Au sens figuré, le terme *hevel* signifie *vanité*. Littéralement, il signifie *buée, vapeur, éventuellement fumée, souffle léger* qui se dissipe. Ce n'est pas le néant. C'est ce qui s'évapore et dont il ne reste rien.

Dans Isaïe, Jérémie et les psaumes, le terme *hevel* désigne les idoles, que l'homme se façonne. L'idole est vaine, elle est étymologiquement vanité, buée qui s'évapore. « *Alors tout homme se tient stupide, sans comprendre, chaque orfèvre rougit de ses idoles, ce qu'il a coulé n'est que mensonge, en elles, pas de souffle ! Elles sont vanité, œuvre ridicule, au temps de leur châtement, elles disparaîtront* ». (Jr 10,14-15) La pratique idolâtrique est vouée à l'échec.

C'est aussi l'homme lui-même : *En Dieu mon abri, fiez-vous à lui, peuple, en tout temps, devant lui épanchez votre cœur, Dieu nous est un abri ! Un souffle seulement, les fils d'Adam, un mensonge, les fils d'homme, sur la balance s'ils montaient ensemble, ils seraient moins qu'un souffle.* (Ps 62,9-10) Dans Job, *hevel* qualifie ce qui est illusoire, éphémère, trompeur.

Ce à quoi l'homme s'attache sur la terre s'évapore comme la buée lorsqu'il se retrouve sous le regard de Dieu, là où apparaît la vérité des choses. Ce qui est sur la terre est don de Dieu. L'idolâtrie, c'est servir les dons de Dieu au lieu de servir Dieu. Certains commentateurs modernes aiment à placer cette citation de Bernanos en parallèle de l'Ecclésiaste : « *pour être prêt à espérer en ce qui ne trompe pas, il faut d'abord désespérer de tout ce qui trompe* ».

Caïn et Abel

Dans la Genèse, *hevel* – la buée – est Abel, le frère de Caïn – de *qahah*, les œuvres. Symboliquement, Abel est le souffle que l'on dissipe, Caïn est celui qui reste sur terre, grâce à tout ce qu'il a acquis. Ce sens de *qahah* apparaît dans l'Ecclésiaste : *J'ai acquis des esclaves et des servantes, j'ai eu des domestiques et des troupeaux, du gros et du petit bétail en abondance, plus que quiconque avant moi à Jérusalem. [...] Alors je réfléchis à toutes les œuvres de mes mains et à toute la peine que j'y avais prise : eh bien, tout est vanité et poursuite de vent, il n'y a pas de profit sous le soleil (2,7;11)*

Le serviteur inutile

Tout est vanité, et pourtant il faut le faire. *Je regarde la tâche que Dieu donne aux enfants des hommes: tout ce qu'il fait convient en son temps. (3,10-11), ou encore Si le fer est émoussé et qu'on n'en aiguisé pas la lame, il faut redoubler de forces, mais il y a profit à faire aboutir la sagesse. (10,10)*

Ce paradoxe est celui du serviteur inutile (Lc 17,10). Celui qui abandonne et attend que ça passe se fait vertement tancer par Jésus dans la parabole (Mt 24,26). A l'instar de Jésus, le livre de Qohélet ne dit pas à *quoi bon ?* Et tout comme Jésus, l'Ecclésiaste invite à revêtir le tablier du serviteur. Le service est inutile au sens où l'essentiel n'est pas là, il n'est pas dans les œuvres que l'on peut accomplir (2,11).

Sous le soleil

L'expression *sous le soleil* revient 26 fois dans le livre de Qohélet (1,3;9;14, 2,11;17-22, 3,16, etc.) Tout est vanité, en effet, mais *sous le soleil*. Cette expression semble indiquer en creux que le sens de la vie de l'homme n'est justement pas à trouver ici-bas. L'Ecclésiaste constate que l'homme n'est pas comblé par ce qui est dans le monde. Mettra-t-il sa finalité dans son travail, dans l'œuvre qu'il poursuit jusqu'à y laisser sa propre vie ? Cela est poursuite de vent. En négatif, l'Ecclésiaste montre que rien dans le monde ne convient vraiment à l'homme, et que sa finalité est sans doute à trouver ailleurs. Sans la finalité de l'homme, tout est *non-sens*. Un commentateur a justement traduit *tout est vanité* par *tout est non-sens*. Le pessimisme de l'œuvre est celui d'un monde sans Dieu.

La fête des tentes

La lecture du livre de Qohélet était l'une des lectures principales de la fête de *Soukkot*, la fête des tentes – littéralement la fête des cabanes. Cette fête est la fête de la dédicace du temple de Salomon et de l'autel. C'est la fête de l'alliance durant laquelle le peuple juif se souvient du temps où il vivait sous des tentes, dans le désert, lieu de dépouillement. C'est une semaine de joie pour le peuple, qui célèbre son alliance avec Dieu.

Il peut sembler curieux que la lecture liturgique de Qohélet puisse conduire à la joie manifestée lors de la fête des tentes, mais c'est ainsi que la tradition liturgique juive l'a interprétée.

Les frêles cabanes de la fête des tentes sont un symbole et un éloge de la fragilité vécue devant Dieu. Cette fragilité conduit à la joie de celui qui se laisse guider par Dieu, libéré des idoles qu'il s'était fabriqué à partir des dons mêmes de Dieu, exorcisé des séductions rencontrées sur la route.

« Souviens-toi de ton Créateur aux jours de ton adolescence, avant que viennent les jours mauvais et qu'arrivent les années dont tu diras : je ne les aime pas, avant que s'obscurcissent le soleil et la lumière, la lune et les étoiles, et que reviennent les nuages

après la pluie, au jour où tremblent les gardiens de la maison, où se courbent les hommes vigoureux, où les femmes, l'une après l'autre, cessent de moudre, où l'obscurité gagne celles qui regardent par la fenêtre, quand la porte est fermée sur la rue, quand tombe la voix du moulin, quand on se lève à la voix de l'oiseau, quand se taisent toutes les chansons, quand on redoute la montée et qu'on a des frayeurs en chemin, l'amandier est en fleur, et la sauterelle est pesante, et le châtre perd son goût, tandis que l'homme s'en va vers sa maison d'éternité et les pleureurs tournent déjà dans la rue avant que lâche le fil d'argent, que la coupe d'or se brise, que la jarre se casse à la fontaine, que la poulie se rompe au puits et que la poussière retourne à la terre comme elle en est venue, et le souffle à Dieu qui l'a donné » (12,1-7)

Les Caractères de La Bruyère ou l'art nouveau de dire:

« *Nihil novi sub sole* »

Marjolaine Crochu

**« Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans
qu'il y a des hommes et qui pensent. »**

C'est sur cette admirable remarque que s'ouvrent *Les Caractères* de La Bruyère. Une pareille entrée en matière aura de quoi décourager le vaillant effort du lecteur contemporain qui l'a poussé à ouvrir le volume de poche des *Caractères* et ses quelques six cents pages. Même un lecteur assez érudit pour savoir que tout écrivain classique se doit de commencer son ouvrage par une protestation d'humilité sera surpris à bon droit du ton de l'auteur, qui avoue dès l'entrée qu'il ne révélera rien qui n'ait déjà été écrit par d'autres. Autant aller lire mes confrères ou relire les Anciens, semble-t-il dire. Et notre lecteur contemporain habitué à ce que le succès d'une œuvre se fasse justement sur son extraordinaire nouveauté – voire sur sa fascinante et sacro-sainte *modernité* – n'en sera que plus désarçonné. N'ouvre-t-on pas un livre précisément pour y découvrir ce qu'on n'a pas lu ailleurs ? se questionnera-t-il avec justesse et ingénuité. Et comment l'auteur se tirera-t-il de ce mauvais pas où il s'est mis, s'il veut être lu tout de même, lui, et non un autre ? *Les Caractères* s'ouvrent apparemment sur le constat d'une parole confisquée. La tension se résout toutefois à la dernière remarque du même premier chapitre :

« Horace ou Despréaux l'a dit avant vous, je le crois sur votre parole ; mais je l'ai dit comme mien, ne puis-je penser après eux une chose vraie, et que d'autres encore penseront après moi ? »

Cette adresse à un interlocuteur fictif justifie une fois pour toutes la démarche du moraliste, et explique sa posture : ce qui valide sa prise de parole c'est l'expression originale d'un regard personnel, ce qui est neuf c'est qu'il dit « je ».

Le premier chapitre des *Caractères*, « Des Ouvrages de l'esprit » pose ainsi un cadre de parole programmatique : *Les Caractères* se construisent sur la tension entre un très désabusé (et très attendu) « rien de nouveau sous le soleil » hérité entre autres de la pensée sapientiale d'une part, et d'autre part l'affirmation d'un style nouveau, inouï, sans précédent, parce que fondé sur la formulation personnelle de constats universels. La Bruyère est conscient que le travail de l'écrivain ne consiste pas dans ce que nous appellerions l'originalité des thèmes, mais dans l'acuité exercée d'un point de vue personnel capable d'observation et donc de jugement.

Ainsi s'établit un rapport complexe et double à la nouveauté littéraire, chez un auteur qui prendra le parti des Anciens contre celui des Modernes dans la Querelle qui les oppose :

« on ne saurait (...) surpasser les anciens que par leur imitation. » (I, 14)

La Bruyère n'inscrit pas son propos dans une continuité linéaire, mais dans une cyclicité. Il envisage l'histoire littéraire comme un retour vers une source unique. C'est que pour l'écrivain du XVIII^{ème} siècle, l'originalité suppose à la fois le retour aux origines et se poser soi-même comme nouvelle origine. L'innovation ne naît que de l'imitation. La nouveauté est donc connotée positivement quand elle devient l'instrument d'un jugement de nature artistique. Il écrit à propos du style de La Rochefoucauld dans les *Maximes*, son devancier de quelques années dans le genre moral :

« Cette unique pensée (celle de l'amour-propre), comme multipliée en mille manières différentes, a toujours, par le choix des mots et par la variété de l'expression, la grâce de la nouveauté » (Discours sur Théophraste)

La nouveauté est présentée comme porteuse d'un charme qui garantit sa valeur esthétique. Parce que l'auteur classique s'adresse à un public mondain qui veut bien qu'on l'instruise pourvu qu'on le divertisse, ses écrits doivent provoquer la surprise, l'inattendu, l'insolite, ils doivent dégager une certaine fraîcheur de vue indispensable pour obtenir la bienveillance du lecteur. Si l'effet de surprise est atteint, la sentence est à la fois belle et bonne. La Bruyère se conforme à cette vue classique du style. Ce qu'il n'ajoute pas, c'est qu'une nouvelle mise en forme aboutit nécessairement à l'expression d'une pensée toute neuve. Et comme chez lui l'écrivain et le moraliste ne font qu'un, la forme ouverte des remarques, le choix d'une esthétique du discontinu informent le contenu d'une pensée de l'homme d'abord fixiste.

Le moraliste augustinien

En reprenant l'anthropologie augustinienne largement partagée par ses contemporains, La Bruyère est bien un homme de son siècle, ce Grand Siècle dont Jean Dagen a pu dire qu'il était *« le siècle de saint Augustin »* (1951). Mais le pessimisme, marque peut-être la plus voyante de l'influence de l'évêque d'Hippone sur la littérature, n'est pas univoque chez cet auteur qui entend bien parvenir à *« rendre les hommes raisonnables »*, pari perdu d'avance pour un augustinien de la stricte école. Toutefois on trouve dans ses écrits la marque d'une vision de l'homme déchu, dont les seules forces ne le poussent qu'au mal, à jamais dépendant de la grâce divine pour le relever et le mener vers le bien. Ses portraits sont ceux d'un homme mû par l'amour-propre comme seul ressort de son comportement, soumis à l'arbitraire de l'agitation et incapable d'une véritable action. De Cimon et Clitandre, les courtisans empressés, il écrit :

« (...) On ne les a jamais vus assis, jamais fixes et arrêtés ; qui même les a vus marcher ? on les voit courir, parler en courant, et vous interroger sans attendre de réponse ; ils ne viennent d'aucun endroit, ils ne vont nulle part, ils passent et ils repassent (...) » (« De la Cour », 19)

Notre moraliste est un homme de cour et non un théologien, et la bienséance lui interdit de citer le docteur de la grâce dans un livre destiné au public mondain. Mais ce qu'il dresse ici est bien le tableau de la misère de l'homme sans Dieu, d'une vie de l'homme tournée vers ses seuls intérêts et privée de sens jusqu'à l'aliénation.

L'anthropologie : « les hommes sont tous les mêmes... »

La Bruyère emprunte à Théophraste, auteur grec du IV^{ème} siècle a.C., un genre qu'il n'invente pas. Se plaçant sous l'autorité d'un auteur antique, il se présente d'abord comme un continuateur dans le genre du caractère, comme La Fontaine avec Ésope dans celui de la fable. Et si ce genre n'est pas caduc au moment où il écrit, c'est qu'au fond la nature humaine ne change pas :

« *en effet (depuis Théophraste), les hommes n'ont point changé selon le cœur et selon les passions* ».

C'est bien parce que l'homme est toujours le même qu'on peut tenter de le peindre – et pourquoi pas de le réformer par cette peinture – en passant par une classification en caractères. Constat des plus communs pour un auteur de son époque, et un moraliste chrétien proche de l'augustinisme. Mais en même temps

« *les hommes n'ont point d'usages ni de coutumes qui soient de tous les siècles* ».
(Discours sur Théophraste)

Deux vecteurs se détachent : l'un fixiste, qui suppose l'immutabilité de la nature humaine, et pour qui le caractère est une essence identifiable fixée une fois pour toutes, l'autre vecteur étant celui du temps qui passe et ne retient rien, ce thème du « *tempus edax* » (le temps qui ronge) qui nous rappelle que tout s'envole, rien ne reste. La Bruyère associe à l'idée que tout est amené à périr celle que rien ne change, car l'histoire n'est que le perpétuel retour du même (thème développé dans les livres sapientiaux à la source desquels les moralistes puisent largement). Dans sa superficialité, l'homme se renouvelle constamment – il est aisé de constater qu'il y a presque autant de cultures différentes que de groupes sociaux à des époques différentes –, mais l'essence de l'homme quant à elle est immuable.

Cette tension est contenue toute entière dans le titre complet *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*. La valeur de généralisation et d'universalité de l'article défini (ce ne sont pas *Mes Caractères* ou *Des Caractères* que l'on présente) fait de l'œuvre le lieu de l'enregistrement de la nature humaine que l'on peut cerner car elle est fixe ; et en même temps, il y a ancrage radical dans une réalité contextuelle précise : « *ce sont les mœurs de ce temps que je décris* ». Il ne suffit par de traduire Théophraste au lecteur à qui sont destinés *Les Caractères*, mais il faut qu'il se découvre lui-même dans ce miroir qu'on lui tend :

« *je rends au public ce qu'il m'a prêté : j'ai emprunté de lui la matière de cet ouvrage (...)* il peut regarder avec loisir ce portrait que j'ai fait de lui d'après nature, et s'il se connaît quelques-uns des défauts que je touche, s'en corriger. » (Préface)

« **La mode, c'est ce qui se démode** » (Coco Chanel)

À partir de là, l'acérbie critique du moraliste se cristallise autour de caractères récurrents, qui offrent chacun à leur manière une condamnation de l'asservissement de l'homme à la nouveauté évoquée de manière péjorative sous le nom de *mode*. Ce sont, pour les plus importants, le parvenu, le novelliste, le faux dévot. Chacun de ces caractères, dans le domaine social, littéraire ou religieux, sont des parasites obsédés par ce qui fuit, ce qui de fait n'a pas de valeur morale parce qu'il ne dure pas, mais qui par sa force trompeuse captive tous les êtres humains. En ce sens, la nouveauté est une menace, parce qu'elle s'oppose à la nature, et à la vertu qu'elle estompe et dont elle prend la place. L'inquiétant dans ce processus n'est pas tant le changement des modes que l'extraordinaire rapidité avec laquelle elles se succèdent. La construction des remarques se plaît à souligner le basculement spectaculaire d'un caractère dans un autre ou d'accentuer la brutalité d'un revers de fortune.

« *les couleurs sont préparées, la toile est toute prête ; mais comment le fixer, cet homme inquiet, léger, inconstant, qui change de mille et mille figures ; je le peins dévot, et je*

crois l'avoir attrapé, mais il m'échappe, et déjà il est libertin ; qu'il demeure au moins dans cette mauvaise situation, et je saurai le prendre dans un point de dérèglement de cœur et d'esprit où il sera reconnaissable ; mais la mode presse, il est dévot. » (XIII, 19).

On a ici un tableau frappant de l'inconstance de l'homme, dramatisé comme un jeu de rapidité entre le peintre et son modèle : c'est à qui parviendra à (sur)prendre l'autre. Le modèle-Protée ne cesse de changer de forme sous les yeux du portraitiste-philosophe qui n'a même plus le temps de fixer au moins l'un de ses états.

Malgré cet aveu momentané d'impuissance (qui sert en même temps à la critique du modèle), La Bruyère travaille à fixer cette matière ondoyante qu'est l'homme, en l'ordonnant en catégories, en caractères constants et reconnaissables. Parmi ses sujets les plus détestés figure donc le nouveau riche. Parce que sa fortune récente bouleverse l'ordre de la société, il la *dérange* au sens fort et la met en péril d'autant plus vainement que sa fortune sortie de nulle part et si vite bâtie est de toute façon vouée à la ruine :

« l'on ne saurait s'empêcher de voir dans certaines familles ce qu'on appelle les caprices du hasard ou les jeux de la fortune : il y a cent ans qu'on ne parlait point de ces familles, qu'elles n'étaient point : le ciel tout entier s'ouvre en leur faveur ; les biens, les honneurs, les dignités fondent sur elles à plusieurs reprises ; elles nagent dans la prospérité. (...) La fortune enfin ne leur rit plus, elle se joue ailleurs, et traite leur postérité comme leurs ancêtres. » (« Des Biens de Fortune », 80)

C'est avec un contentement féroce que La Bruyère traite ces personnages sitôt évoqués, sitôt anéantis : il y a un plaisir, et un devoir même, à remettre les choses en ordre face à cette dangereuse confusion apportée par la fortune ; la nouveauté fait ici danger.

Le nouvelliste est une autre cible récurrente de l'ironie dans *Les Caractères*. Ce personnage se présente comme l'écho inversé du moraliste philosophe et homme de lettres : quand ce dernier ne s'attache qu'aux choses qui ne passent pas, le nouvelliste s'intéresse au contraire à l'anecdotique, au journalier. Quand pour l'un, l'horizon d'écriture est constitué par le vrai et le permanent, l'autre s'attache aux *nouvelles*, ces petits riens de l'actualité dont il ne fait que souligner la nature relative et par là insignifiante. On a donc d'un côté l'écriture toute neuve du moraliste qui n'écrit « *que pour l'instruction* » (Préface), de l'autre une écriture banale trivialement dépendante de l'événement. Cela serait néanmoins une suffisante répartition des rôles si le nouvelliste voulait bien ne pas se mêler de morale et d'esthétique. Là encore, il s'agit de remettre les choses à leur place :

« le devoir du nouvelliste est de dire, il y a un tel livre qui court, et qui est imprimé chez Cramoisy en tel caractère, il est bien relié et en beau papier, il se vend tant ; il doit savoir jusques à l'enseigne du libraire qui le débite, sa folie est d'en vouloir faire la critique.

(...)

Le nouvelliste se couche le soir tranquillement sur une nouvelle qui se corrompt la nuit, et qu'il est obligé d'abandonner le matin à son réveil. » (I, 33)

Cette dernière phrase laisse éclater tout le mépris du véritable homme d'esprit pour l'esprit médiocre qui vend sa plume à la contingence.

Last but not least, le faux dévot est l'incarnation même de l'esprit de mode dans *Les Caractères*. L'homme des modes se révèle ici sous le visage de l'hypocrite, et La Bruyère ne peut pas ne pas rendre hommage à Molière quand il rend compte du même dérèglement social que celui-ci avait dénoncé dans *Tartuffe* : la remarque 24 du chapitre « De la Mode » est consacrée à Onuphre, premier nom donné par Molière à son personnage.

« (...) *S'il entre dans une église, il observe d'abord de qui il peut être vu, et selon la découverte qu'il vient de faire, il se met à genoux et prie, ou il ne songe ni à se mettre à genoux ni à prier : arrive-t-il vers lui un homme de bien et d'autorité qui le verra et qui peut l'entendre, non seulement il prie, mais il médite, il pousse des élans et des soupirs (...)* » (XIII, 24)

La satire est d'autant plus virulente que la voix du moraliste ne s'est pas élevée pour débiter un discours moralisateur. La condamnation du comportement incohérent d'Onuphre, attitude révoltante en soi, s'est opérée par sa simple expression. La Bruyère préfère laisser tout loisir au lecteur d'aller lui-même jusqu'à la formulation du jugement. C'est pourquoi il adopte le plus souvent une posture stupéfaite pour gagner efficacement le lecteur :

« *de quoi n'est point capable un courtisan dans la vue de sa fortune, si pour ne la pas manquer il devient dévot ?* » (XIII, 18)

La dictature de la nouveauté crée des hypocrites, ce qui dénature les liens sociaux et pervertit le rapport à soi : elle engendre une forme de schizophrénie sociale non exempte de dangers et frappe les hommes d'aveuglement (et de ridicule) en obscurcissant leur raison et leur conscience. La vanité de la mode vient s'interposer dans le dialogue de l'âme avec elle-même comme un tiers-pensant tyrannique qui a toujours l'avantage. L'homme mû par les modes ne distingue plus le monde qu'à travers le prisme de ce qui est couru ou non et n'agit qu'en fonction de ce médiateur qui s'insinue dans les rouages de son jugement. De là la dénonciation de l'aveuglement comme de la pire des faiblesses. Le nouvelliste, le parvenu, le faux dévot pèchent *parce qu'ils ne savent pas reconnaître la place qui leur échoit dans la société*, ou qu'ils ne veulent pas s'y tenir. La plus grande sagesse au contraire serait de savoir prendre la mesure de sa valeur, sans se surestimer en entretenant de fausses illusions, pour choisir enfin en toute liberté d'être ce que l'on est. La poursuite de la mode empêche ce travail de connaissance ajustée de soi, elle agit au contraire comme un écran en face duquel l'homme n'est plus capable de retour sur soi. Le courtisan se mire lui-même dans la mode, il est fasciné par son image et par là-même première victime de son égarement.

Vanité des vanités

La consternation du moraliste grandit à mesure qu'il constate que c'est précisément ce qui est voué à disparaître que l'homme recherche avec le plus d'efforts. La réflexion sur la nouveauté envahit le chapitre XIII « De la Mode », antépénultième chapitre des *Caractères*, qui amorce l'ascension vers le dernier chapitre « Des Esprits Forts » pensé comme une apologie de la religion chrétienne. Là s'esquisse et se noue en clair-obscur une pensée du temps qui rejoint par endroits celle de Pascal.

Derechef, c'est par un étonnement que s'ouvre la réflexion :

« *une chose folle et qui découvre bien notre petitesse, c'est l'assujettissement aux modes quand on l'étend à ce qui concerne le goût, le vivre, la santé et la conscience.* » (« De la Mode », 1)

Ce qui trouble le plus le moraliste, c'est l'attachement de l'homme aux choses du monde, et son indifférence pour les véritables questions de conduite de la vie. Comment ne pas rapprocher le mot de *mode* du thème augustinien du divertissement ? L'ambition, la flatterie, la réussite sociale, vanité que tout cela : l'indignation du moraliste s'exerce contre cette force absurde qui supprime la raison dans les petites choses et jusque dans les choix les plus cruciaux. Bien plus, derrière la mode, ce que condamne le moraliste c'est l'amour-propre qui par elle se fait le guide de nos actions. Au fondement de la condamnation de la vanité, on retrouve les trois désirs augustinien : *libido sciendi*, *libido sentiendi* et *libido dominandi*.

La deuxième remarque de ce treizième chapitre, dédiée à la curiosité, donne à voir les effets pervers de la curiosité, qui n'est pas qu'un simple « vilain défaut », mais *libido sciendi*, c'est-à-dire désir de savoir désordonné car non orienté vers Dieu.

« La curiosité n'est pas un goût pour ce qui est bon et ce qui est beau, mais pour ce qui est rare, unique, pour ce qu'on a et que les autres n'ont pas. Ce n'est pas un attachement à ce qui est parfait, mais à ce qui est couru, à la mode. »

Dans cette longue remarque, les portraits de curieux s'enchaînent. Et l'on découvre peu à peu que le curieux est un maniaque irrésistiblement attiré par tout ce qui est neuf, un malade qui veut voir plutôt que savoir, posséder plutôt que comprendre. On découvre un homme dont le rapport au temps est perverti parce qu'il l'occupe sans le rendre fécond, qu'il le passe sans se soucier de le garnir de vie.

« Le fleuriste (i.e. l'amateur de fleurs ; la tulipomanie est l'emblème du « mal du siècle » classique) a un jardin au Faubourg, il y court au lever du soleil, et il en revient à son coucher ; vous le voyez planté, et qui a pris racine au milieu de ses tulipes (...) Cet homme raisonnable, qui a une âme, qui a un culte et une religion, revient chez soi fatigué, affamé, mais fort content de sa journée ; il a vu des tulipes. » (XIII, 2)

On voit comme La Bruyère ne peut se résoudre à adopter le ton austère du médecin des âmes qu'il se propose d'être pourtant, et ne résiste pas une nouvelle fois au fin plaisir de l'ironie. Il est ridicule ce tulipomane qui s'extasie devant chacune de ses fleurs les plus rares, de ses espèces les plus nouvelles. La Bruyère s'amuse des modes de cour, il a des morceaux savoureux sur le ridicule de la mode vestimentaire, des coutumes courtisanes, mais ce qui cause sa plus grande colère, c'est que la mode va jusqu'à dénaturer le culte religieux. Décrivant une messe à la cour, il écrit :

« les grands forment un vaste cercle au pied de cet autel, et paraissent debout, le dos tourné directement au prêtre et aux saints mystères, et les faces élevées vers leur roi, que l'on voit à genoux sur une tribune, et à qui ils semblent avoir tout l'esprit et tout le cœur appliqués. On ne laisse pas de voir dans cet usage une espèce de subordination ; car ce peuple paraît adorer le prince, et le prince adorer Dieu. »

On ne saurait trouver de plus forte désapprobation dans l'œuvre de La Bruyère que cette chute sur l'usurpation scandaleuse de la place de Dieu par le roi dans l'esprit des courtisanes. Il y aura donc toujours de nouveaux sujets d'étonnement sous le (règne du Roi-) Soleil...

« Avec le temps, va, tout s'en va... » (Léo Ferré)

En s'attaquant aux modes, La Bruyère dévoile la relativité des mœurs des hommes (sans aller jusqu'au relativisme) et s'interroge sur les progrès et les ravages du temps. Contempler le charme qu'exerce l'éphémère amène à rechercher les objets qui sont appelés à perdurer quand tout nous paraît

factice. Face à la périlleuse vacuité des effets de mode, il s'agit de trouver un fondement stable et qui ne passe pas ; c'est la vertu.

« Un homme à la mode dure peu, car les modes passent ; s'il est par hasard un homme de mérite, il n'est pas anéanti, et il subsiste encore par quelque endroit ; également estimable, il est seulement moins estimé. »

Vertu et mérite s'opposent par là que l'homme à la mode n'existe que dans le regard des autres, sans qui il disparaît dans le néant, tandis que l'homme de mérite trouve la justification de son existence dans quelque chose de plus grand que soi :

« la vertu a cela d'heureux, qu'elle se suffit à elle-même, et qu'elle sait se passer d'admirateurs, de partisans et de protecteurs ; le manque d'appui et d'approbation non seulement ne lui nuit pas, mais il la conserve, l'épure et la rend parfaite ; qu'elle soit à la mode, qu'elle n'y soit plus, elle demeure vertu. » (XIII, 5)

Voilà la racine stable à laquelle s'appuyer, et son origine se trouve en Dieu. À partir de là peut se déployer une conception du temps calquée sur le modèle augustinien des deux cités. De même qu'il y a deux cités qui coexistent, la cité du ciel et celle des hommes, de même coexistent sur terre deux temporalités : les hommes ne devraient vivre sur terre qu'en regard de la certitude (car c'en est une pour La Bruyère) du salut final dans l'éternité.

« Chaque heure en soi, comme à notre égard est unique ; est-elle écoulée une fois, elle a péri entièrement, les millions de siècles ne la ramèneront pas : les jours, les mois, les années s'enfoncent, et se perdent sans retour dans l'abîme des temps ; le temps même sera détruit ; ce n'est qu'un point dans les espaces immenses de l'éternité, et il sera effacé : il y a de légères et frivoles circonstances du temps qui ne sont point stables, qui passent, et que j'appelle des modes, la grandeur, la faveur, les richesses, la puissance, l'autorité, l'indépendance, le plaisir, les joies, la superfluité. Que deviendront ces modes, quand le temps même aura disparu ? La vertu seule si peu à la mode va au delà des temps. » (XIII, 31, dernière remarque)

* * *

La difficulté majeure pour La Bruyère c'est de parvenir à dire ce que tout le monde sait et que la sagesse humaine transmet depuis des siècles, d'une manière qui révèle une vérité essentiellement nouvelle. À côté de son mépris teinté de méfiance pour une certaine nouveauté, il y a la conviction profonde qu'une œuvre littéraire s'inscrit dans une époque, qu'elle trouve aussi son origine dans « le transitoire, le fugitif, le contingent », cette modernité qui est la « première moitié de l'art » selon Baudelaire.

Grâce au choix esthétique radicalement original d'une forme ouverte, la remarque, il se dégage en partie de la vision figée de la nature humaine héritée de l'Antiquité. L'homme est d'abord un sujet insaisissable. C'est ce qui lui permet d'écrire comme pour désavouer son titre :

« les hommes n'ont point de caractère, ou s'ils en ont un, c'est celui de n'en avoir aucun qui soit suivi » (« De l'homme », 147).

Au-delà du pied de nez adressé au lecteur dans cette apparente provocation, La Bruyère révèle quelle est la posture qu'il veut adopter. Lui qui cultive l'esthétique de l'inattendu, de la chute, du renversement, c'est pour dévoiler et anéantir les préjugés et ainsi mettre les hommes face à leurs propres contradictions. En ce sens le regard qu'il pose sur le monde n'est pas seulement original par son irréductible singularité, mais parce qu'il se présente dans son étonnement perpétuel comme un premier regard sur toutes choses. La nouveauté réside dans le regard du moraliste, qui choisit de tout voir avec la clairvoyance de celui qui vient au monde pour la première fois.

La fin des temps

Eric Woillez

Cet article est un peu flou et nécessairement assez obscur compte-tenu de la difficulté de se représenter le temps d'un point de vue de l'éternité. Il amasse des réflexions éparses et ouvre des pistes de réflexions qui ne sont pas explorées. Je ne me pose même pas la question de savoir si mes affirmations ont un fond de vérité. La fin des temps et la finalité de l'humanité demeurent le secret du Père seul, comme l'a affirmé le Christ : « *Quant à la date de ce jour et à l'heure, personne ne les connaît [...], personne que le Père seul.* » (Mt 24,36) Nos réflexions sur ce thème s'apparentent beaucoup à de la spéculation. Mais bon, il n'est pas interdit de s'amuser un peu, et je conseille donc, si l'envie de lire ce qui suit vous saisit, de prendre beaucoup de recul, de ne pas s'énerver et de boire frais.

La tradition chrétienne distingue actuellement trois venues du Christ en ce monde, toutes de nature très différentes. La première, à laquelle on pense le plus fréquemment est l'Incarnation. La deuxième est sa venue tous les jours depuis ce temps dans l'Eucharistie. La dernière, que l'on appelle seconde venue du Christ ou encore *parousie*, est sa venue à la fin des temps. Cette venue a été annoncée par le Christ lui-même à de nombreuses reprises, notamment dans les discours eschatologiques des chapitres 24 et 25 de Mt. Il s'agit du « moment » où le Christ doit se révéler au monde dans sa gloire, que l'on peut comprendre comme le temps où le monde entier sera rempli de la présence éclatante, immanente du Christ, où tout Homme sera présent à lui et en aura pleine conscience. Cette venue sera éclatante « *Comme l'éclair en effet, jaillissant d'un point du ciel, resplendit jusqu'à l'autre, ainsi en sera-t-il du Fils de l'homme lors de son Jour* » (Luc 17:22-24), il ne sera possible à personne de la manquer ou de se tromper. C'est le temps du « *ciel nouveau* » et de « *la terre nouvelle* » (Ap 21), lorsque toute l'œuvre de création de Dieu sera portée à son accomplissement. Cette seconde venue a été comprise dans les réflexions des théologiens non seulement comme la fin **des temps**, mais aussi comme la fin **du temps**. Du moins du temps tel que nous le connaissons, ce temps humain, mesurable, ce temps physique qui sert à l'Homme d'échelle pour ordonner les phénomènes et pour bâtir les lois de ce monde. La question que je pose est celle-ci : l'idée d'une fin du temps est elle cohérente, et si oui, pouvons-nous nous construire une idée, même vague de ce qu'elle peut signifier ?

J'aimerais pour ce faire revenir sur le thème de la création et de la chute pour mieux comprendre quel peut être pour nous l'intérêt de vivre dans un espace-temps, d'un point de vue du Salut. Je m'intéresserai ensuite à notre perception de l'espace et du temps, et à la façon dont, à partir de cette perception, nous pouvons construire un espace-temps physique. Cette réflexion aboutira, je l'espère, à confirmer la possibilité non absurde d'une fin de cet espace-temps, c'est-à-dire d'une fin qui laisse la possibilité à l'Homme tel que nous le connaissons, d'exister.

L'Eglise n'a cessé d'affirmer avec force que l'Homme a été voulu immortel par Dieu. Devant le scandale intolérable pour la plupart des Hommes de la réalité de la mort, de la disparition d'une personne et de la décomposition de son corps, elle ne cesse de répéter que ce destin est la conséquence du péché de l'Homme et non inscrit dans son essence : elle ne fait pas partie du dessein de Dieu pour l'Homme. Notons que l'Homme doit être un être « pouvant ne pas pécher » mais malheureusement libre de le faire, et il ne s'en est pas privé. En se fondant sur l'idée que le péché est une rupture d'avec Dieu, une tentative de l'Homme d'être autonome, et donc coupé de la source d'où il tire l'existence, le péché aurait dû avoir comme conséquence **immédiate et définitive** la disparition totale de l'Homme, son anéantissement. D'ailleurs c'est bien l'avertissement qu'avait donné Dieu à Adam dans le jardin d'Eden « *Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras tu mourras certainement* » (Gn 2,17). C'est pourquoi la perte du jardin d'Eden se confond pour moi symboliquement avec l'entrée de l'Homme dans le monde tel que nous le

connaissions, l'espace-temps. Mais soyons bien clair : l'état que j'appelle « jardin d'Eden » n'est pas un lieu, je ne dis pas qu'il a existé un moment et un endroit où l'Homme vivait immortel sous le regard de Dieu. J'essaie ici de penser l'entrée dans la temporalité, l'apparition et le pourquoi du monde physique actuel. Le « jardin d'Eden » est une construction imagée pour pallier notre faible capacité d'abstraction lorsqu'il s'agit de penser d'un point de vue d'éternité. Cela n'a pas de sens de parler d'un « avant la création » au sens temporel (d'ailleurs, l'espace-temps pourrait très bien être fermé sur lui-même). Ce que nous raconte la genèse, c'est une rupture dans l'éternel dessein divin, ayant pour cause l'Homme, et pour conséquence une vie provisoire dans un monde fini marqué par la mort. Mais nous sommes des Hommes pécheurs : Comment se fait-il que j'existe encore, alors que séparé de Dieu je devrais cesser d'exister ?

Il semble qu'il s'agisse d'une grâce spéciale de Dieu qui dans ce monde retarde l'échéance de notre mort justement pour que nous puissions être sauvés de cette mort. En un sens Dieu empiète sur notre liberté en ce qu'il n'admet pas que nous nous perdions instantanément par le péché : il soutient l'existence de tout Homme, de toute la création, et en ce monde il n'est nulle place où nous puissions nous soustraire à Lui :

« Où irai-je loin de ton esprit/

Où fuirai-je loin de ta face » (Ps 139)

Il est remarquable qu'entre notre naissance et notre mort, il y ait un certain intervalle de temps dans lequel peut se glisser la réconciliation avec Dieu, intervalle durant lequel nous n'assumons pas toutes les conséquences de nos péchés. C'est aussi pour cette raison que le monde nous apparaît si « injuste », et en effet nous n'avons aucune chance d'apparaître juste devant Dieu, comme l'exprime si bien le psaume :

« N'entre pas en jugement avec ton serviteur/

Aucun vivant n'est juste devant toi » (Ps 142)

Ce n'est que par le Christ que nous avons été justifiés, car il a pris sur lui les conséquences de notre péché en mourant de la mort que nous aurions du subir. Je ne rentre pas dans une discussion pour essayer de savoir si le Christ est mort « abandonné par le Père » comme l'affirment certains penseurs. Ou la question de savoir s'il a effectivement pu cesser d'exister dans sa mort alors qu'il était préexistant à toute chose, donc éternel. Beaucoup de questions intéressantes, mais je ne veux pas me noyer.

Ce qui m'apparaît, c'est que le temps de notre vie est un temps de grâce qui laisse la possibilité à l'Homme de changer, d'évoluer, de comprendre ce qui lui était caché. Le but étant qu'il se dispose à accepter la nouvelle alliance que Dieu a accomplie avec l'Homme dans le Christ. Pour que l'Homme arrive à prendre conscience de la présence de Dieu et qu'il se tourne vers lui, il me paraît indispensable qu'il dispose de la notion de passé, de présent et de futur. Mais là, il est temps, c'est le cas de le dire, de faire une petite digression sur les rapports entre temps physique et conscience.

L'espace et le temps apparaissent comme le cadre qui permet de structurer et d'organiser l'ensemble de nos perceptions. Nous remarquons tous que ce qui existe se manifeste de manière différente, ou encore, qu'il existe pour nous des êtres séparés, bien qu'interdépendants. J'ai conscience d'un arbre là-bas, et séparé dans ma conscience, se trouve aussi une table. La table n'est pas l'arbre, et comme je suis capable de les différencier, je peux introduire entre eux un concept de **distance dans l'espace**. On peut dire que l'arbre n'est pas la table, parce que tous deux ne sont pas au même endroit au même moment, ils ne se confondent pas. La notion de distance m'apparaît être parfaitement équivalente au constat qu'il existe différents phénomènes. Tout n'est pas un, tout n'est pas la même chose. De même on peut introduire une distance dans le temps : si je regarde un arbre avec un peu de vent, il change. En fait il s'agit de deux perceptions différentes, que je mémorise. Qu'est-ce qui me fait dire que l'arbre maintenant est le même qu'il y a une heure, alors même qu'il peut avoir beaucoup changé ? (surtout si un charpentier s'est mis en tête que ça ferait une bonne poutre maîtresse). C'est qu'il existe un continuum de perceptions dans ma mémoire. En fait, je peux parfaitement postuler que l'arbre maintenant est un autre qu'il y a une heure, mais il se trouve que l'arbre d'il y a une heure est la cause principale de celui qui existe maintenant. L'existence d'un

continuum de perceptions reliées par un chemin causal me conduit à définir par convention les deux arbres comme le même être qui a changé. Mais je pourrais très bien parler de deux êtres différents séparés par une distance temporelle.

Ainsi en est-il de l'Homme : l'idée de « je » et d'unité de la personne dans le temps résultent d'une unification d'un ensemble de perceptions continues qui forment dans mon esprit, la conscience que j'ai de moi-même. De même pour le corps, le fait qu'il existe un continuum spatial de notre corps conduit à poser par convention l'unité du « je ». Je ne prétends pas qu'il s'agisse du seul facteur qui détermine l'existence d'un « je », mais il m'apparaît comme l'un des principaux. Il est plus que douteux que, si l'un de nos membres était séparé du corps, même si nous pouvions le commander intuitivement, nous en venions à le considérer comme partie de « moi ».

On voit que l'espace et le temps sont liés à l'existence d'une distance entre les phénomènes. Les observations attentives du réel conduisent même à unifier ces deux composantes, espace et temps, en un unique cadre, l'espace-temps, où on peut définir une nouvelle distance. Cette distance se confond d'ailleurs avec les distances que nous connaissons entre deux phénomènes à un instant donné (donc la distance dans l'espace), ou deux phénomènes en un lieu donné (la durée). La bonne conception, c'est de considérer le temps comme une dimension supplémentaire des trois dimensions d'espace avec toutefois un petit détail : l'axe temporel est orienté par le principe de causalité.

Sans rentrer dans un cours de relativité, ce n'est pas nécessaire, je fais remarquer que pour un événement donné, tout ce qui se trouve dans le cône de lumière passé peut être une cause de l'événement, tout ce qui se trouve dans le cône de lumière futur peut être déterminé par l'événement. L'extérieur de ce cône représente l'ensemble des événements qui dans un certain référentiel, sont simultanés à l'événement donné et sont donc complètement indépendants de lui.

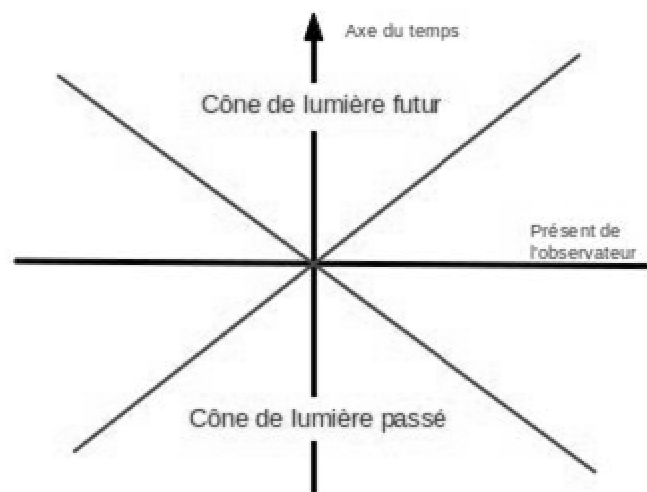


Schéma simple d'un espace-temps à 2 dimensions

Cette parenthèse fut peut-être un peu longue, mais elle me conduit à l'idée suivante : si il y a une fin **du temps**, elle ne peut être qu'une fin de **l'espace-temps**, c'est-à-dire la fin de la notion de distance, ou du moins l'impossibilité pour l'Homme de construire une distance de manière cohérente. Nous explorerons ces deux idées. Retenons simplement ce point crucial : dans la mesure de l'espace et du temps, la mémoire joue le premier rôle, puisque concrètement, on ne peut mesurer une distance que dans notre cône de lumière passé. Par extrapolation, et en se servant des lois physique, on définit une distance entre deux événements présents, mais c'est une construction théorique (qui marche).

Revenons à notre problème primordial. Pourquoi le temps est-il un élément essentiel de la conscience pour connaître Dieu ? Tout d'abord, parce que dans l'ensemble des possibilités du futur se place un événement que je ne peux pas dater, mais qui est absolument certain : ma mort. Pour moi, cet événement marque la fin du temps et je n'en connais ni le jour ni l'heure. Bien sûr, on peut dater une mort comme on peut dater une naissance, mais cette datation n'a de sens que relativement à d'autres consciences. Ces deux événements s'intègrent dans le paysage temporel de l'humanité, pas dans le mien.

Comme la mort habite la conscience et révèle à l'Homme sa finitude, elle le conduit à s'interroger sur sa finalité, à se poser des questions sur le sens de sa vie et sur son devenir. Ce questionnement m'apparaît tout à fait essentiel dans une quête pour trouver Dieu : quoi qu'on en dise, la réalité de la mort donc de la finitude est l'un des moteurs de questionnement les plus puissants de

l'esprit humain. Mais où trouver Dieu ? « Où saisir un reflet de sa gloire ? ». De fait, dans ce monde nous ne pouvons connaître Dieu « sans voiles », « unmittelbar » (je cherche une expression), « face à face » selon Saint Paul (1 Co 13,12) :

« Aujourd'hui, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face »

La recherche de Dieu passe nécessairement par une analyse du matériau principal de notre existence : la mémoire. La mémoire est l'un des lieux où par l'intelligence on peut trouver Dieu, pour la bonne raison que bien souvent Dieu est là et nous ne le voyons pas. Heureusement que la mémoire est là pour nous rappeler cette présence de Dieu, même si elle n'est révélée qu'après coup. Ce n'est pas le seul moyen. Il semble bien que la prière soit un second lieu où Dieu se laisse approcher dans le présent, où la pensée, même si c'est assez ardu en ce bas monde, peut se perdre en Dieu et oublier toute perception physique. (là, je m'écrase, parce que de toute façon les Hommes de prière ne manquent pas dans l'histoire de l'Eglise pour en parler mieux que moi).

J'espère avoir un tant soit peu décrit comment il m'apparaît que l'espace-temps tout entier est un grand terrain de jeux dans la recherche de Dieu. Le monde –j'entends ici l'ensemble de l'espace-temps – est le lieu de l'alliance avec Dieu, mais comme toute alliance, celle-ci passe à l'épreuve du temps. Le monde est le lieu de la croissance tant physique que spirituelle de l'Homme, il permet de se préparer à cette rencontre face à face avec Dieu que nous ne manquerons pas de faire lorsque l'heure sera venue.

Malgré le peu d'informations précises que nous pouvons récolter dans les écritures, une chose apparaît très clairement : nous ne savons ni le jour, ni l'heure de la parousie car « *c'est à l'heure que vous ne pensez pas que le Fils de l'Homme viendra* » (Mt 24,44). Cette insistance à nous rappeler le caractère imprévisible de la venue du Christ a un premier motif évident : il nous engage à veiller et à être toujours prêt à recevoir le Christ s'il se présente, tel le serviteur fidèle (Mt 24 et Lc 12) ou les vierges pour la venue de l'époux (Mt 25) Elle nous engage à maintenir une attitude **d'attente** dans un sens **d'espérance**, une attente impatiente, dans la ferme volonté de hâter cette venue tant attendue. Même si nous ne connaissons pas le moment, nous devons désirer en tant que chrétiens cette venue, de toutes nos forces, car elle est le temps du monde nouveau, où la création enfin libérée de la mort et du péché pourra contempler Dieu dans sa gloire. (c'est à peu près la conclusion de la 4^e prière eucharistique) La parousie ne constitue pas une destruction de la création comme certaines images apocalyptiques laissent imaginer. La parousie est le temps où l'œuvre de Dieu est enfin portée à son accomplissement, accomplissement qui semble être retardé par la mauvaise volonté évidente de l'Homme. Certes, « *le ciel et la terre passeront* » (Lc 21,33), du moins tel que nous les connaissons, mais une crainte injustifiée s'est répandue parmi nos contemporains que cette fin du monde ne constitue un anéantissement du monde, lui-même remplacé par une terre nouvelle surgie ex-nihilo où nous pourrions vivre après la résurrection. Contre cette crainte, les théologiens rappellent que la création de Dieu, bien qu'imparfaite actuellement (et à qui la faute ?), est la **bonne création**. Ils nous engagent donc à penser la fin des temps, non comme une fin, mais comme une transformation ou plutôt une « transfiguration » de la création.

Il y a un autre point : comment se fait-il que la parousie soit à ce point imprévisible ? Pourquoi ne pouvons-nous pas donner une date, même approximative, un ordre de grandeur, bref une idée du temps qui nous en sépare ? La parousie est « proche » et c'est tout ce qu'on peut dire. Si la fin des temps ne se place pas sur une chronologie, c'est parce qu'elle constitue pour toute l'humanité ce que constitue la mort pour l'individu particulier. Pour un individu, la mort est un futur perpétuel, comme l'exprime cette excellente lapalissade : tant que je suis la mort n'est pas là, et lorsqu'elle est là je ne suis plus. Le temps individuel, celui qui s'écoule dans la conscience ne peut pas inclure l'événement mort. La datation de cette dernière a un sens dans la chronologie de l'humanité, parce qu'elle peut être appréhendée par d'autres consciences. La seconde venue du Christ a lieu pour la création toute entière : dans notre espace temps, il s'agit de l'horizon du futur tout comme le Big-bang est l'horizon du passé. Mais on peut dater le Big-bang !, me direz-vous. Oui, sauf que l'axe du temps est orienté vers le futur par le principe de causalité, et si on peut, grâce à ce principe, faire des observations qui permettent l'établissement d'une chronologie du passé, l'opération est impossible pour les événements

futurs. Les théologiens envisagent donc la parousie comme horizon du futur : ils ne la considèrent pas comme un événement de l'espace-temps, puisque justement elle n'est pas contenue dans l'espace-temps. Pour Peter Henrici (Communio n°37), la seconde venue du Christ est un événement qui du point de vue humain, ne peut être que présent ou futur, elle est la fin de l'axe du temps, indissociable de l'orientation passé-présent-futur.

Dans la suite de cet article, nous allons donc tenter de nous placer du point de vue de l'Homme « après » la parousie afin d'envisager plusieurs modèles de cette disparition du temps.

La fuite du temps se conçoit assez bien comme une suite de disparitions-recréations perpétuelles. Ce qui est passé n'est plus, c'est un fait. Le présent apporte sans cesse du nouveau. Dans l'esprit de la plupart des Hommes, le temps est lié à l'existence du changement, de l'évolution, de la transformation. Il constitue le support d'un processus dynamique, et par extrapolation, bien des personnes considèrent la fin du temps comme l'arrêt de tout processus dynamique. Cette vision se doit d'être corrigée. Il n'y a aucune raison d'envisager la fin du temps comme « un arrêt sur image », qui mènerait donc à une situation statique, comme si le monde s'était figé dans le temps. Dans un tel monde gelé, nous serions éternellement dans un état bienheureux certes, mais sans plus aucune croissance, aucune nouveauté, nous aurions atteint l'état parfait voulu par Dieu et nous n'aurions plus besoin de nous en écarter. En effet, ce qui est déjà parfait n'a plus besoin d'évoluer.

Mais il faut se garder d'oublier une chose : l'Homme a été créé par Dieu, non engendré, et si nous sommes appelés à devenir semblable à lui, il n'est pas concevable que nous ayons été semblable à lui dès l'origine. La preuve, c'est que si nous avions été créés en tous points semblables à Dieu à l'origine, nous n'aurions pas péché. Pour devenir semblable à Dieu il faut donc envisager un processus de croissance qui nous mènera de l'état d'Hommes pécheurs que nous sommes à un état semblable au Christ en tous points, car nous sommes appelés à participer de la nature divine. Nous ne sommes pas ce que nous sommes appelés à être, et le fossé qui sépare notre nature de la nature divine laisse penser qu'il faut du « temps » pour le combler. Peut-être même un temps infini. Cette remarque simple mais cruciale conduit les théologiens à penser un temps **intrinsèque**, un temps « éternel » qui se définit comme l'existence même d'un processus de transformation. On introduit donc la définition suivante : il y a un processus de transformation, il y a des états différenciables, donc il y a une temporalité. Cette temporalité n'existe-t-elle que pour nous ou aussi pour Dieu ? Nous avons besoin d'évoluer, mais Dieu étant déjà parfait on ne voit pas pour quelle raison il changerait, il n'a pas besoin de s'améliorer. Si Dieu doit changer, il ne peut s'agir d'un processus de croissance de sa nature, mais d'une dialectique avec l'Homme. Il n'est absolument pas contradictoire avec la perfection de Dieu de penser qu'il se renouvelle sans cesse en réponse à l'activité de l'Homme, parce que l'Homme a été créé libre et que certaines de ses attitudes inacceptables (le péché par exemple) appellent une réponse adaptée (l'incarnation par exemple). Je pense qu'il est possible de soutenir l'existence d'une temporalité intrinsèque incluant Dieu si l'on se convainc de la possibilité logique qu'il puisse y avoir une transformation de Dieu sans que celui-ci ne perde rien de sa nature parfaite. Et dans ce cas on autorise un espace de liberté qui permet également le cheminement de l'Homme vers Dieu.

Je le répète, la temporalité que j'ai décrite ci-dessus n'est pas la temporalité humaine. Dans le monde actuel, les deux types de temporalité coexistent. Dans l'éternité, le temps de l'Homme doit disparaître si l'on veut continuer à soutenir l'hypothèse de fin du temps. Comment est-ce possible ? J'envisage trois modèles plus spéculatifs les uns que les autres.

Une première hypothèse m'a été inspirée par la communauté des Thessaloniciens à l'époque de Paul : selon eux, à leur époque la parousie est proche, tellement proche qu'en fait elle a déjà eu lieu ! On peut aussi songer à la phrase mystérieuse du Christ « *cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé* » (Lc 21,32) Non ce n'est pas complètement absurde : D'après notre réflexion antérieure, Dieu habite aussi la mémoire de chaque individu. Dans le présent aussi, même dans la prière, sa présence est voilée. Si Dieu se révèle dans sa gloire, il est parfaitement possible qu'il se révèle non seulement par la conscience directe que nous aurons de lui, mais aussi que sa présence remplisse tous les lieux que notre conscience peut atteindre, la mémoire y compris. En d'autres termes, Dieu est là, nous ne le savons pas, mais lorsque nous le saurons clairement nous ne pourrions parler de la venue du

Christ que comme un présent : parce que la venue du Christ aura lieu à chaque instant de la vie que nous avons vécue, et sa présence sera révélée là où elle était cachée. Ce n'est pas que ce qui est va changer, c'est notre intelligence qui sera enfin dotée du sixième sens pour reconnaître Dieu là où il se trouve, c'est-à-dire dans tout l'univers. Il n'y a pas un « avant » et un « après » la parousie, il y a une révélation du Christ pour tout ce qui a été et qui sera jamais.

Une autre possibilité se fonde sur l'interprétation de Is 65,17 « *Car je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle et on ne se souviendra plus du passé, qui ne remontera plus au cœur.* ». Ils ne se souviendront plus parce que la mémoire n'existera plus, ou deviendra obsolète. Sans mémoire nous l'avons vu, nous ne pouvons espérer définir une mesure du temps ni même maintenir l'idée d'un temps qui s'écoule. Cela peut sembler une dénaturation de l'Homme, sauf si l'on imagine que la conscience désertera les champs de la mémoire. Si nous contemplons Dieu face à face, il n'est plus besoin de se souvenir. Notre attention sera tellement absorbée par ce qui se révèle à nous qu'il n'y aura plus la tentation de se focaliser sur ce qui a été. Une mémoire subsiste en ce que la vie qui est la mienne détermine toujours ce que je serai, une mémoire subsiste dans un principe de causalité. Ce n'est pas un nouvel Etre qui ressuscite, c'est toujours la même personne qui conserve en elle la trace de ce qu'elle a été. (évident : c'est bien le Christ mort sur la croix qui a ressuscité, puisqu'il conserve en son corps la marque des clous). Mais si l'esprit humain est sans cesse absorbé par ce qu'il reçoit de Dieu et dans l'attente de ce que Dieu veut lui révéler, alors il n'y a plus de temps, il n'y a ni avant ni après, il n'y a plus de mesure possible, il n'y a qu'un élan de la créature vers sa fin en Dieu. Pour qu'une telle chose soit possible, je fais remarquer en note qu'il faut que l'Homme se détache affectivement entièrement de ce qui a été. Qu'il abandonne tout regret, tout ressentiment, toute angoisse. Entre autres choses, le pardon inconditionnel des péchés est une condition nécessaire à la vie en Dieu.

Pour finir, je voudrai tenter de pousser encore un peu plus loin l'idée de fin du temps en la confondant avec la fin de **l'espace-temps**. J'ai beaucoup insisté sur le fait qu'il me semblait que l'existence de dimensions mesurables d'espace et de temps était équivalente à l'idée de distance entre des manifestations d'Etre (= des événements) différenciables par l'esprit humain. Sur terre, on ne peut percevoir deux choses différentes au même endroit au même instant : c'est une seule et même chose. Dans l'éternité divine, on peut soutenir le concept de superposition d'êtres différents, d'êtres distincts que ne séparent pourtant aucune distance. Si Dieu est « tout en tous » (1Co 15,28), on peut au sens explicite envisager une proximité telle entre les êtres, tous rassemblés en Dieu, que l'idée même de mesure de distance perd tout sens : distance entre quoi et quoi ? Pour l'individu particulier, cela implique qu'il est impossible de distinguer des états antérieurs de son existence. Bien que toujours en croissance et donc se transformant, il ne pourra établir un « j'ai été » à comparer avec un « je suis ». Cela veut dire que ce qu'un individu aurait pu considérer comme un état antérieur de son existence, un état disparu remplacé par un nouveau « moi », cet état antérieur existe toujours, il n'a pas disparu. Pour abolir totalement le concept de passé, nous devons abolir l'idée même de disparition de l'Etre. Plus rien de ce qui est ne peut passer, tout est conservé et tout s'accroît dans un présent toujours plus riche des nouveautés apportées par le futur. Il est bien possible que, une fois que le ciel et la terre seront passés, dans une création renouvelée, tout se maintienne à l'existence parce que tout ce qui est sera totalement conforme à la volonté de Dieu et donc parfait. J'introduis donc le concept de **mémoire vivante**. Représentons-nous une vie où tout ce qui a été est aussi aujourd'hui. Le Christ est crucifié pour moi aujourd'hui, c'est un présent. Bien que l'on puisse établir une date approximative de la crucifixion, il paraît raisonnable de penser que la mémoire du Christ est une mémoire vivante, et que c'est d'ailleurs pour cela que nous pouvons célébrer chaque dimanche l'eucharistie en affirmant que nous avons sous les yeux le corps et le sang du Christ livré pour nous. Il ne s'agit pas d'une mémoire humaine, car cette dernière ne conserve qu'une trace de ce qui a été, un résidu qu'il nous faut interpréter, parfois avec difficulté, pour essayer de rendre de nouveau conscient un état antérieur. Non, essayons de concevoir une mémoire par états superposés où un Etre est toujours l'ensemble de sa personne à travers le temps. La mécanique quantique nous a rendus familiers avec le concept de superposition d'états. Une particule n'est pas ici ou là-bas, elle est tous ces états à la fois. Dans une certaine mesure, la mécanique quantique a affaibli la notion d'espace en délocalisant les particules, et la notion de distance par les états intriqués (désolé, je ne précise pas). Si deux particules sont intriquées, même si on les observe aux deux bouts de l'univers, on doit les considérer comme une

seule et même particule, parce qu'elles sont décrites par une même fonction d'onde. Si une telle possibilité est représentée dans notre monde réel, il n'est pas absurde d'envisager la disparition de toute distance tant spatiale que temporelle dans l'éternité.

Au risque de porter à bout la patience d'un lecteur courageux, je vais m'autoriser une brève conclusion. Il me semble que cet article n'aura servi qu'à montrer une chose : c'est l'incapacité constitutive de l'esprit humain à formuler ne serait-ce qu'un commencement d'idée cohérente relativement à la vie que nous espérons après la venue du Christ et la fin des temps. Cette vie divine est certainement d'une autre nature que celle que nous connaissons. Or la vie dans l'espace-temps et la forme de nos perceptions ont formé l'intelligence humaine à ne réfléchir que selon ces deux catégories : l'espace et le temps. Ces catégories, même si elles chargent notre esprit d'une certaine lourdeur, ont un avantage considérable : elles servent à faire de la Physique et des Mathématiques¹. Elles servent à construire des théories plus amusantes les unes que les autres, certaines proches du réel, d'autres beaucoup plus éloignées, mais toujours sources d'infinies distractions pour les scientifiques. Si elles doivent être abolies dans le monde nouveau après la parousie, il reste à espérer qu'une source d'activité plus grande encore s'offrira à notre esprit pour nous empêcher de regretter nos bons vieux modèles théoriques du monde réel.

¹ Et même de la géographie (ndlr)

Le Christ, toujours nouveau

« Voici que je fais toutes choses nouvelles »

François Hou

Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti : da nobis, per hujus aquae et vini mysterium, ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est. « O Dieu, qui avez créé d'une manière admirable la dignité de la nature humaine et qui l'avez rétablie d'une manière plus admirable encore, faites que, par le mystère de cette eau et de ce vin, nous soyons rendus participants de la divinité de celui qui a daigné s'unir à notre humanité. » Telle est la prière que le prêtre prononce à l'offertoire de la sainte messe², au moment de mêler au vin la goutte d'eau qui correspond à l'union du peuple au Christ et à son sacrifice.

Cette belle prière de la messe nous montre bien en quoi consiste le salut qu'est venu nous apporter Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le divin Maître en effet ne se contente pas de restaurer dans sa première splendeur notre nature humaine blessée et défigurée par le péché : si Dieu a créé l'homme « d'une manière admirable », il le rétablit par les mérites de la Passion de son Fils « d'une manière plus admirable encore ». Pour avoir cru le tentateur infernal qui leur promettait qu'ils seraient « comme des dieux » (Gn 3, 5), nos premiers parents n'ont pu que contempler leur terrible déchéance, l'abîme où l'orgueil de leur désobéissance les avait précipités. Mais la fallacieuse promesse du serpent nous est de nouveau proposée, par Dieu lui-même, et comme un but que nous devons atteindre. « Il s'est fait homme, écrit saint Athanase, pour faire de nous des dieux³. »

C'est en effet ce qu'enseigne avec insistance la sainte Écriture. La puissance divine, écrit saint Pierre, nous rend « participants de la nature divine » (2P 1, 4). Dieu, dit encore l'épître aux Hébreux, veut « nous rendre capables de participer à sa sainteté » (Hébr 12, 10). Par le don du Saint-Esprit, dit saint Paul, l'âme s'adresse à Dieu comme à son Père : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba ! Père ! » Ainsi l'homme n'est-il plus esclave, mais fils, donc héritier grâce à Dieu (Gal 4, 6-7). « Je ne vous appelle plus serviteurs, dit Notre-Seigneur, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15, 15).

Jésus appelle ses amis ceux qui croient en son nom ; or l'amitié, comme le rappelle le cardinal Journet, « suppose l'égalité, ou elle la crée », et, « du fait qu'il y a alors égalité, il y a échange mutuel⁴ ». Par la grâce, Dieu a voulu créer une égalité entre lui et l'homme : l'amour incréé de Dieu ne suppose pas en nous l'amabilité, mais nous rend aimables à ses yeux. « La grâce sanctifiante, écrit le R.P. Garrigou-Lagrange O.P., participe à la Déité comme Détéité, à la nature divine comme divine, à la vie intime de Dieu comme Dieu⁵. » La grâce ne se contente pas d'effacer les péchés et de restaurer l'homme dans la plénitude de sa nature telle que l'a établie le Créateur : elle est véritablement l'infusion dans l'âme d'une vie nouvelle et proprement surnaturelle, qui « nous a engendrés par la parole de la vérité, afin que nous soyons comme les prémices de ses créatures » (Jc 1, 18).

Cette infusion par Dieu d'une vie nouvelle dans l'âme en état de grâce est déjà annoncée dans l'Ancien Testament. « Je leur donnerai un seul cœur ; je mettrai au-dedans d'eux un esprit nouveau ; et j'ôterai de leur chair le cœur de pierre, et je leur donnerai un cœur de chair », déclare Dieu à Ezéchiel (Ez 11, 19). Le *Miserere* (Ps 50) nous montre que le pardon que Dieu accorde au pécheur n'efface pas seulement son iniquité, mais opère en lui une véritable métamorphose. « Vous me purifierez avec l'hysope, et je serai pur, vous me laverez, et je serai plus blanc que la neige » (Ps 50, 9). Ce n'est probablement pas un hasard si ce verset du psaume est chanté à l'aspersion de la grand-messe dominicale : en effet, David n'affirme pas qu'en vertu du pardon divin, il sera blanc comme la neige, mais qu'il sera plus blanc qu'elle, « parce que la neige, bien qu'elle soit blanche, explique saint Ambroise, est vite noircie par quelque ordure et se souille ; la grâce que tu as reçue, pourvu que tu gardes ce que tu as reçu, a une durée sans fin⁶ ». Mais le psaume décrit plus clairement encore ce que

²Dans les livres liturgiques de 1962.

³Saint Athanase, sermon IV, *Contre les ariens*

⁴Cardinal Charles JOURNET, *Entretiens sur la Trinité*, Parole et Silence, 1999, p. 110

⁵Réginald GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *La synthèse thomiste*, VII, chapitre 5, art. 2

⁶Saint Ambroise de Milan, *Traité des sacrements*, livre IV

la grâce opère en nous : « O Dieu, créez en moi un cœur pur, et renouvelez au-dedans de moi un esprit ferme » (Ps 50, 12). Car la Sagesse de Dieu peut tout, elle « renouvelle tout ; se répandant, à travers les âges, dans les âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu » (Sg 7, 27).

Dieu ne se contente pas de nous relever de notre misère et de nous laver de nos fautes : il nous fait véritablement renaître par sa grâce. Ainsi Naaman le Syrien n'est-il pas seulement purifié de sa lèpre, mais, nous dit la sainte Ecriture, « sa chair redevint comme celle d'un petit enfant » (2R 5, 14). Notre-Seigneur parle à Nicodème de cette nouvelle naissance dans les termes les plus explicites : « Il faut que vous naissiez de nouveau » (Jn 3, 7). Le prologue de saint Jean nous parle de la même manière de ceux qui « ne sont pas nés d'une volonté charnelle, ni d'une volonté d'homme, mais qui sont nés de Dieu » (Jn 1, 13). Il s'agit d'être faits enfants de Dieu, fils adoptifs du Père (Eph 1, 5) par la grâce qui met en nos âmes la ressemblance avec le Fils premier-né d'une multitude de frères (Rm 8, 29). Lorsque le fils prodigue revient de la lointaine terre de perdition où il a vécu dans l'inconduite, dans l'esclavage du péché, il n'obtient pas seulement le pardon de son père, mais celui-ci, en plus de le revêtir de la robe d'innocence, fait mettre à son doigt un anneau (Lc 15, 22) qui est selon saint Jérôme le « sceau de la ressemblance avec Jésus-Christ⁷ ». Nous ressemblons au Fils de Dieu par l'adoption qui fait de nous des enfants de Dieu, des cohéritiers du Christ, participant à sa vie même. Une telle ressemblance, dans laquelle consiste toute la sainteté que nous devons nous efforcer d'atteindre, ne peut avoir pour principe que la grâce, le don gratuit de Dieu. Elle est donc, écrit le bienheureux Colomba Marmion, « surnaturelle dans sa source, dans ses actes, dans ses fruits⁸ ». « Le don de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ Notre-Seigneur », dit en effet saint Paul (Rm 6, 23).

Comment la vie divine apportée par le Verbe incarné n'aurait-elle pas pour l'homme qui la reçoit un caractère de radicale nouveauté ? « La droite du Seigneur a déployé sa force ; la droite du Seigneur m'a élevé ; je ne mourrai pas, je vivrai, et je raconterai les œuvres du Seigneur », chante le psaume (Ps 118, 15-16). La miséricorde de Dieu ne fait pas que couvrir d'un voile les péchés de l'homme, mais les détruit par l'infusion d'une vie nouvelle et opère en lui une véritable métamorphose. « Dieu, écrit dom Marmion, veut nous donner une vie supérieure, qui, sans détruire la vie naturelle dans ce qu'elle a de bon, la surpasse, la surélève et la déifie ; Dieu veut nous communiquer sa propre vie⁹. »

Tel est le mystère que saint Paul révèle aux Corinthiens : « Tous, nous serons changés » (1Cor 15, 51). L'Apôtre nous enseigne ici ce qu'est le salut : une création nouvelle, une recréation de l'homme dans la justice et la sainteté du Christ. En effet, Dieu seul peut tirer le pur de l'impur (Job 14, 4) : comment l'homme, qui participe de la première création « assujettie à la vanité » (Rm 8, 20) par le péché et est donc terrestre et mortel, pourrait-il devenir céleste et immortel sans être créé de nouveau par la grâce ?

« Ainsi en est-il pour la résurrection des morts, explique saint Paul. Semé dans la corruption, le corps ressuscite, incorruptible ; semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux ; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force ; semé corps animal, il ressuscite corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y aussi un corps spirituel » (1Cor 15, 42-44). Il faut donc, puisque « la corruption ne peut hériter l'incorruptibilité » (1Cor 15, 50), que notre nature humaine blessée par le péché originel ait reçu la semence de gloire de la création nouvelle réalisée en Jésus-Christ, nouvel Adam fait esprit vivifiant (1Cor 15, 45). « Jésus-Christ, écrit saint Thomas d'Aquin, est appelé le second Adam, parce qu'Adam a introduit un état nouveau, à savoir l'état du péché, Jésus-Christ l'état de la gloire et de la vie¹⁰. »

C'est en effet dans le « mystère sacré et divin de la restauration du genre humain¹¹ » qu'est, selon les mots de saint Léon le Grand, l'Incarnation du Verbe, qu'il faut chercher le principe de la création nouvelle accomplie par la grâce. En Notre-Seigneur Jésus-Christ seul se rencontre en effet la grâce d'union : Dieu a choisi une nature humaine pour l'unir d'une manière ineffable à la personne divine du Verbe et en a fait ainsi l'humanité d'un Dieu. Notre-Seigneur a donc éprouvé notre nature en tous points excepté le péché (Hébr 4, 15). « Par la grâce d'union, écrit le P. Garrigou-Lagrange, Jésus

⁷Saint Jérôme, *Explication de la parabole de l'enfant prodigue*

⁸Dom Colomba MARMION O.S.B., *Le Christ, vie de l'âme*, Éditions de Maredsous, 1950, p. 27

⁹MARMION, *op. cit.*, p. 187

¹⁰Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, leçon 7

¹¹Saint Léon le Grand, 2^e sermon sur la Nativité, dans *Sermons*, tome 1, Cerf, 1964, p. 87

est uni à Dieu personnellement et substantiellement, par elle il est Fils de Dieu, très aimé du Père, par elle il est constitué principe *quod* d'opérations non seulement surnaturelles mais théandriques, par elle il est rendu impeccable¹². » Tous les hommes ont péché en Adam (Rm 5, 12), constitué par Dieu chef de notre race, mais Adam n'était « que la figure de celui qui devait venir » (Rm 5, 14). « L'homme nouveau, dit saint Léon en parlant du Christ, s'est uni à l'ancien de façon à entrer vraiment dans sa race sans contracter son vice originel¹³. » C'est donc une humanité parfaite et sans tache qu'assume jusque dans ses dernières conséquences le Verbe divin.

Par la grâce dont est pleine sa sainte humanité, Notre-Seigneur a pu non seulement mériter pour lui-même, mais mériter pour tout le genre humain la vie éternelle. En effet, il a plu au Père céleste de le constituer chef de tous les élus prédestinés en lui (Eph 1, 4). « La grâce du Christ, qui est de notre race par l'Incarnation, écrit ainsi dom Marmion, revêt un caractère d'éminence et d'universalité, dont la fin n'est plus de sanctifier l'âme humaine de Jésus, mais de faire de lui, dans le domaine de la vie éternelle, le chef de l'humanité¹⁴. » Le Christ est donc constitué chef d'une humanité recréée. « Notre-Seigneur Jésus-Christ, dit en effet saint Léon, en naissant vraiment homme sans cesser jamais d'être Dieu, a réalisé en lui les prémices d'une nouvelle création, et a donné au genre humain un principe spirituel à la ressemblance de sa propre naissance¹⁵. » Vrai homme et vrai Dieu, commencement d'une création régénérée, Notre-Seigneur a pu faire de sa sainte humanité l'instrument dont sa divinité s'est servie pour communiquer ses grâces et offrir par sa Passion la réparation parfaite qu'appelait l'offense infinie du péché. « Vous avez été affranchis de la vaine manière de vivre que vous teniez de vos pères, écrit donc saint Pierre, non par des choses périssables, de l'argent ou de l'or, mais par un sang précieux, celui de l'agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ, qui a été désigné dès avant la création du monde, et manifesté dans les derniers temps à cause de vous » (1P 1, 18-20).

Si nous voulons avoir part à cette régénération accomplie par Jésus, nous devons lui être incorporés, c'est-à-dire, dans l'économie normale du christianisme, être agrégés à la société visible de son Église, nouvelle Ève jaillie du flanc percé du nouvel Adam, continuation et extension de l'Incarnation sur la terre depuis l'Ascension. L'Église, explique dom Marmion est « tellement unie au Christ, elle possède tellement l'abondance de ses richesses, qu'on peut dire qu'elle est le Christ vivant à travers les siècles¹⁶. » Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a reçu la plénitude de la grâce non seulement pour lui-même, mais en tant que chef de l'Église¹⁷, est en effet inséparable de son Église de la même manière que la tête est inséparable du corps. « Comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ », écrit saint Paul (1Cor 12, 12). Dieu a « tout mis sous ses pieds, et l'a donné pour chef suprême à l'Église, qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous » (Eph 1, 22-23), si bien que cette Église, unie à son chef, forme le Christ total par lequel nous nous trouvons intimement associés au divin Maître, à sa mort et à sa résurrection. En effet, en Notre-Seigneur Jésus-Christ habite corporellement la plénitude de la divinité (Col 2, 9), mais, dit saint Léon le Grand, « l'Église, elle aussi, en est toute remplie, elle qui, attachée à la tête, est le Corps du Christ¹⁸. »

Le cardinal Journet peut donc désigner l'Église comme la « patrie des renouvellements spirituels¹⁹ », où se réalise sans cesse dans les âmes la création nouvelle accomplie dans le Christ. En effet, c'est de l'Église et dans l'Église que nous recevons la grâce par les moyens ordinaires institués par Notre-Seigneur en vue de nous renouveler en nous communiquant sa vie. Ce n'est pas un hasard si la sainte Écriture nous apprend que le Syrien Naaman fut non seulement guéri de sa lèpre, mais aussi rajeuni après s'être baigné à sept reprises dans le Jourdain (2R 5, 14), nous annonçant en figure les sept sacrements de la Loi nouvelle, et plus particulièrement le baptême et la pénitence, par lesquels se produisent dans l'Église les innovations intérieures et profondes. « Le baptême d'un petit enfant, s'écrit Charles Journet, est une chose du ciel, c'est un renouvellement incomparable ! » De même,

¹²GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, V, chapitre 3

¹³Saint Léon le Grand, *op. cit.*, 1^{er} sermon sur la Nativité, p. 81

¹⁴MARMION, *op. cit.*, p. 65

¹⁵Saint Léon le Grand, *op. cit.*, 7^e sermon sur la Nativité, pp. 139-141

¹⁶MARMION, *op. cit.*, p. 10

¹⁷Saint Thomas d'Aquin, *Sum. Th.*, III, q. 48, art. 1

¹⁸Saint Léon le Grand, *op. cit.*, 9^e sermon sur la Nativité, p. 159

¹⁹JOURNET, *op. cit.*, p. 130

lorsqu'un homme en état de péché mortel accepte de se confesser, la vie même de la Trinité descend de nouveau dans son cœur, et l'Église est « profondément renouvelée dans le silence de ces pardons²⁰ ».

Le baptême fait en effet renaître l'homme de l'eau et de l'esprit (Jn 3, 5). Ainsi le rite de la bénédiction des fonts baptismaux contient-il une prière au Saint-Esprit afin que, « cette divine fontaine ayant conçu la sanctification, on voie sortir de son sein très pur une race toute céleste, une créature renouvelée » et que « tout homme auquel sera appliqué ce mystère de régénération renaisse à l'innocence parfaite d'une enfance nouvelle ». Par le baptême, l'homme est plongé dans le mystère de la mort et de l'ensevelissement du Christ, afin d'avoir part à sa Résurrection en marchant ensuite dans une vie nouvelle (Rm 6, 4). Le chrétien revêt ainsi l'« homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables » (Eph 4, 24). Il doit pour cela renoncer au vieil homme, à l'homme naturel, fils d'Adam, blessé par le péché originel, et le détruire en lui par la mortification des trois concupiscences (1Jn 2, 16) qui subsistent en nous malgré le baptême : aussi longtemps que nous sommes sur cette terre, nous devons souffrir dans notre chair les douleurs de l'enfantement de l'homme nouveau en nous (Jn 16, 21) ; si le salut est déjà pleinement accompli en Notre-Seigneur Jésus-Christ, il nous reste à parcourir toute notre carrière terrestre afin de le saisir (Phil 3, 12).

En effet, la nouvelle création s'accomplit mystérieusement en nous par les voies de l'ancienne : ce n'est qu'en étant unis dans notre chair à Jésus crucifié dans sa chair (Gal 2, 19) que nous pouvons avoir part à sa glorification ; si nous voulons être recréés par le salut que Notre-Seigneur est venu nous apporter, il nous faut savoir ne pas être trop attachés à l'ancienne création et à la vanité à laquelle elle a été assujettie et oublier le vieil homme que nous laissons derrière nous (Phil 3, 13). C'est pourquoi saint Jean exige des chrétiens qu'ils n'aiment rien du monde, ni rien de ce qui est dans le monde (1Jn 2, 15) : la figure de ce monde doit passer (1Cor 7, 15), où sous couvert d'incessants et illusoire changements, il n'y a jamais « rien de nouveau sous le soleil » (Eccl 1, 9-10). Aux nouveautés mensongères du monde, qui ne font que nous distraire de la vanité à laquelle nos péchés nous condamnent et nous lancer dans la « poursuite du vent », nous devons donc préférer, vivifiés par les sacrements, appuyés sur la pratique des vertus et l'infinité des mérites de Jésus-Christ, la métamorphose qu'opère dans les âmes la grâce de Dieu afin qu'« alors même que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (2Cor 4, 16).

« Aussi bien, dit encore l'Apôtre, quiconque est en Jésus-Christ est une nouvelle créature ; les choses anciennes sont passées, voyez tout est devenu nouveau » (2Cor 5, 17). Il rejoint ainsi les paroles que rapporte saint Jean dans l'Apocalypse : « Voici que je fais toutes choses nouvelles », déclare Celui qui siège sur le trône (Apoc 21, 5).

Ce complet renouvellement, cette création nouvelle à laquelle il a plu à Dieu de procéder, a eu comme la première son *Fiat* ; mais, dans le mystère de ses desseins éternels, Dieu a voulu qu'il soit prononcé non pas seulement par son Fils, mais par la créature : *Fiat mihi secundum verbum tuum*, « Qu'il me soit fait selon votre parole » (Lc 1, 38). « Ce *Fiat*, écrit dom Marmion, c'est le consentement de Marie au plan divin de la Rédemption dont l'exposé vient de lui être fait ; ce *Fiat*, c'est comme l'écho du *Fiat* de la création ; mais c'est un monde nouveau, un monde infiniment supérieur, un monde de grâce, que Dieu va faire surgir lui-même par suite de cet acquiescement : car à ce moment, le Verbe divin, deuxième personne de la sainte Trinité, s'incarne en Marie : *Et Verbum caro factum est*²¹. » Immaculée dès l'instant de sa conception, Notre-Dame est le premier et le plus grand fruit de la Rédemption ; parfait exemple de l'humanité régénérée par l'intimité avec le Dieu Très-Haut, elle nous présente une vie toute dévouée à Jésus-Christ ; élevée en corps et en âme à la béatitude du Ciel, où son divin Fils a posé sur son front la couronne de gloire, elle nous montre la perfection de la création nouvelle à laquelle nous sommes appelés à avoir part.

Marie n'est cependant pas seulement pour nous un modèle : c'est la mère que Jésus nous a donnée sur la croix au Calvaire (Jn 19, 27) pour que l'adoption divine qu'il est venu réaliser soit parfaite. « Comme dans la génération naturelle et corporelle, il y a un père et une mère ; de même, dans la génération surnaturelle et spirituelle, il y a un père qui est Dieu, et une mère qui est Marie, écrit saint Louis-Marie Grignion de Montfort. Tous les vrais enfants de Dieu et prédestinés ont Dieu pour

²⁰Op. cit., p. 125

²¹MARMION, op. cit., p. 455

père et Marie pour mère, et qui n'a pas Marie pour mère n'a pas Dieu pour père²². » C'est donc toujours en Marie que Dieu forme les membres du Corps de son Fils, de sorte que l'on peut dire à juste titre qu'elle est la nouvelle Ève : si cette dernière était la « mère des vivants » (Gn 3, 20) dans l'ancienne création naturelle, la Très Sainte Vierge est mère de tous ceux qui vivent par la grâce de la vie de son Fils. « Ce qu'Ève a damné et perdu par désobéissance, Marie l'a sauvé par obéissance, dit encore le père de Montfort. Ève, en obéissant au serpent, a perdu tous ses enfants avec elle, et les lui a livrés ; Marie, s'étant rendue parfaitement fidèle à Dieu, a sauvé tous ses enfants et serviteurs avec elle, et les a consacrés à sa majesté²³. »

C'est la raison pour laquelle, nous dit sainte Gertrude, Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas tant le Fils unique que le Fils premier-né de Notre-Dame (Mt 1, 25), en dépit de la perpétuité de sa virginité : après Jésus, c'est la multitude des frères que Dieu a voulu lui donner que la Vierge engendre dans les entrailles de sa charité²⁴ pour devenir la mère en qui sont formées toutes les âmes que Dieu recrée par sa grâce, la mère de l'Église qui est le corps de son Fils, rajeunie, sans tache ni ride.

« Que demanderons-nous à la Mère de Jésus ? demande dom Marmion. Sinon, avant tout et au-dessus de tout, qu'elle forme Jésus en nous, en nous communiquant sa foi et son amour²⁵. »

²²Saint Louis-Marie GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, I, art. 1

²³*Op. cit.*, I, art. 1

²⁴Citée par MARMION, *op. cit.*, p. 463

²⁵MARMION, *op. cit.*, p. 471

Ce que le Christ apporte de nouveau dans nos vies Une lecture de l'évangile du jeune homme riche (Mt 19, 16-22)

Mathilde Hallot

Les Evangiles fourmillent d'enseignements qui choquent leurs auditeurs par leur nouveauté, et de rencontres qui changent radicalement la vie de leurs protagonistes : la vie de Simon, de l'aveugle de Jéricho²⁶ ou de la Samaritaine²⁷ ne sera plus jamais la même après leur tête-à-tête avec le Christ. Simon en ressort même avec un nouveau nom, signe de son changement profond d'identité²⁸.

Mais c'est une rencontre manquée, celle de Jésus et du jeune homme riche, telle que la raconte Matthieu dans le chapitre 19 de son Evangile, qui est la plus riche d'indications sur les transformations que la confrontation avec le Christ est susceptible d'apporter dans nos vies.

Nous connaissons mieux le récit que Marc fait de cette rencontre. La façon dont Matthieu raconte cet épisode est toutefois légèrement différente des versions qu'en donnent les autres synoptiques²⁹. C'est par exemple le jeune homme qui, chez Matthieu, demande à Jésus « que me manque-t-il encore ? » (v. 20) alors que chez Luc et Marc c'est le Christ qui relance le dialogue en affirmant « une seule chose te manque » (Mc 10, 21). La lecture que nous allons proposer se fonde plus particulièrement sur les passages propres à Matthieu.

« Et voici qu'un homme s'approcha et lui dit : "Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ?" Il lui dit : "Qu'as-tu à m'interroger sur ce qui est bon ? Un seul est le Bon. Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements". "Lesquels ?" lui dit-il. Jésus reprit : "*Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, honore ton père et ta mère, et tu aimeras ton prochain comme toi-même*". "Tout cela, lui dit le jeune homme, je l'ai observé ; que me manque-t-il encore ?" Jésus lui déclara : "Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi". Entendant cette parole, le jeune homme s'en alla contristé, car il avait de grands biens.³⁰ »

Deux logiques opposées

Tout au long du passage, on peut opposer presque terme à terme les mots employés par le jeune homme et les mots employés par Jésus. L'homme demande à Jésus ce qu'il peut **faire** pour **avoir** la vie éternelle (v. 16), il lui demande ce qu'il lui **manque encore** (v. 20) : il est dans une logique de l'avoir et du faire. Pour lui, il s'agit d'accumuler les bonnes actions pour posséder une récompense. Le Christ, quant à lui, se place dans une logique de l'être en l'invitant à « **entrer** dans la vie éternelle ».

Dans son dialogue avec le jeune homme qui vient le trouver, Jésus tente progressivement de l'amener à approfondir son questionnement, à lui donner une dimension ontologique. Il n'est pas

²⁶ Mc 10, 46-53

²⁷ Jn, 4, 1-30

²⁸ Jn 1, 42

²⁹ Mc 10, 17-31 et Lc 18, 18-30

³⁰ Mt, 19, 16-22. Traduction de la *Bible de Jérusalem*. Toutes les textes cités dans cet article le sont dans la traduction de la *Bible de Jérusalem*.

question d'ajouter un peu de spirituel dans sa vie présente mais de la transformer radicalement, d'en changer les fondements mêmes. Le Christ lui adresse un appel à être, un appel à la plénitude plus encore qu'à la perfection. En témoigne le terme grec que l'on traduit par parfait (v. 21 : « si tu veux être **parfait** ») : le mot utilisé est *téleios*, qui veut aussi dire achevé.

En répondant en premier lieu à son interrogation sur ce qu'il faut faire de bon par l'affirmation qu'« un seul être est bon » (v. 17a), c'est-à-dire Dieu, Jésus renvoie le jeune homme à la première table du Décalogue et aux commandements qui concernent l'amour et le respect de Dieu. Quand il lui parle ensuite d'« observer les commandements » (v. 17b), il ne cite que des commandements qui se rapportent à l'amour du prochain et se trouvent dans la deuxième table du Décalogue. De ce monde de la Loi, familier à son interlocuteur, le Christ passe ensuite à un appel à la liberté du jeune homme, pour l'introduire à une nouvelle dimension de son questionnement : « **si tu veux** être parfait, lui dit-il, va, vends tout ce que tu as [...] et puis viens, suis-moi » (v. 21).

Jésus ne demande à l'homme riche de se départir de ses biens qu'en dernier ressort. Il n'exigeait pas, jusque-là, de sacrifice de sa part, mais l'invitait à entrer dans une sphère de l'être-différemment. Si le Christ le convie en dernière instance à se dépouiller de ses biens terrestres, ce n'est pas pour le priver de l'avoir, mais pour le mettre dans un état de disponibilité lui permettant de comprendre ses paroles et son invitation à être.

Malgré toute la pédagogie déployée par Jésus, le jeune homme riche demeure dans sa logique du faire et de l'avoir, il ne peut ou ne veut entrer dans la nouvelle sphère qui lui est présentée. Le dernier verset de la péricope marque cet échec de la rencontre. L'évangéliste note en effet qu'il s'en va « contristé, car il **avait** de grands biens », utilisant encore une fois un verbe de possession pour le décrire. Ainsi, ce qui lui manque, ce n'est pas tant la volonté de se départir de ses biens terrestres que la disponibilité qui permet d'entrer en dialogue avec Dieu.

Une invitation à se laisser transformer

L'invitation à la rencontre que Jésus adresse au jeune homme riche de Matthieu nous concerne aussi. Il nous engage à nous laisser transformer par sa rencontre.

Ce que cet événement doit changer dans nos vies, le texte nous l'indique, à nous comme au jeune homme riche. Dans les paroles du Christ, jalons pour une vie renouvelée, on peut retrouver les trois piliers de la vie monastique, pauvreté, chasteté et obéissance, transposables dans nos vies quotidiennes.

La chasteté s'applique en premier lieu à notre relation avec Dieu. La réplique « un seul être est bon » (v. 17) nous invite à nous défaire de nos fausses images de Dieu et à nous rendre compte, comme le jeune homme riche, qu'on ne peut pas posséder Dieu. Pas plus qu'on ne peut ni ne doit posséder les autres. Les commandements cités au verset 18 qui, on l'a déjà noté, se rapportent tous à l'amour et au respect du prochain, nous engagent à purifier nos relations avec les autres, à les aimer d'un amour chaste, c'est-à-dire sans volonté de possession ou d'asservissement quelconque.

La pauvreté, c'est l'invitation adressée au jeune homme « va, vends tout ce que tu as » (v. 21) : appel à la pauvreté matérielle mais aussi appel plus général au dépouillement. Ce que le Christ nous incite à quitter, ce sont nos peurs, nos doutes, nos manques de confiance, mais aussi notre volonté de contrôle, de maîtrise. Il veut que nous passions nous aussi à une logique de l'être, et une logique de l'être-avec, avec Dieu et avec les autres, pour le laisser entrer dans nos vies.

Ce dépouillement est le socle de l'obéissance demandée ensuite dans le « viens et suis-moi » (v. 21). Suivre le Christ, c'est « participer à son obéissance libre et amoureuse à la volonté du Père³¹ ». L'obéissance dont il s'agit n'est pas un état figé mais une dynamique qui fait appel à notre liberté et la respecte (« si tu veux », v. 21).

Dans cette démarche, nous pouvons nous appuyer sur la promesse que le Christ fait au jeune homme riche, « tu auras un trésor dans le ciel » (v. 21). Il s'agit d'une promesse de joie et de bonheur qui se rapproche de celles du Discours sur la Montagne. En effet si, à l'instar de Jean-Paul II dans l'encyclique *Veritatis splendor*³², on considère la péricope du jeune homme riche comme l'un des pans essentiels de l'enseignement moral de Jésus et si l'on pense qu'il est possible de l'interpréter à la lumière de l'ensemble de la morale évangélique, on peut le rapprocher des Béatitudes³³, et en particulier de la première d'entre elles qui concerne les pauvres de cœur³⁴. « Dans ce sens, on peut dire que les Béatitudes font aussi partie de l'espace ouvert par la réponse que Jésus donne à la question du jeune homme³⁵ ». Si, contrairement au jeune homme riche, nous faisons le pas de la confiance en Dieu et du dépouillement, nous pouvons être sûrs qu'il nous rendra heureux, même si ce ne sera peut-être pas de la façon dont nous l'avions imaginé.

L'histoire du jeune homme riche est donc une invitation à se laisser happer chaque jour par le regard d'amour que le Christ porte sur lui et sur nous³⁶, à nous laisser déplacer et renouveler par ce face-à-face.

³¹ *Veritatis Splendor*, chap. 1, § 19. Le premier chapitre de l'encyclique propose un commentaire de la péricope du jeune homme riche chez Matthieu en considérant cette dernière comme la réponse du Christ à la question morale.

³² « *Le dialogue de Jésus avec le jeune homme riche*, rapporté au chapitre 19 de l'Évangile de saint Matthieu, peut constituer une trame utile pour réentendre, de manière vivante et directe, l'enseignement moral de Jésus », *Veritatis Splendor*, chap. 1, § 6.

³³ Mt 5, 3-12

³⁴ « Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux est à eux », Mt 5, 3.

³⁵ *Veritatis Splendor*, chap. 1, § 16.

³⁶ C'est dans le récit que Marc donne de l'événement qu'il est fait explicitement mention de ce regard d'amour : « Posant alors son regard sur lui, Jésus se mit à l'aimer » (Mc 10, 21).

Eglise, tradition et modernité

« *Les paroles que tu m'as données, je les leur ai données* »
(Jn 17, 8)

Jésus modèle de la tradition restaurée

Édouard Coquet

On présente l'Écriture et la tradition comme les deux modes de transmission de la Révélation. La notion de tradition se voit ainsi préserver un statut plus noble que celui auquel elle descend lorsque, dans un discours trop superficiel, elle est considérée seulement comme l'ensemble des coutumes à travers lequel l'Église exprimerait son message. Transmission vivante de l'Évangile, la tradition constitue, au même titre que l'Écriture, le contenu de la Révélation. Le concile Vatican II l'a encore rappelé, dans la constitution dogmatique *Dei Verbum*, lorsqu'il a affirmé que « *La sainte Tradition et la sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église*³⁷ ».

Cependant, l'articulation entre Écriture et tradition est complexe. Ainsi, il nous semble qu'il faudrait également se garder du risque de réduire la tradition à une méthode. Souvent on se représente les choses de cette façon : la tradition nous garantirait une lecture adéquate de l'Écriture, elle nous assurerait de ne pas trahir l'esprit du texte par une interprétation erronée de sa lettre, elle serait une clef qui nous permettrait d'accéder au message de Jésus. Finalement, la tradition ne serait qu'un ensemble de règles rendues nécessaires pour corriger les erreurs successives, et qui permettrait une lecture adéquate du texte, qui serait en fait la véritable source.

Sans être fausse bien évidemment, il nous semble que cette seule interprétation risque de ne rendre que partiellement justice de la profondeur de la notion de tradition et de sa valeur originale. Nous ne saurions rendre compte de cette vaste question, mais il nous semble qu'une partie de la solution se trouve dans une lecture spirituelle de ce qui a parfois été considéré comme un cadre rigide : l'autorité d'expression de la tradition qui est confiée au magistère de l'Église.

Dans ce but, nous voudrions simplement présenter, sans le discuter, un article de Joseph Ratzinger, qui nous semble donner une nouvelle profondeur à la notion de tradition. Il s'agit en réalité d'une conférence intitulée « *Fondement anthropologique du concept de tradition* », prononcée en 1974, alors qu'il était professeur à l'Université de Ratisbonne. Ce texte a été publié en 1982 dans les *Theologische Prinzipienlehre*³⁸.

Ce texte propose une interprétation originale de la tradition chrétienne. Il en donne pour modèle le rapport de Jésus-Christ au Père, faisant de la tradition la faculté même qui permet à l'homme d'écouter Dieu. Ratzinger commence par présenter la notion de tradition de la manière la plus large possible, comme constitutive de l'humanité. Il se penche alors sur la tradition biblique, et montre comment le dépôt de la Révélation primitive a été souillé par le péché originel, rendant ambiguë la tradition elle-même. L'auteur en vient alors à la tradition chrétienne, et montre comment Jésus, dans

³⁷ Concile Vatican II, session VIII, 18 novembre 1965, constitution dogmatique *Dei Verbum*, § 10.

³⁸ Josef Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, Munich, Erick Wewel Verlag, 1982, tr. fr. *Principes de la théologie catholique*, Paris, Éditions Pierre Téqui, 1985. Les Éditions Téqui procèdent à une réédition partielle des *Principes* par petits volumes, dont un contient « *Fondement anthropologique du concept de tradition* » : *Foi, écriture et tradition*, Paris, Éditions Pierre Téqui, coll. Eclairages postconciliaires, 2012, p. 11-45.

son rapport au Père, a renouvelé la tradition et l'a rétablie dans sa pureté originelle, de sorte qu'elle peut nous rendre accès à Dieu par Jésus.

Ratzinger commence par définir la tradition en montrant qu'elle est caractéristique de l'humanité. Selon lui, la tradition se définit par le couple formé par la mémoire et la parole.

La mémoire, d'abord. L'auteur affirme que c'est la tradition, et non l'usage de l'outil par exemple, qui permet de faire la différence entre l'esprit humain et l'esprit animal : *« que les animaux, bien que capables d'invention, n'aient pas d'esprit, la preuve en est dans leur incapacité de transformer l'invention en tradition, et donc en un système de rapports qui crée l'histoire. »*

Ici, c'est précisément la mémoire qui caractérise l'esprit humain, en lui permettant de dépasser l'instant et de constituer une histoire : *« L'esprit est fondamentalement mémoire – mise en rapport unificatrice dans un dépassement des limites des multiples instants. »* Ratzinger nous place ici en face d'un cercle de notions qui montre bien que la mémoire est une caractéristique intrinsèque de l'esprit humain. En effet, selon lui, c'est l'histoire qui, en retour, permet à l'esprit humain de se révéler comme tel :

« l'esprit prouve sa spiritualité comme mémoire – la mémoire fonde la tradition – la tradition se réalise dans l'histoire – l'histoire comme rapport, une fois établie dans l'être humain, rend à son tour possible l'être humain, qui ne serait pas capable de se révéler à lui-même et de s'exprimer sans la nécessaire relation transtemporelle de la communauté humaine. »

La tradition, qui permet le lien entre la mémoire et l'histoire, a une place bien particulière dans ce cercle notionnel, et n'est pas liée seulement au passé. Ratzinger parle de la tradition comme d'une faculté de l'esprit humain. Son rôle est de construire l'histoire, ce qui consiste à *« instituer le lien d'un chemin au travers du temps »*. Ainsi selon l'auteur, pour la faculté de tradition, conserver le passé et anticiper le futur dans le présent sont une seule et même chose.

Pour l'auteur, la tradition bien comprise signifie donc le dépassement du présent à la fois vers le passé et vers le futur, tant il est vrai que *« le passé ne peut être découvert comme valeur à conserver que là où le futur est considéré comme mission. »* La tradition, c'est justement cette *« découverte indivisible du temps »*. Ainsi, pour Ratzinger, *« on n'a la tradition que si l'on a découvert le temps dans sa totalité »*.

Ratzinger est plus rapide en ce qui concerne la seconde notion du couple caractéristique de la tradition, la parole, qui est à la fois le contenu et le moyen de la tradition. Précisément, c'est le couple formé par la mémoire et la parole qui permet à la tradition de remplir sa mission d'unificatrice du temps, de constructrice de l'histoire.

L'auteur complète son étude de la tradition en soulignant qu'elle suppose et crée à la fois une communauté comme sujet de la tradition. Dans les sociétés traditionnelles, le sujet de la tradition est une communauté linguistique. La tradition *« n'est possible que parce que de nombreux sujets, mis en rapport par une transmission commune, constituent ensemble comme un seul sujet. »*

En une époque où règne l'individualisme, cela semble se rapporter à une conception archaïque de la société, mais pour Ratzinger il s'agit d'un point capital dans la compréhension de l'histoire du salut. À partir de ce moment, Ratzinger entre dans une interprétation spirituelle du concept de tradition. Il se penche d'abord sur la révélation primitive et le péché originel.

Ayant défini la tradition comme caractéristique de l'humanité, l'auteur admet par hypothèse que l'apparition de l'humanité et celle de la faculté de tradition se font au même moment. Il propose de considérer la tradition primitive – c'est-à-dire ce que les premiers hommes auraient transmis à leurs descendants de leur rencontre originelle avec Dieu –, non pas comme un contenu positif, qui serait « *la simple transmission des lambeaux de souvenir que le premier homme aurait gardé d'une parole reçue de Dieu – car alors l'histoire de l'humanité devrait avoir une autre apparence* ».

Pour Ratzinger, la tradition primitive aurait plutôt été une ouverture à la transcendance déposée en l'homme au moment où, par sa capacité à recevoir cette tradition, il devenait homme – il ne s'agit évidemment pas ici d'une perspective chronologique mais métaphysique, puisque l'apparition de l'humanité et celle de la tradition sont concomitantes. La tradition primitive serait ainsi constituée de

« données primitives qui dépassent la capacité personnelle de l'homme, de chaque individu, mais qui restent ouvertes à une nouvelle réception révélatrice dans l'expérience d'obéissance des grands fondateurs, de ces grands hommes qui se tiennent disponibles à la transcendance et lui donnent accès en eux ».

Mais arrivé à ce point, Ratzinger voit avec angoisse se dessiner un nouveau problème. Si, de manière primitive, la tradition est ouverture à la transcendance, capacité d'écoute de Dieu, elle permettait également le péché originel, et ne peut qu'avoir été gravement altérée par lui.

L'auteur se trouve donc forcé de conclure que, depuis le péché originel, la faculté de tradition elle-même est souillée. Caractéristique fondamentale de l'humanité, la tradition est également fondamentalement liée au péché originel – et ainsi la tradition porte aussi le fondement de l'anti-humain. On rejoint ici le grand mystère chrétien : « *Ce qui fonde et ce qui détruit sont mêlés irrémédiablement – c'est la tragédie même de l'homme.* »

À ce point, Ratzinger laisse le lecteur dans une incertitude certaine au sujet de la tradition, qui apparaît aussi bien fondatrice de l'humanité que potentiellement destructrice de celle-ci. Il est donc désormais nécessaire pour l'Église, comme pour toute communauté humaine, de préserver la tradition véritable, et d'éliminer les traditions mauvaises. L'auteur assigne ainsi deux grandes missions à l'Église : d'abord défendre la tradition contre les traditions, éviter le pullulement des traditions ; ensuite s'assurer que la tradition de base est intacte, et la défendre contre l'imprégnation de « *forces aliénantes* ».

On en vient au cœur du problème. En un monde où la faculté de tradition est souillée, toute la question est de savoir comment faire la part des choses. Sur quel critère l'Église peut-elle fonder ce discernement qui permet de préserver la tradition véritable ? Comment justifier cette « *charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu* » qui a été confiée au magistère ?

Avant de donner une solution, l'auteur étudie la critique de la tradition elle-même par les temps modernes, qui l'ont vue comme aliénante. Selon lui, les temps modernes sont issus d'un nouveau

rapport à la tradition : elle apparaît comme un lien de l'homme à son passé qui s'oppose à son orientation vers l'avenir.

« À la fondation de l'humanité par la tradition s'oppose désormais la fondation de l'humanité par la raison émancipatrice, critique de la tradition ; la crise actuelle de l'Église provient pour une part importante du fait que ces deux modèles se heurtent violemment en elle au sujet de sa propre tradition. »

L'importance de cet héritage justifie donc, pour Ratzinger, de revenir sur l'analyse de la situation pendant la Renaissance. Pour lui, il ne s'est pas tant agi pas d'une critique de la tradition que d'une critique *des* traditions, par laquelle on croyait justement revenir à *la* tradition. Ainsi Luther oppose-t-il l'Écriture seule, pure Parole de Dieu et donc seule tradition valable, à ce qu'il voit comme des traditions humaines et historiques. Pour Ratzinger, *« ce qu'on veut en vérité, c'est la puissance pure de la raison, le pur rapport direct avec la parole de Dieu. »* Par là les modernes perdent totalement de vue *« que la tradition n'est pas le contraire de la raison mais son œuvre propre et caractéristique et ce qui la fonde en la rendant possible »*.

D'après l'auteur, au cours d'une deuxième phase de la modernité, juste avant la Révolution française, l'attaque contre la tradition se fit de plus en plus radicale, de sorte qu'émancipation et tradition devinrent des notions absolument antithétiques :

« Le but de la parfaite émancipation semble devoir être atteint quand l'homme pourra être produit techniquement, quand il ne dépendra plus des hasards biologiques mais quand, scrutant tous les mystères, il pourra se planifier lui-même dans une pensée qui ne regardera plus en arrière et ne prendra plus comme critères que les besoins et les espérances du futur. »

Que doit faire l'Église face à une telle situation ? Comme toujours elle doit préserver la tradition authentique, ce qui suppose souvent de lutter contre les mauvaises traditions. Ainsi, dans de nombreuses situations, l'Église se devrait d'amener l'homme à se critiquer lui-même et l'arracher à ses traditions ; elle sait bien, en effet, que depuis le péché originel toutes les traditions *« sont infectées par les puissances antihumaines qui empêchent l'homme de devenir lui-même. »*

Mais dans la situation de la modernité, l'Église se doit d'être une instance de la tradition, pour *« opposer une résistance à cette philosophie de l'émancipation qui déclare l'homme privé d'essence et de vérité, et lui attribue une liberté illimitée de se construire lui-même selon les buts qu'il se propose. »* En effet, croire en Jésus-Christ suppose de croire que la vérité et l'essence de l'homme résident, comme il nous l'a montré dans un échange avec Dieu le Père. S'en émanciper au profit d'une réalisation autonome revient à s'émanciper de l'humanité.

Par là, Ratzinger révèle la solution qui permet à l'Église de discerner et d'imposer la bonne tradition : c'est sa relation avec Jésus-Christ. C'est sur l'imitation de Jésus dans sa relation au Père que doit se fonder la conception authentique de la tradition. En effet l'Église *« ne connaît qu'une tradition saine : la tradition de Jésus qui vit sa vie en la recevant du Père, qui se reçoit lui-même de lui et qui se donne continuellement à lui en retour. »*

On va voir que Ratzinger fonde ainsi la tradition de l'Église dans l'imitation du rapport de Jésus-Christ à la tradition. Ainsi, c'est par le Christ que, dans l'Église, la tradition peut à nouveau constituer un accès à Dieu et à sa Parole.

Pour étudier le rapport subtil de Jésus à la tradition, l'auteur expose une antithèse apparente. Il semble en effet que le christianisme de Jésus-Christ, tel qu'il apparaît dans le Nouveau testament, repose sur une critique radicale de la tradition juive – d'une certaine manière, il aurait déjà opposé l'Écriture à la tradition. Cela se voit en de nombreux passages fameux, par exemple celui-ci, où Jésus reprend violemment les pharisiens et les scribes :

« Vous laissez de côté le commandement de Dieu, pour vous attacher à la tradition des hommes, purifiant les vases et les coupes, et faisant beaucoup d'autres choses semblables. Vous savez fort bien anéantir ainsi le commandement de Dieu, pour observer votre tradition ! Car Moïse a dit : "Honore ton père et ta mère" ; et : "Celui qui maudira son père et sa mère, qu'il soit puni de mort". Et vous, vous dites : Si un homme dit à son père ou à sa mère : "Le bien dont j'aurais pu t'assister est corban", c'est-à-dire un don fait à Dieu, vous ne le laissez plus rien faire pour son père ou sa mère, – anéantissant ainsi la Parole de Dieu par la tradition que vous enseignez. Et vous faites beaucoup d'autres choses semblables³⁹. »

Au contraire – c'est la seconde partie de l'antithèse –, le christianisme de l'Église catholique reposerait sur un traditionalisme radical, qui reviendrait aux conceptions critiquées par le Christ.

Ratzinger considère qu'on ne peut caractériser l'attitude de Jésus comme opposant l'Écriture et la tradition. Cela reviendrait à lui prêter une attitude luthérienne anachronique, relevant d'une sorte de « *sola Scriptura* » en faveur de l'Ancien testament. Certes, Jésus combat avec vigueur un traditionalisme figé, mais il reste fidèle à la foi vétérotestamentaire telle que prescrite par la loi et les prophètes, qu'il vit et dont il a révélé la véritable signification. Qu'on pense par exemple à ce passage du Sermon sur la montagne :

« Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes ; je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir. Car, je vous le dis en vérité, jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, un seul iota ou un seul trait de la loi ne passera pas, que tout ne soit accompli. Celui qui aura violé un de ces moindres commandements, et appris aux hommes à faire de même ; sera le moindre dans le royaume des cieux ; mais celui qui les aura pratiqués et enseignés, sera grand dans le royaume des cieux⁴⁰. »

Jésus « vit de la communauté vivante d'Israël », sans partager les orientations des groupes archaïsants comme les sadducéens – qui, d'après Ratzinger, à la manière des progressistes contemporains⁴¹, fondaient un libéralisme moral certain sur un « *archaïsme caché* », c'est-à-dire sur le refus d'une partie de l'histoire d'Israël.

Mais dans le même temps, on peut dire que dans sa réinterprétation de la tradition, Jésus dépasse la logique de la « *sola Scriptura* ». En effet, il a la prétention d'expliquer le sens de la loi de Moïse elle-même : il spiritualise la lettre de la loi. Il se place dans la tradition prophétique, conscient de son

³⁹ Mc 7, 8-13.

⁴⁰ Mt 5, 17-19.

⁴¹ À la fin du texte, Ratzinger précise que l'un des plus grands dangers dont il faut préserver la tradition de l'Église est de clore la tradition à un certain point de l'histoire. Pour lui, cette attitude rapproche les progressismes et les traditionalismes : « *Il me semble important de reconnaître que les progressismes les plus enragés sont des archéologismes : limiter la tradition par le sola scriptura ne leur suffit plus ; pour eux, tout ce qui vient après Paul est déviation, donc très spécialement les écrits lucaniens, pour ne pas parler des Épîtres pastorales. La différence entre de tels progressismes et un traditionalisme erroné n'est pas fondamentale, elle tient seulement à la question du moment où l'on arrête la tradition. »*

pouvoir de créer la tradition. Pour l'auteur, la question centrale est donc de savoir comment Jésus-Christ eut conscience de ce pouvoir.

L'auteur l'explique par le rapport intime entre Jésus et le Père, qui n'est autre qu'une restauration de la tradition originelle. On peut donc comprendre qu'alors que la tradition a été souillée par le péché originel, Jésus-Christ, nouvel Adam, possède cette faculté de tradition originelle inaltérée qui lui permet d'avoir accès au Père. Par son Incarnation, il purifie la tradition de la souillure originelle : par lui, elle retrouve en plénitude son rôle de réceptacle de la Parole de Dieu.

C'est par cette conception renouvelée de la tradition, à la fois condition et conséquence de sa relation intime au Père, que Jésus a pu mûrir la conscience de son pouvoir messianique, mais aussi de la mission qu'il devait accomplir. Ainsi, selon Ratzinger, Jésus n'a pas souffert sa Passion par une application mécanique des prophéties sur le Serviteur souffrant, mais en vertu de son rapport direct au Père, c'est-à-dire à la vérité, qui lui a permis de lire l'Écriture de manière intime et de la réaliser de manière nouvelle.

Selon Ratzinger, le chrétien doit apprendre, à l'exemple de Jésus, qu'il faut lire l'Écriture à partir d'un rapport concret avec Dieu. Jésus veut nous conduire à connaître le Père par la tradition et la tradition par le Père. La liberté et la fermeté de Jésus à l'égard de la tradition prennent à chaque fois leur source dans sa connaissance du Père, dans son rapport de prière avec lui.

Il convient, rappelle l'auteur, de ne jamais oublier le caractère particulier de ce rapport entre Jésus et le Père. Si Jésus a restauré la faculté de tradition, qui redevient pour l'homme une voie pour la connaissance de Dieu, Jésus garde une place particulière dans cet échange en vertu de sa relation privilégiée avec le Père. Ainsi, c'est *par* lui seulement que la tradition est restaurée, et c'est par lui que passe la tradition. C'est pourquoi, souligne Ratzinger à deux reprises, on ne saurait nullement généraliser à tous les chrétiens la liberté particulière de Jésus à l'égard de la tradition, au risque de méconnaître la relation tout à fait particulière du Père et du Fils.

Pour l'auteur, la seule façon de vivre la tradition de façon authentique est donc de passer par Jésus :

« le chrétien se voit préservé de la fausse tradition comme de la fausse liberté vis-à-vis de la tradition dans la mesure où il lit la tradition avec Jésus ; et, de façon tout à fait centrale, dans la mesure où il participe au rapport de Jésus avec Dieu, et tire de son dialogue avec Dieu, le Père de Jésus-Christ, sa lecture de la tradition. Seuls les rapports intérieurs avec Dieu rendus possibles par Jésus peuvent nous ouvrir un chemin à travers cette montagne de la tradition qui, sans ce rapport vivant, reste morte et déroutante. Là où manque ce rapport à Dieu, le traditionalisme aussi bien que la critique de la tradition deviennent un jeu arbitraire. »

Et précisément, pour les chrétiens, le moyen de passer par Jésus, c'est de passer par l'Église qu'il a instituée et qu'il assiste constamment par l'action du Saint-Esprit. C'est dans sa relation particulière avec le Christ, sa Tête et son Époux, en se faisant aussi obéissante que lui à la volonté du Père, que l'Église puise sa capacité d'exprimer la tradition. La tradition de l'Église devient ainsi, en elle-même, le signe de la Nouvelle alliance entre Dieu et les hommes, de la vitalité de la grâce dispensée à l'humanité, devenue à nouveau capable, par Jésus-Christ, de l'accueillir.

Que voudriez-vous voir changer dans l'Eglise ? Théologie et nouveauté

Aude Buffenoir

Théologie et nouveauté...dogme et évolution...aggiornamento...Eglise et histoire...adaptation, réinterprétation, révision... M'étant engagée à traiter pour vous ce sujet en quelques pages, je me suis soudain retrouvée effrayée par l'étendue du thème, sa difficulté, ses mille angles d'attaques et implications en tous genres. Cherchant à cibler un sujet plus nettement circonscrit dans l'infinité de ce domaine, et, je dois vous l'avouer, à recycler au passage mes propres recherches sur la pensée chrétienne et son histoire, je souhaitais affronter dans cet article une question aussi ardue qu'elle est centrale – celle du rapport entre le langage théologique et le mystère de la foi telle que révélé dans et par la personne du Christ. En quelques mots : étant donnée l'inadéquation de notre outillage conceptuel et linguistique par rapport à un contenu de foi transcendant et infini, et qui lui est donc incommensurable, comment penser la validité et la permanence de la formule dogmatique... ? Ou encore : quel sens y a-t-il à prétendre fixer le mystère à l'aide de nos mots et de nos concepts, alors que nos mots et nos concepts précisément n'atteignent pas le mystère ? Ne faudrait-il pas en toute rigueur conclure à l'égale inadéquation de toutes les approches et formulations théologiques, admettre une bonne fois pour toutes qu'elles sont humaines et seulement humaines, donc variables, historiques, évolutives et susceptibles d'être reformulées à l'infini... ? Soit : relativisme théologique VS validité universelle d'un discours théologique systématique et univoque. Vous apercevez immédiatement l'énormité du problème, devinez les centaines de litres d'encre qu'il a fait couler, les noms qui se pressent dans la mémoire commune (de Denys le Mystique à Jean-Luc Marion en passant par les Pères Cappadociens, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Suarez, Humbrecht et j'en passe) – mais aussi, et c'est là que le bât blesse, l'aridité du débat. Prise de pitié pour le lecteur des lignes indigestes que je m'apprêtais à écrire, je me suis mise en quête de quelque chose de plus attractif et stimulant à vous proposer... Une fois n'est pas coutume, la rumeur publique m'a mise sur la piste : l'Eglise se préparant ces jours-ci à un nouveau pontificat, les journalistes n'ont pas manqué d'interroger l'Opinion, en leur posant LA question si révélatrice de l'incompréhension de fond qu'elle recouvre – « Que souhaitez-vous voir *changer* dans l'Eglise avec le nouveau pape ? » On reste stupéfait de voir la concentration massive des réponses sur LE thème qui gêne aux entournures : la « morale de l'Eglise », ses positions maintes fois réaffirmées en matière de sexualité, de contraception, de divorce ou d'homosexualité. Plus « sociétal » tu meurs. *Sed forte dices* : quel rapport avec l'évolution de la théologie ? J'y viens. La position de l'Eglise en matière de sexualité ne pourrait légitimement changer que si elle n'était faite que de composantes socio-culturelles relatives, or tel n'est précisément pas le cas : la question engage la théologie elle-même, tant en ce qui concerne la sacramentalité du mariage, dans tous les sens de ce terme, que la vision de l'homme selon la théologie de la Chute et de la Rédemption, qui engage à son tour une anthropologie à part entière. Si l'on admet qu'il y a un cœur théologico-anthropologique intangible, qui commencerait là où s'arrêterait le socio-culturel, comment délimiter ce cœur doctrinal avec précision ? L'ambiance constructiviste dans laquelle nous sommes tous plus ou moins consciemment plongés nous porte inévitablement à surévaluer les aspects de relativité socio-culturelle, mais qu'en est-il en vérité ? A supposer que l'on parvienne à dégager ce cœur intangible, comment en approfondir la compréhension, en renouveler l'approche, la formulation, la présentation pastorale, le débarrasser de toutes les scories du passé et le faire dialoguer avec la singularité de notre époque et culture propre, sans *altérer* le contenu du message en l'alignant sur notre pensée *hic et nunc*, ni, sous prétexte de retour aux sources, biffer d'un trait de plume les

développements doctrinaux précédents ? Si la question se pose avec une particulière acuité dans ce domaine de la morale, puisqu'il est celui de la pratique, qui comme telle subit nécessairement un certain conditionnement socio-culturel, il s'agit néanmoins d'un questionnement commun à l'ensemble de la théologie, dans la mesure où elle est expression dans la conceptualité propre de telle époque, dans telle culture donnée, d'un contenu révélé qui transcende tout temps et tout lieu. Il convient donc, avant d'aborder le cœur du sujet, de rappeler quelques points de repère fondamentaux pour une juste compréhension de la théologie, de son historicité d'une part et de son rapport à la permanence du donné révélé de l'autre.

*

* *

*In ipsa item catholica ecclesia, magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ; hoc est etenim uere proprieque catholicum, quod ipsa uis nominis ratioque declarat, quae omnia fere uniuersaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet si sequamur uniuersitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem uniuersitatem hoc modo, si hanc unam fidem ueram esse fateamur quam tota per orbem terrarum confitetur ecclesia ; antiquitatem uero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus quos sanctos maiores ac patres nostros celebrasse manifestum est ; consensionem quoque itidem, si, in ipsa uetustate, omnium uel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur.*⁴²

L'un des textes les plus communément invoqués à ce sujet est le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins (+448 ?), texte dont est tiré le passage ci-dessus, dans lequel l'auteur défend l'unité du dépôt de la foi contre les déformations hérétiques de son temps (concernant essentiellement des questions de christologie). Cette entreprise de défense de la foi orthodoxe est l'occasion pour saint Vincent d'établir les règles de discernement essentiel permettant de distinguer entre *novitates* hérétiques et foi proprement *catholique*, c'est-à-dire universelle, et devant donc être tenue pour telle par tous les fidèles. Le point de repère essentiel avancé ici est le suivant : est proprement catholique *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (ce qui est cru partout, toujours et par tous), autrement dit ce que l'Eglise entière tient pour objet de foi depuis les origines. La catholicité se distingue par les trois caractères que sont l'universalité, l'ancienneté et le consensus. A prendre les choses de façon superficielle, ce critère de vérité est bien pauvre : sur un plan strictement humain, on aurait l'impression d'une vérité résidant dans *l'idée reçue* depuis toujours, ratifiée par on ne sait quel principe de majorité numérique. La réalité est à mille lieues d'un tel nivellement intellectuel, et réside dans le mystère de l'Eglise, Christ continué à travers le monde : la Révélation résidant pleinement dans la Personne même du Christ, principe d'unité de la foi et de la vie chrétienne puisqu'il assume et « récapitule » toutes choses en son être, qu'il est en Personne le Verbe de Dieu qui se révèle en Lui, la plénitude de la foi ne peut être atteinte que dans un contact vivant avec le Christ lui-même qui *est* en plénitude Révélation et Sagesse divine. Or c'est l'Eglise, comme *sacrement du salut*, qui médiatise et rend possible en ce monde un tel contact vivant avec la Personne du Christ dont elle est le « corps mystique », c'est l'Eglise qui est présence du Christ au monde par l'Eucharistie qu'elle célèbre et la vie des chrétiens qui, comme sainteté et plénitude de l'Amour divin, est elle-même participation à la

⁴² Et, dans l'Eglise catholique elle-même, il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, et toujours, et par tous; car c'est cela qui est véritablement et proprement catholique, comme le montrent la force et l'étymologie du mot lui-même, qui enveloppe l'universalité des choses. 6. Et il en sera finalement ainsi, si nous suivons l'universalité, l'antiquité, le consentement général.

Nous suivons l'universalité, si nous confessons comme uniquement vraie la foi que confesse l'Eglise entière répandue par tout l'univers; l'antiquité, si nous ne nous écartons en aucun point des sentiments manifestement partagés par nos saints aïeux et par nos pères ; le consentement enfin si, dans cette antiquité même, nous adoptons les définitions et les doctrines de tous, ou du moins de presque tous les évêques et les docteurs.

vie divine, imitation et continuation du Christ. C'est ce mystère de l'Eglise *et lui seul* qui rend légitime ce respect inconditionnel de la tradition dans son entier, c'est lui qui fait de ce respect et de cette soumission une libération authentique parce que porte d'entrée vers la plénitude de Dieu, ce qui autrement ne serait qu'une forme de tyrannie intellectuelle.

Mais alors la théologie ne consiste-t-elle qu'à répéter, en le systématisant et précisant, ce qui a déjà été formulé comme tel ? Non point. Ce qui est dit ici ne saurait être justement compris sans deux précisions absolument fondamentales et déterminantes. D'une part ce que le même Vincent de Lérins nomme *profectus fidei*, et que d'aucuns traduisent par *progrès* de la foi – le terme de progrès toutefois peut prêter à confusion par la charge sémantique qu'il comporte et qui le lie aux notions de progressisme ou d'évolution du dogme, ce qui ne correspond en rien au *profectus* de saint Vincent. Ce dernier emploie, pour expliciter la notion, l'analogie de la croissance du vivant : il s'agit d'un même être vivant, identique à lui-même à travers le temps, qui croît, se renforce et développe toutes les virtualités qui lui sont propres à partir des forces de vie et de développement qui existent déjà en lui et se déploient peu à peu dans le temps. A cette image correspond donc, plus que l'idée de « progrès », celle de développement, de croissance ou de déploiement, sur fond d'identité. Si nous appliquons ce concept à la doctrine de la foi, nous comprenons qu'il s'agit non pas d'ajouter ou de transformer quoi que ce soit dans le *donné* de la Révélation, mais de développer l'intelligence que nous avons de ce donné, par un approfondissement incessant, à partir de ce qui est déjà contenu en lui.

La seconde précision – et je suis ici renvoyée à mon intention de départ – concerne le statut du langage et de la conceptualité humaine par rapport au mystère de la foi, à son infinité et à son incompréhensibilité. Il s'agit de toujours garder à l'esprit que, quoique nous puissions dire de Dieu et de ce qu'Il nous révèle de Lui-même, aussi bien nos mots que notre outillage conceptuel restent fondamentalement inadaptés à la réalité infinie qu'ils peinent à signifier, en raison de l'insuffisance radicale de notre intelligence à concevoir quelque chose comme « Dieu ». Allons plus loin : si Dieu lui-même ne s'était pas révélé à l'homme à travers l'inspiration des auteurs sacrés, et plus encore s'Il n'avait pris chair Lui-même et parlé notre langue en la Personne du Christ, s'Il n'avait pas Lui-même donné les mots pour parler de Lui, il n'y aurait pas la moindre légitimité à parler de Dieu comme nous le faisons, quels que soient les efforts en ce sens de la « théologie naturelle » – il semble que cette dernière puisse tout au plus atteindre un certain concept de Dieu qui, en tant que production de l'esprit humain, n'atteint en aucun cas la réalité de Dieu tel qu'en Lui-même. Ici se trouve la racine de la légitimité tant du pluralisme théologique bien compris que de l'innovation dans le discours théologique : si notre langage est insuffisant et trop limité pour parler adéquatement de Dieu, alors aucune formulation ne pourra jamais épuiser le mystère divin, et il devient légitime de multiplier les approches complémentaires aussi bien que de renouveler le langage que nous employons : *ut cum dicas nove, non dicas nova*, dit encore Vincent. Il s'agit de renouveler sans cesse notre approche de la vérité révélée, notre manière de l'expliquer et de l'enseigner, de telle sorte qu'en l'approfondissant toujours elle apparaisse sous un jour toujours nouveau qui en fasse apparaître peu à peu l'incommensurable richesse et la rende accessible à tout homme, sans l'enfermer dans telle conceptualité donnée, sans donner l'exclusive à tel langage théologique au détriment de tel autre – la grâce de la Pentecôte est aussi cela : la Parole de Dieu qui rejoint l'homme là où il est, en lui parlant sa langue propre et non une langue qui lui soit étrangère et incompréhensible.

*

* *

Ad propositum autem revertentes – quid dans tout cela de la morale conjugale et sexuelle de l'Eglise, que tant de Français et de *chrétiens* parmi eux voudraient voir *changer* en vue d'une adaptation aux mœurs de notre époque ? A la lumière de ce que nous venons d'exposer au sujet de la doctrine de la foi et de son développement à travers le temps, la réponse semble couler de source : en aucun cas on ne peut attendre de l'Eglise un *changement* au sens d'une *altération* de ce qu'elle a toujours et partout enseigné, de ce qui fait le cœur de son message. Sont en revanche légitimes, nécessaires et urgents un permanent retour aux sources bibliques de l'enseignement de l'Eglise, un approfondissement des bases anthropologiques et philosophiques de l'idéal mis en lumière, qui tire parti de toutes les ressources actuelles de la pensée, un abandon sans regret enfin de tout ce que l'enseignement des siècles passés a pu charrier de préjugés socio-culturels qui ne seraient pas fondés anthropologiquement et théologiquement et seraient de la sorte étrangers au contenu profond de l'enseignement de l'Eglise – le tout étant de ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Pour illustrer notre propos, imaginons un instant les dégâts que ferait un enseignement de la morale conjugale faite exclusivement à partir de la bonne vieille *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin : sans vouloir diminuer la valeur de l'ouvrage, on sent tout particulièrement sur ce thème de la morale conjugale, de la sexualité, du traitement de la féminité, combien l'auteur reste dépendant du contexte socio-culturel Sorbonne XIII^e siècle, avec tout ce que cela comporte de préjugés, d'ignorances et d'oublis culturellement conditionnés. Certains termes employés, certaines réflexions semblent même proprement révoltants à la lectrice du XXI^e siècle, notamment lorsque Thomas exprime la légitimité des rapports charnels dans le mariage en termes de « droit d'usage » du mari sur son épouse, et ne voit en eux qu'un moyen pour la perpétuation de l'espèce et en aucun cas un moyen d'épanouissement des époux et de manifestation de leur amour – il est assez...chiffonnant de voir à quel point la femme a pu parfois être réduite au rôle de poule pondeuse. Par conséquent, si le discours thomasien a pu sembler satisfaisant en son temps compte tenu du public auquel il s'adressait, et constituer même un net progrès, il va de soi qu'il est inutilisable tel quel pour fonder la morale conjugale et sexuelle d'aujourd'hui, et le recours exclusif à saint Thomas pour une préparation au mariage ne pourrait que produire des effets désastreux pour l'épanouissement du couple et provoquer les sarcasmes des autres, à juste titre. Ouvrons à présent un ouvrage du style... au hasard... *Homme et femme Il les créa*, recueil des catéchèses du mercredi de Jean Paul II données entre 1979 et 1984, dans lesquelles il s'attache à développer et renouveler la pensée chrétienne du corps dans sa masculinité et féminité, par conséquent de la morale sexuelle et conjugale, dans une optique pleinement théologique. Un lecteur du XIII^e siècle serait sans doute ébahi de voir le développement de quelque chose comme « théologie du corps », selon les propres termes de Jean-Paul II, et l'on peut à juste titre qualifier l'entreprise de « nouveauté » - il semble qu'à notre époque seulement la pensée de l'Eglise ait été mûre pour penser quelque chose comme une *sacramentalité* du corps et du rapport charnel, le terme de *sacramentalité* étant ici pris au sens large comme caractère de ce qui est signe visible de l'invisible divin. Jean-Paul II « innove » en assumant ainsi pleinement le corps comme objet théologique à part entière, innove également dans le langage philosophique employé pour étayer cette théologie du corps, qui n'est plus le langage de la scolastique des manuels de théologie, mais celui du personnalisme qui lui est propre – l'un des grands apports de Jean-Paul II reste sa tentative de faire dialoguer la philosophie médiévale telle qu'elle servait et sert encore de base aux développements théologiques et la philosophie contemporaine personnaliste et phénoménologique, apportant ainsi un net enrichissement tant à la philosophie morale (cf. *Personne et acte*) qu'à la théologie elle-même, comme l'attestent les conférences que nous évoquons. Toutefois, ces « innovations » que nous venons de mentionner ne sont destinées à rien d'autre qu'à confirmer et approfondir l'enseignement commun de l'Eglise – témoin le nombre de citations et de références à l'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI, traitée comme un point de repère pour ses propres développements. C'est cet enseignement qu'il veut renouveler en profondeur dans la plus stricte fidélité, en l'éclairant des apports de la pensée

contemporaine, et surtout en le replongeant dans sa source scripturaire, qu'il commente longuement et patiemment afin d'en exprimer tout ce qui y est en puissance contenu – chacune de ces interventions de Jean-Paul II prend pour base et point d'appui un passage ou un texte de l'Écriture, interprété grâce à l'ensemble des ressources disponibles aujourd'hui. Cette interprétation diffère parfois de ce qu'elle a pu être auparavant dans l'histoire de l'Église : c'est le cas notamment pour le Cantique des Cantiques, que l'on n'osait pas autrefois interpréter tout simplement comme un hymne à l'amour humain, plan sur lequel se place résolument Jean-Paul II, mais cette interprétation est toujours conduite dans une ligne de fidélité à ce qu'il y a de plus profond dans la doctrine catholique.

Au bout du compte, que dire de la « nouveauté » théologique ? A la lumière de ce qui a été dit, on ne peut qu'abonder dans le sens d'un renouvellement et rafraîchissement incessant de la théologie en tous domaines, mais à condition de puiser à la source toujours nouvelle du mystère de Dieu qui se révèle à travers l'Église, de l'éternelle nouveauté et jeunesse de la Vie divine d'un Dieu qui pourtant ne change pas et s'est révélé une fois pour toutes en Jésus-Christ.

Tradition et progrès doctrinal dans l'Eglise

François Hou

Peut-il y avoir, dans la doctrine prêchée par l'Eglise, « du nouveau sous le soleil » ? La question mérite d'être posée. Le canon des Ecritures ayant été fixé une fois pour toutes, c'est la Tradition qu'il convient d'examiner si l'on veut savoir s'il est possible qu'apparaisse une nouveauté dans le dépôt de la foi.

C'est à Jean-Baptiste Franzelin (1816-1886) qu'est revenu le mérite d'étudier le premier pour elle-même et avec précision la notion de la tradition dogmatique⁴³. Prêtre jésuite, titulaire à partir de 1857 de la chaire de dogmatique au Collège romain, où ses cours suscitent l'enthousiasme de ses élèves, Franzelin contribue à la préparation du premier concile du Vatican en tant que théologien du pape Pie IX, qui le crée cardinal, et consultant de plusieurs congrégations romaines. Son traité *De traditione divina*, paru en 1870 et récemment traduit en français sous le titre *La Tradition*⁴⁴, est alors considéré comme le chef d'œuvre de son auteur, qui unit à une immense érudition les apports de la scolastique et de la théologie spéculative. C'est principalement sur ce traité, dont la lecture demeure accessible en dépit de quelques aspects techniques⁴⁵ et qui offre un bon commentaire des définitions des conciles de Trente et du Vatican, que s'appuie cet article.

Il convient tout d'abord de proposer une définition de la Tradition et d'en établir du même coup l'existence. Le cardinal Franzelin estime que la Tradition peut s'entendre généralement comme « l'organe chargé de conserver et d'expliquer la révélation⁴⁶ ». Cependant, le terme de Tradition désigne tout à la fois ce qui est transmis, c'est-à-dire le dépôt reçu, la doctrine ou l'institution qui nous vient des anciens – on parle alors de Tradition objective – et le mode selon lequel la doctrine se conserve et parvient jusqu'à nous – on parle alors de Tradition active⁴⁷.

Cette Tradition tant objective qu'active appartient à l'économie voulue par le Christ : s'il ne s'agit pas de l'essence métaphysique de la religion, la Tradition est un élément qui relève de l'essence physique de la religion du Verbe Incarné⁴⁸. En effet, Notre-Seigneur n'a pas voulu que la révélation soit communiquée immédiatement à chaque homme, et n'a pas davantage voulu que sa doctrine soit connue premièrement par des textes écrits, mais par la prédication des apôtres auxquels il a confié son Eglise. Ainsi l'Evangile ne nous montre-t-il pas le divin Maître écrivant autrement que sur du sable (Jn 8, 6). « L'écrit authentique réalisé par le Christ, affirme en effet Franzelin, ce furent les apôtres. Cet écrit ne fut pas composé avec de l'encre, mais sous la dictée du Saint-Esprit⁴⁹. » La foi théologale, vertu surnaturelle, ne peut avoir qu'un motif formel incréé, c'est-à-dire Dieu lui-même. « La foi, écrit le R.P. Garrigou-Lagrange O.P., se fonde immédiatement non pas sur un motif créé, mais sur l'autorité de Dieu révélateur⁵⁰. » C'est donc Jésus-Christ lui-même, qui parlait avec autorité (Mc 1, 22) comme Verbe éternel du Père qui est l'auteur et le consommateur de la foi (Hébr 12, 2) : « La première origine et pour ainsi dire le premier canal de la doctrine et de la discipline chrétiennes, écrit donc Franzelin, la première source et le premier fondement dont allaient procéder à tout jamais ceux qui se succéderaient dans l'Eglise, ce fut le Dieu fait homme, dispensant la parole de sa prédication et exerçant en personne un magistère vivant. » Or, note-t-il encore, pour assurer la perpétuité de son enseignement, Notre-Seigneur « n'a pas voulu mettre par écrit sa doctrine et ses préceptes, pour que chaque homme pût y trouver de quoi alimenter sa foi et sa vie chrétienne », mais a voulu « instituer l'Eglise, en confiant aux apôtres, en plus des dons du Saint-Esprit et de sa doctrine entière, un magistère authentique » qui est « comme le deuxième canal de la doctrine et de la discipline chrétiennes », qui « se rattache

⁴³ Jean BELLAMY, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Beauchesne, 1904, p. 171

⁴⁴ Jean-Baptiste FRANZELIN S.J., *La Tradition*, traduction française du traité *De traditione divina*, par Jean-Michel GLEIZE, Courrier de Rome, 2009, 398 pages. C'est à cette traduction que nous empruntons nos citations.

⁴⁵ Le sujet de cet article étant en lui-même assez technique, je prie mes éventuels lecteurs de bien vouloir me pardonner toute erreur ou imprécision qu'ils sont susceptibles d'y trouver.

⁴⁶ FRANZELIN, *op. cit.*, avant-propos, §XIII, p. 28

⁴⁷ *Op. cit.*, thèse 1, §2, p. 33,

⁴⁸ *Ibid.*, thèse 4, §37, p. 54

⁴⁹ *Ibid.*, thèse 4, §32, p. 51

⁵⁰ Réginald GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *La synthèse thomiste*, DDB, 1946, partie VII, chapitre 6, art. 1

immédiatement au premier comme à sa cause⁵¹ ».

En effet, l'économie voulue par Dieu pour communiquer sa parole aux hommes a toujours fait précéder les textes écrits par une tradition orale : il en était déjà ainsi dans l'ancienne alliance. « Souviens-toi des anciens jours, considérez les années des générations passées ! Interroge ton père, et il te l'apprendra, tes vieillards, et ils te le diront » (Dt 32, 7). La révélation primitive faite aux patriarches avant Moïse s'est conservée tout d'abord hors de tout écrit, de manière ordinaire par le ministère rempli par les successeurs des patriarches et de manière extraordinaire grâce au charisme de prophétie par lequel Dieu a veillé à expliquer et à augmenter de plus en plus la révélation qu'il faisait aux hommes⁵². « Dieu, n'hésite pas à déclarer le cardinal Franzelin, n'a jamais révélé de religion sans qu'il s'y rencontre des vérités à croire indépendamment de l'écrit et en dehors de tout livre saint⁵³. »

Dans la nouvelle alliance établie par le Christ, la priorité chronologique de la Tradition sur les écrits du Nouveau Testament est tout aussi nette. Il est ainsi largement admis, même par les protestants qui rejettent la Tradition, qu'à sa fondation, l'Eglise croyait un grand nombre de dogmes bien avant leur mise par écrit. La sainte Ecriture elle-même en témoigne abondamment : dans les livres du Nouveau Testament, Franzelin relève douze occurrences du substantif « tradition » ou du verbe « transmettre » pour désigner probablement la tradition non écrite⁵⁴. « Conformément à ce que nous ont transmis ceux qui ont été dès le commencement témoins oculaires et ministres de la parole, il m'a paru bon à moi aussi, qui de longue date ai tout suivi avec soin, d'en écrire pour toi le récit suivi, noble Théophile, afin que tu reconnasses la certitude des enseignements que tu as reçus », écrit saint Luc au début de son évangile (Lc 1, 2-3). Les Actes des Apôtres nous disent de même que saint Paul et saint Timothée, dans les villes où ils passaient, « transmettaient pour être observées les décisions prises par les apôtres et les Anciens de Jérusalem » (Ac 16, 4). « Comme je mettais tout mon zèle à vous écrire au sujet de notre salut commun, je me suis vu dans la nécessité de vous adresser cette lettre, pour vous exhorter à combattre pour la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes », écrit saint Jude (Jd 3). La foi, en effet, vient de la prédication entendue (Rm 10, 17). « Je vous loue, écrit saint Paul aux Corinthiens, de ce que vous vous souvenez de moi à tous égards, et de ce que vous retenez mes instructions telles que je vous les ai données » (1Cor 11, 2).

L'Ecriture atteste donc l'existence, dans l'économie voulue par Dieu dans la révélation qu'il a accomplie en Jésus-Christ, d'une tradition entendue comme réalité distincte des Ecritures. De fait, Notre-Seigneur n'a jamais demandé à ses apôtres de rédiger des livres saints, mais de prêcher l'Evangile à toute créature (Mc 16, 15) ; la grande prière sacerdotale qu'il fait à son Père après avoir institué l'Eucharistie ne mentionne aucun livre, mais seulement la prédication apostolique (Jn 17, 20). Nous le voyons encore ordonner d'accepter religieusement la doctrine des apôtres comme la sienne propre, en la revêtant de son autorité divine : « Qui vous écoute, m'écoute », déclare le divin Maître (Lc 10, 16). C'est pourquoi Franzelin va jusqu'à affirmer que le principe qui vise à refuser l'existence d'intermédiaires chargés de nous transmettre la parole de Dieu est la « négation du christianisme parce qu'il nie que Dieu ait établi son autorité parmi des hommes et sur les hommes⁵⁵ ».

Comme l'explique Léon XIII, le magistère des apôtres appartient en effet au plan même établi par Jésus-Christ : « Comme Sa mission divine devait être durable et perpétuelle, Il s'est adjoint des disciples auxquels Il a fait part de Sa puissance, et ayant fait descendre sur eux du haut du ciel « l'Esprit de vérité », Il leur a ordonné de parcourir la terre entière et de prêcher fidèlement à toutes les nations ce que Lui-même avait enseigné et prescrit, afin qu'en professant Sa doctrine et en obéissant à Ses lois, le genre humain pût acquérir la sainteté sur la terre et, dans le ciel, l'éternel bonheur⁵⁶. »

Les Ecritures elles-mêmes nous montrent donc qu'elles ont été précédées par la prédication des apôtres, que le Christ a chargé de promulguer de nouvelles révélations en son nom après son Ascension et l'envoi du Saint-Esprit. Loin de relativiser la parole de Dieu, objet matériel de la foi, l'Eglise lui donne toute sa mesure, dans la pleine fidélité au magistère vivant de son divin Fondateur, qui n'a pas voulu la restreindre aux livres qui seraient rédigés sous l'inspiration du Saint-Esprit. Ces livres, qui constituent la tradition écrite, sont eux-mêmes issus de la prédication des apôtres par

⁵¹ FRANZELIN, *op. cit.*, thèse 4, §32, p. 51

⁵² *Op. cit.*, thèse 20, §422, p. 301

⁵³ *Ibid.*, thèse 20, §426, p. 306

⁵⁴ *Ibid.*, thèse 2, §20, p. 42

⁵⁵ *Ibid.*, avant-propos, §VII, p. 24

⁵⁶ Léon XIII, Lettre encyclique *Satis cognitum*, 1896

laquelle la Révélation est parvenue à son aboutissement. Les apôtres sont en effet les légats divins « envoyés par Dieu pour que les hommes reçoivent grâce à eux la parole divine, et avec elle les vérités révélées entendues dans leur sens légitime⁵⁷ » ; ils ont non seulement reçu de Notre-Seigneur l'autorité de pasteurs, de docteurs et de gardiens du dépôt et la charge de paître le troupeau des fidèles, mais ont été établis comme les « organes authentiques chargés de promulguer de nouvelles révélations, grâce auxquelles l'ensemble de toute la révélation serait accompli et achevé⁵⁸ ».

L'enseignement des Pères vient confirmer l'existence de la Tradition non écrite. Tertullien doit ainsi défendre contre les hérétiques la doctrine de l'Eglise concernant la Tradition et son organe, tandis que saint Irénée affirme contre les gnostiques le caractère public de cette Tradition⁵⁹. Saint Augustin quant à lui, pour défendre la coutume catholique de ne pas réitérer le baptême administré par des hérétiques, affirme non moins clairement : « Je regarde cette coutume comme venant directement des apôtres, à l'égal de bien d'autres enseignements que l'on ne trouve pas dans leurs écrits⁶⁰. »

On peut donc dire qu'il y eut incontestablement, aux temps apostoliques, « du nouveau sous le soleil » dont témoignent tant les livres du Nouveau Testament que la Tradition non écrite qui remonte aux apôtres⁶¹.

Cependant, les apôtres ne demeurèrent pas toujours en vie ; or Notre-Seigneur Jésus-Christ a promis qu'il serait avec son Eglise tous les jours jusqu'à la fin du monde (Mt 28, 20). Et en effet il ne nous a pas laissés orphelins : les apôtres ont donné suite à l'institution divine de l'apostolat en se donnant des successeurs. C'est ici que la question énoncée au début de cet article se pose véritablement : y a-t-il une place, dans le dépôt de la foi, pour de véritables nouveautés ? La tradition active du magistère vivant des successeurs des apôtres peut-elle donner lieu à un accroissement de la tradition objective ? Puisque les apôtres, conduits vers la vérité tout entière après l'Ascension du Seigneur par le Saint-Esprit (Jn 16, 13), promulguaient de nouvelles révélations, il semblerait que les évêques, leurs successeurs devraient avoir hérité de ce charisme. Or il est de foi que la Révélation est close à la mort du dernier des apôtres⁶².

Franzelin montre donc qu'il faut distinguer, dans l'institution divine de l'apostolat, la charge et l'autorité de pasteurs, de docteurs et de gardiens du dépôt, pleinement transmises aux successeurs des apôtres, de la faculté de promulguer de nouvelles révélations, qui appartient en propre aux apôtres et qui différencie l'apostolat de l'épiscopat⁶³. Cette distinction apparaît en effet avec netteté dans la sainte Ecriture : ainsi saint Paul loue-t-il Timothée pour l'avoir suivi dans son enseignement (2Tim 3, 10) et l'exhorte-t-il non pas à annoncer de nouvelles révélations, mais au contraire à garder le bon dépôt (2Tim 1, 14) ; ainsi le même apôtre demande-t-il aux évêques qu'il a établis en Asie de « paître l'Eglise de Dieu » (Ac 20, 28), ce qui renvoie aux charges épiscopales et non à la mission spécifiquement apostolique, tandis qu'il rappelle que c'est sur les apôtres et les prophètes qu'est fondée l'Eglise (Eph 2, 20).

En effet, affirmer que les successeurs des apôtres pourraient promulguer à leur tour de nouvelles révélations reviendrait à remettre en cause la perfection de la révélation chrétienne ; or la sainte Ecriture nous montre que l'alliance établie par Jésus-Christ est comparée à l'ancienne comme le parfait à l'imparfait : il s'agit d'une étape stable dans le dessein divin ; le Nouveau Testament n'est imparfait qu'au regard de la vision béatifique⁶⁴. Les évêques qui succèdent aux apôtres ne peuvent donc recevoir la Révélation que comme un dépôt dont ils ont la garde et auxquels ils doivent se tenir. S'ils bénéficient de l'assistance du Saint-Esprit, c'est pour assurer la garde du dépôt et non pour être

⁵⁷ FRANZELIN, *op. cit.*, thèse 4, §36, p. 53

⁵⁸ *Op. cit.*, thèse 5, §54, p. 63

⁵⁹ Tertullien, *Des prescriptions*, chapitre 37, et Saint Irénée, *Contre les hérésies*, livre 3, chapitre 2, cités par FRANZELIN, *op. cit.*, pp. 98-99. Il ne m'est cependant pas possible de mentionner toutes les autorités patristiques convoquées par le cardinal Franzelin tant elles sont nombreuses et variées.

⁶⁰ Saint Augustin, *Du baptême contre les donatistes*, livre 2, chapitre 7, cité par FRANZELIN, *op. cit.*, p. 349

⁶¹ Afin de n'être pas excessivement long, il ne sera pas question dans cet article de la tradition inhésive en tant que telle, c'est-à-dire de l'autorité qu'a reçue l'Eglise pour comprendre et interpréter la sainte Ecriture, dont elle a reçu le sens authentique, le sens catholique, qu'elle peut expliquer infailliblement. On peut se reporter à ce sujet au traité du cardinal Franzelin (thèses 18 à 21, pp. 271-321).

⁶² Saint Pie X, Constitution *Lamentabili*, proposition XXI

⁶³ FRANZELIN, *op. cit.*, thèse 4, §§53-54, p. 63

⁶⁴ *Ibid.*, thèse 22, §460, p. 326

les prophètes de révélations nouvelles. La succession apostolique qui se perpétue de manière ininterrompue dans l'épiscopat a donc été instituée en vue d'assurer l'homogénéité et l'intégrité de la doctrine, sans qu'on puisse ajouter ou enlever quoi que ce soit au dogme divin révélé une fois pour toutes.

Les Pères de l'Eglise affirment donc souvent leur rejet sans équivoque de toute innovation dans la doctrine. « Est vrai ce qui est ancien, ancien ce qui fut dès le début, dès le début ce qui nous vint des apôtres », écrit Tertullien⁶⁵. « Qu'on n'innove pas sinon selon ce qui a été transmis », dit le pape saint Etienne⁶⁶. « Que la nouveauté cesse de s'en prendre à l'ancienneté », ordonne saint Célestin Ier⁶⁷ ; et saint Sixte III ajoute encore : « Que la nouveauté ne prenne aucune liberté, car on ne doit rien ajouter à l'ancienneté⁶⁸. » Lorsqu'une doctrine révélée est attaquée, il est donc nécessaire d'en appeler à l'ancienneté, c'est-à-dire à l'unanimité des Pères antérieurs aux attaques, ce qui permet de montrer la nouveauté d'une doctrine opposée à la révélation. Dès lors, estime Franzelin, « cette doctrine est condamnée par le simple fait qu'elle est nouvelle, car cette nouveauté est contraire à la foi reçue des anciens ». Le théologien jésuite n'hésite donc pas à affirmer que « toute doctrine nouvelle doit être rejetée comme contraire à la tradition⁶⁹ ». « Dans l'Eglise catholique, déclare saint Vincent de Lérins, il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours et par tous⁷⁰. »

Cependant, l'histoire de l'Eglise montre avec beaucoup d'évidence que des doctrines qui sont aujourd'hui des dogmes de foi catholique, telles l'Immaculée Conception ou l'infaillibilité pontificale, semblent n'avoir pas toujours été crues et ont fait l'objet de controverses. « Il peut y avoir, dit Franzelin, et [...] il y a de fait dans le dépôt de la révélation objective des vérités qui possèdent les trois caractères suivants. Elles ne sont pas contenues toujours et partout dans l'intelligence catholique ni dans la prédication explicite de l'Eglise. Elles peuvent être temporairement objet de controverse à l'intérieur de l'Eglise, sans encourir la note d'hérésie. Certaines vérités révélées peuvent donc demeurer obscures pendant un certain temps, mais elles ne peuvent jamais l'être au point que prévale contre elles le consensus opposé qui les nierait⁷¹. »

Ces doctrines n'apparaissent donc pas fortuitement dans le peuple chrétien à la faveur d'évolutions historiques, mais ont toujours appartenu au moins implicitement au dépôt de la foi. Ainsi, certaines vérités étaient contenues à l'état seulement implicite dans la prédication des apôtres et furent donc tout d'abord « transmises dans la tradition à l'état implicite, comme faisant partie d'autres enseignements explicites ; d'autres encore peuvent avoir été proposés dans la tradition de façon plus obscure, dans le cadre d'une prédication moins précise et moins attentive, jusqu'au moment où, comme le réclament les circonstances et les remises en question, l'autorité du magistère que dirige le Saint-Esprit donne l'explicitation de ce qui restait implicite, clarifie et dégage ce qui était obscur, prêche et définit en détail et avec soin ce qui était moins détaillé⁷². »

Bien que tout accroissement objectif du dépôt soit rigoureusement impossible, on peut donc parler à juste titre de progrès doctrinal en tant que la révélation déjà accomplie progresse dans la mesure où elle est expliquée et proposée plus clairement, passant de l'implicite à l'explicite. Comme le suggère la parole de saint Paul selon laquelle « il faut qu'il y ait des hérésies » (1Cor 11, 19), c'est principalement par la lutte contre les hérésies et les erreurs, contre les remises en cause de doctrines qui jusque-là n'étaient pas assez nettement proposées, permises par Dieu pour que la vérité soit plus vivement mise en lumière, que s'effectue ce progrès dans l'explicitation et la précision de l'enseignement, lorsque le magistère vivant assisté par le Saint-Esprit, s'appuyant sur les études privées des théologiens et sur l'unanimité des monuments de la tradition antérieurs aux premières remises en cause, s'exerce pour définir ce qui doit l'être. C'est alors aux successeurs des apôtres, unis au pontife romain, c'est-à-dire à la pierre posée par le Christ (Mt 16, 18), qu'il revient de juger avec autorité du sens des monuments de la tradition. Franzelin souligne ici l'importance du pape : si le

⁶⁵ Tertullien, *Contre Marcion*, livre 4, chapitre 5, cité par FRANZELIN, *op. cit.*, p. 109

⁶⁶ Saint Cyprien, *Lettre 74 à Pompéius*, chapitre 2, cité par FRANZELIN, *op. cit.*, p. 109

⁶⁷ Saint Célestin Ier, *Lettre 21 aux évêques de Gaule*, chapitre 1, cité par FRANZELIN, *op. cit.*, p. 110

⁶⁸ Saint Sixte III, *Lettre 6*, cité par FRANZELIN, *op. cit.*, p. 110

⁶⁹ FRANZELIN, *op. cit.*, thèse 8, §§136-137, p. 109

⁷⁰ Saint Vincent de Lérins, *Commonitorium*, livre 1, cité par FRANZELIN, *op. cit.*, p. 353

⁷¹ FRANZELIN, *op. cit.*, thèse 23, §484, p. 341

⁷² *Op. cit.*, thèse 23, §487 p. 344

Saint-Esprit est la cause efficiente qui rend infaillible le corps de l'Eglise enseignante formé par les évêques, le successeur de Pierre est le constitutif formel du corps infaillible, sans lequel les évêques ne peuvent former ce corps : le corps de l'Eglise enseignante doit en effet être formellement déterminé par son chef visible, c'est-à-dire par le pontife romain, pour jouir de l'assistance du Saint-Esprit⁷³.

« La doctrine révélée, écrit donc le P. Garrigou-Lagrange, est d'une fécondité inépuisable et elle reste toujours vivante, on peut toujours l'approfondir, et découvrir en elle des aspects qui n'étaient encore qu'implicitement connus. Ainsi *la connaissance du dogme progresse, quoiqu'il soit immuable en lui-même*, et elle a progressé *en étendue, en clarté, en certitude*, par exemple par la proclamation infaillible des dogmes de l'Immaculée Conception et de l'infaillibilité du Pape lorsqu'il parle « *ex cathedra*⁷⁴ ». »

Ces précisions que donne le dominicain sont importantes : le progrès de la connaissance que l'Eglise terrestre a de la Révélation s'effectue « en étendue, en clarté, en certitude ». D'une part, le dogme, qui est immuable, n'est pas perfectionné en lui-même ; d'autre part, le progrès de la connaissance que nous en avons doit s'effectuer toujours dans le même sens. Le premier concile du Vatican a ainsi condamné l'erreur dite du semi-rationalisme, professée par Günther, pour qui le dogme se développe objectivement à la manière de la philosophie ; le Saint-Esprit n'assisterait quant à lui l'Eglise enseignante dans ses définitions solennelles qu'en lui donnant une infaillibilité transitoire relative à l'état actuel de la science. « Si quelqu'un dit qu'il peut se faire qu'on doive quelquefois, selon le progrès de la science, attribuer aux dogmes proposés par l'Eglise un autre sens que celui qu'a entendu et qu'entend l'Eglise ; qu'il soit anathème⁷⁵. »

Garrigou-Lagrange montre également qu'on ne saurait sans abus alléguer la notion thomiste d'analogie pour relativiser les formules dogmatiques ou leur donner un sens différent de celui que l'Eglise leur a donné. Les notions analogues, explique-t-il, visent en effet des réalités différentes semblables selon une proportion, au contraire des notions différentes d'une même réalité, qui s'avèrent contradictoires. Prétexter l'analogie pour substituer des notions nouvelles aux notions consacrées revient donc à rendre incertain et au mieux probable le sens des enseignements des conciles et des papes, c'est-à-dire à livrer le dogme au relativisme et à transformer la foi en une collection d'opinions probables et changeantes⁷⁶.

Si l'exercice du magistère vivant, qui permet le progrès doctrinal entendu comme explicitation toujours plus claire et précise du dépôt de la foi transmis par les apôtres, est une action humaine, cette action, dès lors qu'il s'agit de proposer à l'Eglise universelle des définitions solennelles, bénéficie de l'assistance du Saint-Esprit, en sorte qu'on ne peut, selon l'expression de saint Vincent de Lérins, rien retrancher ni ajouter à la religion, à moins d'accepter des nouveautés introduites par des hérétiques, c'est-à-dire d'affirmer que l'Eglise et les saints ont erré pendant des siècles⁷⁷.

Il s'agit en effet pour l'Eglise d'être fidèle à la parole de son divin Fondateur, qui est le même hier, aujourd'hui et éternellement (Hébr 13, 8) : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (Mt 24, 35). Si l'Eglise refuse toute nouveauté dans le dépôt de la foi reçu des apôtres, c'est donc afin de ne pas mêler des paroles tout humaines à la pureté de la prédication de l'Eglise (Mc 7, 8) qui remonte à Notre-Seigneur Jésus-Christ ou au Saint-Esprit menant les apôtres à la plénitude de la vérité, et de ne pas laisser s'affadir le sel de l'Evangile.

⁷³ *Ibid.*, thèse 8, §128, p. 104

⁷⁴ GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, appendice, chapitre 3

⁷⁵ Premier concile du Vatican, constitution *Dei Filius*, chapitre IV, canon 3

⁷⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, appendice, chapitre 4

⁷⁷ Saint Vincent de Lérins, *Commonitorium*, livre 1, chapitre 24, cité par FRANZELIN, *op. cit.*, p. 147

Souvenirs de Vatican II

Claire Mathieu

Le concile Vatican II s'est ouvert le 11 octobre 1962, il y a maintenant cinquante ans. A l'occasion de ce cinquantenaire, j'ai demandé à des archicubistes de nous raconter leurs souvenirs du concile, de la période qui l'a précédée, et de son impact sur leur vie de chrétien. Cet article rassemble les témoignages de trois archicubistes, un littéraire et deux scientifiques : Philippe Sentis, concis mais précis ; Charles Bourel de la Roncière, un regard d'expert ; Bernard Cagnac, très critique sur l'après-concile. Ils apportent chacun leur éclairage en montrant la diversité de l'expérience de catholiques qui ont vécu le concile.

Je remercie le père Joseph Komonchak de m'avoir envoyé le questionnaire qu'il a conçu et dont je me suis inspiré dans ma lettre aux archicubistes.

Témoignage de Philippe Sentis

Promotion 1945, Sciences. Thèse de doctorat es sciences sur les répartitions en classes. Thèse de doctorat en philosophie sur les origines de la génétique. Thèse de doctorat es lettres sur "Fortune ou richesse?". Sous-directeur de laboratoire, honoraire, au Collège de France.

Avant le concile

Ma vie chrétienne était surtout centrée sur la messe et très peu sur la vie paroissiale. J'ai fait partie de groupes indépendants comme le Centre Richelieu et les Equipes Notre Dame. Je lisais la Bible, mais sans explications, et des livres de spiritualité qui s'appuyaient surtout sur le Nouveau Testament. Je ne chantais pas, mais je ne chante toujours pas. Je suis satisfait de la disparition du jeûne eucharistique et du maigre du vendredi mais je regrette la disparition des processions de la Fête-Dieu et du 15 août dont j'appréciais le caractère festif.

Pendant le concile

Je me souviens très bien de Jean XXIII et de Vatican II, dont j'ai suivi les péripéties dans les journaux. J'ai aussi entendu les rumeurs que l'on faisait courir sur l'esprit du concile et le contenu des actes en préparation. De sorte que j'ai lu attentivement tous les actes après leur vote définitif. J'ai constaté qu'ils n'apportaient aucun des bouleversements annoncés, mais qu'ils se situaient dans le prolongement des réformes antérieures. D'ailleurs l'on a par la suite attribué au concile des décisions prises par Pie XII, par exemple le déplacement en soirée des cérémonies du Triduum Pascal.

Après le concile

Dans la messe, ce qui a changé pour moi n'est pas le passage du latin au français, car je la suivais déjà en français dans mon missel, mais l'introduction d'une troisième lecture le dimanche et l'augmentation considérable du nombre des textes lus grâce à la lecture continue sur trois ans le dimanche et sur deux ans en semaine. Mais je regrette la mauvaise qualité des traductions qui révèle une connaissance insuffisante du français, ainsi qu'une théologie approximative. Quand le texte est difficile, on en a donné une version édulcorée qui tombe parfois dans l'hérésie. ("*de même nature que le Père*", ... "*ne nous sommets pas à la tentation*") Dans la vie de tous les jours, ce qui a le plus changé pour moi, ce sont mes relations avec les protestants, les orthodoxes et les juifs qui sont devenues amicales, alors qu'elles n'existaient pas.

Foi et concile

On a présenté l'apport théologique du concile comme un abandon du thomisme. Je ne pense pas que cela soit exact. Il me semble que ce sont plutôt les interprétations de Saint Thomas par Banes et ses disciples qui ont été mises à l'écart. Elles durcissent trop la pensée de Saint Thomas qui est plus subtile et plus nuancée que la leur.

S'il n'y avait pas eu Vatican II, les réformes se seraient faites par d'autres moyens car elles étaient voulues par Dieu.

Témoignage de Charles Bourel de la Roncière

Promotion 1951, lettres. Professeur d'histoire médiévale, honoraire, université Aix-Marseille I.

J'avais un peu plus de 30 ans au moment du concile, et donc entièrement formé dans et par les cadres pré-conciliaires. Et cela, profondément. Famille très chrétienne des deux côtés, avec prêtre et jésuite frères de mon père, prêtres et deux jésuites aussi côté maternel. Parents admirables modèles d'une vie chrétienne authentique. Prière du soir. Lecture à haute voix de l'histoire sainte par ma mère. Education complétée par deux ans de pension dans le collège dépendant des moines de la Pierre qui Vire. Liturgie grégorienne magnifique qui m'a marqué pour la vie. A l'Ecole, groupe tala solide, animé par l'abbé Brien, bon, dévoué, proche de nous, incitatif et discret. Dès mon mariage (1953), notre couple a participé à des groupes de foyers type anneau d'or (abbé Caffarel), d'abord entre normaliens, puis ailleurs selon mes affectations (Italie, Sénégal). Fidèles à l'église, où nous baignions, nous sentions, mais sans aucune révolte, le besoin d'un ajustement, liturgique surtout, car le latin, toujours adopté pour la totalité des offices, m'apparaissait vétuste, s'agissant de la messe, pour la liturgie de la parole.

J'avoue avoir suivi le Concile sans enthousiasme particulier, mais sans aucune méfiance non plus. Les fidèles devaient à mes yeux suivre normalement les directives de la hiérarchie. J'ai assisté pour la première fois à une concélébration au monastère de Keur Moussa, près de Dakar. J'étais sidéré et ravi. Mais j'avoue n'avoir fait que parcourir les documents conciliaires après leur vote. La suppression totale du latin dans la version conciliaire de la messe pour la liturgie eucharistique proprement dite (canon) m'a surpris et déconcerté : alors quoi, la tour de Babel ? En revanche, j'ai beaucoup apprécié de voir enfin rendre justice à des personnages de la stature des pères Congar, de Lubac, Daniélou, dont je connaissais bien les travaux, étant médiéviste comme eux, car, chose oubliée maintenant, leur théologie d'avant-garde s'enracinait dans une profonde connaissance de l'histoire de l'Eglise, et principalement de l'Eglise médiévale dont ils montraient, en bons historiens, la nouveauté des jaillissements, face à des situations qui, toutes proportions gardées, s'apparentaient aux nôtres. Les grands enseignements du Concile sont inépuisables, et on n'a pas fini de les inventorier pour les mettre en application, comme la notion de peuple de Dieu, les responsabilités liées au baptême, les rapports avec les non-croyants..

En revanche, je trouve insuffisantes les réflexions et recommandations sur les sacrements ainsi que sur les rites et les obligations communautaires dont l'Islam actuel montre le puissant pouvoir fédérateur. Toute religion est fondamentalement communautaire, dans sa stabilité et dans son dynamisme. Le paradoxe navrant est que jamais le déclin de l'Eglise n'a été à la fois si rapide et si profond alors même qu'elle semblait avoir désormais en main tant d'atouts pour progresser. Aux yeux des foyers de notre génération, le premier et principal faux-pas pastoral a été l'encyclique *Humanae Vitae*, si obtus en matière de sexualité conjugale, problème qui, depuis des siècles, détourne les hommes de la pratique. Et maintenant, les couples.

Cela étant, le Concile n'a opéré dans ma foi aucun bouleversement particulier. J'avais l'habitude de cheminer avec l'Eglise, je l'ai suivie sans me troubler dans cette nouvelle étape, et toute ma famille comme moi.

Témoignage de Bernard Cagnac

Promotion 1950, Sciences. Professeur émérite, université Paris VI, laboratoire Kastler-Brossel

Avant le Concile.

Eduqué dans une famille catholique traditionnelle (dans le sens ordinaire de cette tradition, sans les exagérations intégristes dont cet adjectif prend souvent le sens maintenant), j'ai fréquenté le patronage du « Bon Conseil » (7ème arrt de Paris) et j'ai participé à une section J.E.C. au lycée

Buffon, tout proche. Sans être enfant de chœur au sens institutionnel du mot, j'avais appris à servir la messe, et appris à réciter par cœur les dialogues en latin du début de la messe. Plus tard, j'avais appris quelques chants latins ; je me souviens en particulier de la musique envoûtante du « *Salve Regina* », de celle joyeuse du « *Regina Caeli* », et de la musique solennelle du « *Tantum Ergo* », ainsi que du « *Magnificat* » et bien sûr du « *Credo* » en latin, récité ou chanté le dimanche.

J'avais suivi au « Bon Conseil » des cours de « persévérance » (après la communion solennelle) avec une initiation à la Bible ; mais ces personnages, plus ou moins mythiques de la Bible me paraissaient sans intérêt en comparaison des grands textes des évangiles. Concernant les saints, j'ai certainement récité plus d'une fois des chapelets, seul, ou bien à des cérémonies où ma grand'mère m'emmenait (tout particulièrement pendant la « drôle de guerre », où la France était en train de s'écrouler). Mais je n'ai jamais eu de dévotion spéciale envers les autres saints, qui ne servaient qu'à célébrer les fêtes des membres de la famille. Peut-être, deux exceptions cependant : une certaine considération (ce n'est pas dévotion) pour saint Paul (malgré son esprit trop rabbinique) parce qu'on lui doit l'ouverture du christianisme à l'international ; et pour Jeanne d'Arc, qui reste fascinante à cause des procès-verbaux, qui empêchent toute hagiographie incertaine ; saint François d'Assise mérite aussi une mention.

J'ai ensuite suivi les activités du groupe « Tala » de l'E.N.S., piloté par l'abbé André Brien, qui a accompagné une vingtaine de promotions de l'école dans les années qui ont suivi la Libération. C'est dans ce cadre élargi, que j'ai fait la transition à un christianisme adulte, détaché de la famille traditionnelle et des dévotions classiques, mais qui reste attaché aux grands textes évangéliques, qui donnent sens à nos vies. Les amitiés nouées dans ce groupe à l'école font qu'un petit contingent de ces « talas » d'après guerre continue de se rencontrer à Paris une fois par an.

Période conciliaire.

Revenu à Paris, après le service militaire (de deux ans et demi), j'ai préparé ma thèse au Laboratoire de Physique de l'E.N.S. Parallèlement j'ai été un membre actif du mouvement de scientifiques chrétiens U.C.S.F. (Union Catholique des Scientifiques Français), créé plus tardivement, mais dans le sillage du C.C.I.F. (Centre Catholique des Intellectuels Français), qui avait été créé lui-même dans les années suivant la Libération. C'est dans ce contexte que j'ai vécu les péripéties du Concile, la joie de cette ouverture de l'église catholique, puis la déception des années de stagnation qui ont suivi.

Si j'emploie le mot « péripéties » pour le Concile, c'est qu'il n'a pas démarré simplement et facilement. Les cardinaux de la Curie romaine avaient été effrayés par la décision de Jean XXIII, prise en dehors d'eux, et qu'ils regardaient avec une grande méfiance. Ils avaient préparé pour les premières séances des textes tout faits, destinés à contenir tout débordement imprévu, et à canaliser étroitement les réflexions des évêques du monde entier. Il a fallu l'intelligence et le courage de quelques évêques, comme Suenens (belge) ou Liénart (de Lille), et de quelques autres dont j'ai oublié les noms, pour refuser ces textes préparés d'avance, et demander que des petits groupes parmi les évêques territoriaux, rassemblés du monde entier, soient désignés pour rédiger de nouveaux textes, permettant des ouvertures dans la réflexion. La grande majorité de l'assemblée les a suivis ; c'est ce « coup de force » contre la Curie qui a permis le véritable démarrage du Concile.

L'information sur le Concile passait largement dans les journaux (chaque journal avait son informateur attitré). Nous avions dans les mouvements cathos des informations complémentaires sur tel ou tel autre point précis. J'ai aussi deux frères prêtres, avec qui nous en parlions. En fait le travail du Concile s'est étalé sur quatre années, selon quatre sessions d'environ deux mois : les évêques du monde entier (dont le nombre dépassait 2000) se sont retrouvés à chacun des automnes des années 1962, 63, 64, et 65. Le pape Jean XXIII est décédé dans l'été entre les deux premières sessions, mais il avait donné l'impulsion en laissant aux évêques territoriaux la possibilité de contrer ceux de la Curie ; et c'est le pape Paul VI qui a conduit les trois autres sessions. Le déroulement de ces quatre sessions est bien résumé, par un professeur de Louvain, dans un article de l'Encyclopédia Universalis au mot « Vatican (IIème concile) ». J'ai aussi retrouvé dans ma bibliothèque un petit livre rassemblant les commentaires rédigés au long de la seconde session par le père dominicain Yves Congar, théologien, qui faisait partie des experts officiels consultés par le Concile (« le Concile au jour le jour (deuxième session) » aux éditions du Cerf 1964).

Le changement le plus spectaculaire fut certainement l'autorisation d'utiliser les langues

vernaculaires dans la liturgie. D'autres avancées plus conceptuelles, plus théoriques ont été faites dans d'autres directions ; mais il m'est difficile d'en parler de manière précise, aussi bien à cause de ma mémoire effacée, après quarante années, que du fait du langage assez ésotérique utilisé dans les documents conciliaires. Il nous arrivait d'en lire quelques uns, en nous prenant la tête entre les mains ; mais il était plus facile d'en comprendre la portée dans les commentaires des ecclésiastiques que nous rencontrons. On peut noter cependant quelques avancées dans d'autres domaines :

- réhabilitation du peuple juif (qui n'est plus « perfide » comme dans l'ancienne liturgie).
- assouplissements dans les relations œcuméniques avec les autres églises chrétiennes.
- avancée sur le rôle des laïcs, avec en particulier la création d'un « diaconat permanent », accessible aux hommes mariés (mais dans lequel les femmes ne sont pas incluses).
- la déclaration sur la liberté religieuse.

L'ouverture manifestée par ces divers textes permettait d'espérer que la réflexion commencée pourrait se poursuivre après le Concile, et conduire à d'autres progrès de la pensée dans l'église. Hélas ! il n'en a rien été.

Après le Concile, la stagnation.

La soi-disant réforme de la Curie, opérée au moment du Concile, semble n'avoir rien changé au fonctionnement du Vatican, qui reste muré comme une citadelle assiégée. Cette situation de blocage, depuis 40 années, a bien été mise en évidence au printemps 2009 lorsque deux événements douloureux ont provoqué spontanément une multitude de réactions publiques, extrêmement critiques envers le Vatican, dans un grand nombre de groupements cathos en France, et dont les journaux ont rendu compte. Un certain nombre d'évêques français sont intervenus publiquement pour soutenir ces protestations. Rappelons ces deux événements :

- La levée d'excommunication de l'évêque intégriste Williamson qui faisait au même moment des déclarations publiques négationnistes sur les chambres à gaz des nazis.

- La décision prise par l'évêque de Recife au Brésil (et soutenue par les évêques de la Curie), d'excommunier le médecin ayant avorté une fillette de 9 ans, qui avait été violée, et sa mère.

Mais le retour à un fonctionnement autoritaire du Vatican, sans dialogue avec les communautés cathos, avait commencé dès les premières années qui ont suivi le Concile :

En effet, le pape Paul VI avait confié à une commission nommée par lui, et composée d'ecclésiastiques et de laïcs, en lesquels il avait confiance, une réflexion sur les problèmes sexuels et la contraception. Cette commission avait voté à une très large majorité une proposition d'assouplissement aux strictes règles traditionnelles. Cela n'a pas empêché Paul VI de publier en 1968 (trois ans après la fin du Concile) l'encyclique « *Humanae Vitae* » qui contredit l'avis de sa commission, et maintient le statu quo.

En tant que scientifique, je me sens particulièrement concerné par ce dernier problème, parce que la justification de ce point de vue traditionnel repose sur la Loi Naturelle de saint Thomas d'Aquin, dérivée de celle des philosophes gréco-latins. Elle repose sur une notion médiévale de nature (l'homme est un être pensant, accessible à la raison et à une certaine liberté), dans laquelle on fait complètement l'impasse sur les acquis des sciences physico-chimiques et biologiques, qui conditionnent en grande partie le fonctionnement du corps humain.

Sans doute l'église catholique a-t-elle fait des progrès dans son acceptation des données Scientifiques depuis Galilée. Elle a heureusement accepté, par exemple, la théorie Darwinienne de l'évolution des espèces, en nous mettant à l'abri des dérives dangereuses de certaines sectes protestantes américaines. J'attends, avec impatience, un dialogue de l'église et des philosophes chrétiens avec les scientifiques sur la notion de nature pour nous sortir des impasses où mène la soi-disant Loi Naturelle médiévale. La notion unilatérale et fautive que se fait l'église à propos de la nature me semble particulièrement dangereuse par les malentendus qu'elle entraîne avec une société où l'écologie a pris autant d'importance.

Progrès, modernité, et autres choses du même genre

L'affaire Galilée

Guillaume Dubach

« *Moi, Galileo Galilei, fils de feu Vincent Galilée, Florentin, âgé de 70 ans, constitué personnellement en jugement, et agenouillé devant vous, éminentissimes et révérendissimes cardinaux de la république universelle chrétienne, inquisiteurs généraux contre la malice hérétique, ayant devant les yeux les saints et sacrés Évangiles, que je touche de mes propres mains; je jure que j'ai toujours cru, que je crois maintenant, et que, Dieu aidant, je croirai à l'avenir tout ce que tient, prêche et enseigne la sainte Église catholique, apostolique et romaine; mais [...] j'ai été jugé véhémentement suspect d'hérésie pour avoir tenu et cru que le Soleil était le centre du monde et immobile, et que la Terre n'était pas le centre et qu'elle se mouvait.*

C'est pourquoi, voulant effacer des esprits de vos Éminences et de tout chrétien catholique cette suspicion véhémement conçue contre moi avec raison, d'un cœur sincère et d'une foi non feinte, j'abjure, maudis et déteste les susdites erreurs et hérésies [...] et je jure qu'à l'avenir je ne dirai ou affirmerai de vive voix ou par écrit, rien qui puisse autoriser contre moi de semblables soupçons. [...] »

C'est en ces termes que Galilée abjura, au couvent de la Minerve, le 22 juin 1633. Cette déclaration a de quoi meurtrir et désoler profondément toute conscience catholique d'aujourd'hui : ce n'est pas sans peine ni tourment que nous nous représentons notre « *sainte Eglise catholique et romaine* » se mêler indûment de donner son avis sur une théorie scientifique, condamner un savant dont nous savons que les convictions se sont révélées en partie véridiques, et lui demander ainsi d'abjurer une vérité, la main droite posée sur les Évangiles. Il s'agit à la fois d'un péché grave, d'une erreur scientifique, et d'une faute politique que l'Église payera très cher. Les critiques ne manqueront pas, et l'on ira jusqu'à faire de Galilée un martyr de la science, un scientifique révolutionnaire victime d'une Église obscurantiste, et même un matérialiste militant, un libre-penseur aux prises avec des esprits imbéciles et dogmatiques. En retraçant rapidement l'histoire de cette controverse scientifique et du procès de Galilée, nous espérons montrer dans quelle mesure ce jugement mérite d'être reconsidéré.

I Une brève histoire des centrismes

L'hypothèse géocentrique, qui nous semble aujourd'hui bien rudimentaire, n'a pas à rougir de son *pedigree*. C'est à partir du sixième siècle avant notre ère, avec l'école pythagoricienne, que la Terre n'est plus pensée comme plate, mais comme une sphère autour de laquelle gravitent d'autres sphères, selon des trajectoires elles-mêmes circulaires. Cette première théorie, très élégante, pense le mouvement et l'éloignement de ces sphères en termes d'*harmonie* : le cosmos est comme mis en musique par la valse des planètes, et chacune produit un son propre à son orbite.

Ce modèle, néanmoins, ne résiste pas longtemps aux observations et demande à être amélioré ou repensé ; au sein des théories alternatives se trouve déjà un modèle héliocentrique, celui d'Aristarque de Samos, vers -280. C'est un système de l'univers plus précis que celui des pythagoriciens, mais il s'oppose au sens commun, et trop de phénomènes y demeurent inexplicables. Un peu plus tard apparaît un modèle géocentrique amélioré, dans lequel on introduit notamment des *épicycles* : les planètes ne tourneraient pas selon des cercles simples, mais selon de petits cercles — les

épicycles — dont les centres, mobiles, décriraient eux-mêmes de grands cercles autour de la Terre — les *déférents*. Cette révision du système géocentrique permet d'expliquer, du moins en théorie, les variations de vitesses observées, et surtout les phénomènes de *rétrogradation*, où l'astre semble revenir en arrière, puis repartir...

C'est au deuxième siècle après J-C que l'astronome païen Ptolémée, dans l'*Almageste*, met au point le système qui portera son nom, et qui sera accepté par tous pendant de nombreux siècles. Il s'agit toujours d'un géocentrisme, au sens où l'orbite de la Terre est à l'intérieur de celles du Soleil et des planètes, mais la théorie des épicycles y est reprise et développée, et par ailleurs — fait remarquable — la Terre n'est déjà plus *stricto sensu* le centre de l'univers : la grande idée de Ptolémée est d'introduire un « *point équant* », distinct de la Terre et auquel ne correspond aucune réalité visible. La ronde des planètes, dans ce nouveau système, s'effectue d'une manière complexe, autour d'un point distinct de la Terre elle-même, et selon une vitesse qui n'est plus constante. Ce sont ces raffinements qui donnent au système de Ptolémée une précision inégalable à l'époque ; précision suffisante pour expliquer, prédire et calculer la rétrogradation ainsi que certaines éclipses.

Treize siècles d'hégémonie donneront au système de Ptolémée ses lettres de noblesse. Il faut attendre Copernic pour voir réapparaître timidement l'héliocentrisme. Le chanoine polonais en parle pour la première fois en 1512 ; sa principale motivation n'est pas, comme on pourrait le penser, de s'insurger contre un cadre établi, ni de contredire un principe d'harmonie et de bon sens qui conforterait le géocentrisme, mais au contraire de revenir à l'harmonie première des mouvements circulaires uniformes : il critique violemment la trop grande complexité du système de Ptolémée, l'usage des épicycles, l'invention de ces points imaginaires que sont l'*équant* et l'*excentrique*, et soutient que l'on peut mener aussi bien, sinon mieux, les calculs, et faire les mêmes prédictions, en revenant à une plus grande simplicité, mais en prenant simplement le Soleil comme « centre ». Nous dirions aujourd'hui : comme origine du référentiel.

Ses travaux reçoivent l'approbation de nombreux savants et hommes d'Eglise, et en 1533 le pape Clément VII lui-même en prend connaissance sans y voir d'objection. En 1543, le *De revolutionibus* paraît, et il est très bien accueilli. Est-il juste de parler de « *révolution copernicienne* » ? Oui et non. Remarquons d'abord que l'héliocentrisme y est présenté dès la préface comme un modèle mathématique, destiné à faciliter les calculs, à « sauver les apparences », et non comme une réalité physique. Pour cause, de nombreuses raisons liées à la physique d'Aristote rendent cette nouvelle représentation ridicule ou inconcevable : elle n'explique pas que les objets tombent (selon la tombologie aristotélicienne, les corps sont attirés par le centre du monde), ni l'absence de force centrifuge observable ou ressentie, ni même le fait que la chute des pommes soit rectiligne malgré la rotation présumée de la Terre. Toutes ces objections sont très sérieuses ; si Copernic peine à y répondre, c'est notamment parce que, loin de renouveler en profondeur les conceptions scientifiques, il reste tributaire d'une conception antique du cosmos. Si *révolution* il y a, c'est donc peut-être au sens étymologique du terme : un retour à la simplicité des premiers modèles. L'intuition de Copernic est de revenir à une plus grande harmonie : il parvient à n'utiliser que des mouvements circulaires uniformes autour d'un centre fixe, sans perdre en précision.

Ainsi donc, au 16^{ème} siècle, le copernicianisme est une théorie appréciée pour l'exactitude relative de ses applications numériques, mais nullement un nouveau système du monde. Il est enseigné dans les universités, mais l'immense majorité des hommes et les plus grands scientifiques demeurent certains que la Terre est immobile sous leurs pieds, et qu'elle est vraiment *le* centre de l'univers, au sens physique, philosophique et théologique du terme. Cette attitude est parfaitement logique, et nous la comprenons sans peine si nous nous efforçons d'oublier *Google Earth* et de revenir aux données de

l'expérience phénoménologique, ainsi que nous y invite Husserl dans *La Terre ne se meut pas* (1934). Pour passer d'un système à l'autre, il faudra non seulement que celui de Ptolémée rencontre des difficultés insurmontables, mais encore que les héliocentristes trouvent des réponses convaincantes aux objections qui leur sont faites.

II Les débuts de Galilée et la première « affaire »

C'est dans les années 1590 que Galilée, lecteur à l'université de Padoue, adhère aux idées coperniciennes. À la même époque, un opticien hollandais inconnu inventa ce qui devait bientôt révolutionner l'astronomie : la lunette d'approche. Galilée parvient à se procurer les plans de cette invention en 1609, et fait à partir de ce moment une série d'observations nouvelles et fascinantes : il découvre les cratères de la lune, de nouvelles étoiles, quatre des satellites de Jupiter puis la planète Neptune, les taches solaires, les phases de Vénus... Il publie ses premiers résultats en 1610 dans le *Sidereus nuncius*, ouvrage qui lui vaut un certain succès et porte un premier coup à la physique d'Aristote en ébranlant très sérieusement le principe d'immutabilité des cieux. Galilée voit déjà, en rêve, « *les funérailles, ou plutôt la fin et le jugement dernier de la pseudo-philosophie [d'Aristote]* », comme il l'écrivait dans une lettre de 1612.

Il retourne à Florence en 1610. Nommé « *Premier Mathématicien du grand-duc de Toscane* », il écrit au grand-duc en question pour que soit ajouté à son titre de « mathématicien » celui de « philosophe ». Le premier terme désigne un modélisateur, un faiseur de calcul, tandis que le second renvoie à la « philosophie naturelle », c'est à dire à la Physique. Par cette demande solennelle, il signifie donc qu'il ne compte pas se contenter de sauver les apparences ou de faciliter les prédictions en s'exprimant *ex hypothesi*, mais qu'il entend défendre philosophiquement l'héliocentrisme : en démontrer la réalité, la validité concrète.

Comme s'il avait pressenti la crise copernicienne, Saint Robert Bellarmin avait rappelé dès 1589 ce principe de prudence, déjà présent dans la préface du *De Revolutionibus* : « *ces thèmes doivent s'entendre comme des constructions aptes à décrire les apparences.* » Il le rappellera à l'intention de Galilée dans une célèbre lettre à son ami Foscarini, en 1615. Jamais il n'y aurait eu *d'affaire*, de procès ni d'abjuration si l'intéressé avait écouté les sages conseils du cardinal, qui quittera ce monde trop tôt, en 1621. Dix ans plus tard, le savant qu'il admirait tant s'affranchirait de ces précautions, convaincu qu'il n'y avait qu'une seule vérité, et ne pouvant souffrir de s'exprimer par hypothèse : le Soleil était au centre, ou bien il n'y était pas.

En 1616 survient ce que l'on appelle parfois la « première affaire Galilée » : il s'agit de la condamnation du copernicanisme par une commission spécialisée qui remet son expertise au Saint-Office le 23 février. Galilée n'y est pas nommé, mais très certainement visé, indirectement. Ce n'est pas la fiabilité (calculatoire) du modèle copernicien qui est mise en question, mais sa réalité supposée : le *dogme copernicien*, selon lequel le Soleil, et non la Terre, serait immobile au centre de l'univers, est jugé « **incongru, absurde, faux en philosophie [i.e. scientifiquement], et formellement hérétique** ». La thèse de la double mobilité de la Terre, qui est perçue comme son corollaire immédiat, n'est pas déclarée hérétique, mais néanmoins « *absurde et fausse* », scientifiquement et théologiquement. Ces condamnations, pour le moment, n'engagent que leurs auteurs : elles ne sont pas des déclarations officielles du Saint-Office, mais elles figurent dans le compte-rendu de la commission d'experts, et la conséquence concrète en est la mise à l'Index du *De revolutionibus*, parmi les livres « *interdits jusqu'à ce qu'ils soient corrigés* ».

L'avenir démêlera progressivement le vrai du faux dans ces condamnations : il est effectivement absurde et faux, au regard de la science contemporaine, que le Soleil soit au centre de l'univers, et qu'il soit immobile. Il n'est pas nécessaire de préciser au lecteur d'aujourd'hui que la Terre, en revanche, tourne de deux manières : autour du Soleil et sur elle-même. Mais comment s'en convaincre ? C'est exactement ce que demandait le cardinal Bellarmin dans une lettre de 1615 : « *S'il y avait une preuve réelle que le Soleil est au centre de l'univers, que la Terre est au troisième ciel et que le Soleil ne tourne pas autour de la Terre, mais la Terre autour du Soleil, nous devrions procéder avec une grande circonspection pour expliquer des passages de l'Écriture⁷⁸ qui paraissent démontrer le contraire, et admettre que nous ne les avons pas compris, plutôt que de déclarer fausse une opinion qui est démontrée vraie. Mais pour ma part, je ne croirai pas qu'il y a de telles preuves avant qu'on me les ait démontrées.* » Et c'est bien faute de preuves en sa faveur que l'héliocentrisme sera condamné un an plus tard.

Après cette première affaire, Galilée ne parlera plus de Copernic pendant sept ans ; mais il n'oubliera pas pour autant son objectif premier : celui de ridiculiser l'antique Physique d'Aristote, et avec elle les éminents jésuites qui la défendaient encore ; à tort ou à raison, comme on va le voir.

III L'affaire Grassi : triomphe des idées nouvelles

En 1618 commence une nouvelle affaire, qui se conclura par une victoire de Galilée sur les *péripatéticiens* dont il récuse la méthode. On observe cette année-là trois comètes ; c'est le début d'un débat au sommet entre scientifiques sur la nature de ces phénomènes. Dans une publication de 1619, le père jésuite Grassi (qui écrit sous le pseudonyme de Sarsi) défend l'idée originale de Tycho Brahé, selon laquelle les comètes tourneraient autour du Soleil en suivant des trajectoires elliptiques. Galilée, qui n'a pas pu observer ces comètes, mais qui demeure, comme Copernic, un partisan fervent des trajectoires circulaires, va sauter sur l'occasion pour dénoncer et finalement ridiculiser ses ennemis. Dès 1619, il répond au père Grassi par l'intermédiaire d'un de ses disciples : un *Discours sur les comètes* est publié, dans lequel on prétend établir que les phénomènes observés ne sont pas liés à des entités réelles, mais à des illusions d'optique, ayant pour cause des phénomènes atmosphériques, à la manière des aurores boréales. La querelle se durcit ; le père Grassi répond à Galilée par un pamphlet.

On peut considérer qu'à ce moment et dans les années qui viennent, Galilée est au sommet de sa gloire ; il est entouré et soutenu par *l'académie des Lynx*, par Cosme II, et par le cardinal Maffeo Barberini, qui lui dédie un poème dithyrambique. C'est ce même cardinal Barberini qui est élu pape en 1622 sous le nom d'Urbain VIII. Galilée reçoit de son ami l'autorisation de publier *Il Saggiatore (L'Essayeur)*, qui est à la fois un traité d'astronomie et un manifeste de ce que l'on appelle alors « *la nouvelle philosophie* ». Il y rappelle l'argumentation de Grassi en faveur de la réalité des comètes, la réfute, et conclut en administrant à son ennemi une édifiante et vibrante leçon de méthodologie scientifique... Les grands principes qu'il formule sont au fondement de notre conception moderne de la science ; on ne peut que regretter que leur première apparition explicite les mette ainsi au service d'une cause erronée...

Malgré les erreurs qu'il comporte et les préjugés qu'il continue de défendre, ce manifeste porte aux « *adorateurs obstinés de l'Antiquité* » un coup décisif. Tout semble réussir à Galilée ; le pape est

⁷⁸ cf. **Josué 10, 12-14** où le personnage éponyme arrête la course du Soleil, et **Ps. 92, 1** où la Terre est dite « *inébranlable* ». Luther, en 1539, sera le premier à condamner Copernic, « *ce fou qui prétend bouleverser toute l'astronomie* », car « *c'est au Soleil et non à la Terre que Josué a donné l'ordre de s'arrêter.* »

un ami, un admirateur, et un partisan de la nouvelle philosophie. On dit même qu'il se fait lire, à table, des passages du *Saggiatore*, dont il approuve et apprécie à la fois la teneur scientifique et le ton — cette ironie dont Galilée est le maître et qui fait de lui un adversaire irréfragable. C'est en vain que le malheureux père Grassi tentera de sauver son honneur et de répondre aux arguments, pourtant erronés, du copernicien. Pour l'opposition qu'il montrera envers les opinions et la politique d'Urbain VIII, il sera finalement renvoyé et banni, et ce, jusqu'à la mort du pape.

L'histoire a donné raison au père Grassi quant à l'existence des comètes ; mais son attitude, dans cette querelle, ne fut pas celle d'un scientifique exemplaire : pour se venger, il essaiera notamment de nuire à Galilée par des accusations sournoises et diffamatoires, que nul, heureusement, n'écouterait. Gardons-nous donc de faire de lui un martyr héroïque de la pensée libre face à la superstition copernicienne du mouvement circulaire uniforme ! Ou d'imaginer qu'il aurait pu prononcer, en refermant avec dépit son exemplaire du *Saggiatore*, une phrase assassine et mémorable telle que :

« *Et pourtant, les comètes existent ! Et pourtant, elles tournent !* »

IV La seconde affaire, le Dialogue et ses conséquences

Que s'est-il donc passé, dans les dix années qui suivent cette déculottée retentissante infligée aux jésuites, pour que Galilée, la vedette triomphante, le VIP de la république de Florence, l'immense savant, l'ami personnel d'un pape très libéral et philosophe, puisse être finalement jugé et contraint d'abjurer par l'Église ? On trouve à cela plusieurs raisons concomitantes, que nous allons tâcher d'exposer.

Un Dialogue maladroit

Galilée n'avait plus osé reparler des idées de Copernic après la mise à l'Index de 1616. Mais l'arrivée au pontificat d'un (autre) florentin dont il est de quatre ans l'aîné (les deux hommes ont alors cinquante-cinq et cinquante-neuf ans), et qui montre tous les signes du plus grand enthousiasme vis-à-vis des idées nouvelles, donne au copernicien l'espoir d'une réhabilitation de l'héliocentrisme. Il rencontre le nouveau pape en audience privée dès 1624, et aborde le sujet controversé des différents systèmes du monde. Urbain VIII, que les questions scientifiques fascinent, autorise et même encourage son « *fiils très cher* » à composer un ouvrage scientifique d'un genre nouveau. Il s'agit d'un débat contradictoire entre un partisan de l'hypothèse copernicienne et un disciple d'Aristote et de Copernic. Un troisième personnage est chargé d'organiser le débat, d'attribuer des bons et des mauvais points aux deux parties, de poser d'habiles questions aux débatteurs, et de faire enfin le bilan des parties successives. L'ouvrage s'appellera : *Dialogue*. Galilée bénéficie du soutien d'Urbain VIII à **deux conditions** :

1. Une neutralité absolue dans la manière de présenter les arguments en faveur des deux systèmes. Le copernicianisme est toujours sous le coup d'une condamnation ; il s'agit d'en reparler comme d'une hypothèse utile, et non comme un système supérieur en tout point à celui de Ptolémée — ce qui laisserait penser qu'il y a là plus qu'une simple hypothèse...

2. La présence d'un argument supplémentaire auquel il semble que le pape tenait beaucoup : celui de la toute-puissance de Dieu, qui est seul maître et connaisseur de la réalité des choses — tandis que nous n'en savons que ce que nous en percevons, et que souvent ce que nous en percevons peut être trompeur.

On ne peut s'empêcher, à la lecture du *Dialogue*, de penser que Galilée a joué un mauvais tour à son ami. Ce grand ouvrage mérite bien son nom : il ne s'agit nullement d'un débat équilibré entre deux savants, mais d'un dialogue à la manière de Platon, dans lequel un Socrate copernicien tente de faire accoucher un esprit géocentrique. Le contradicteur n'en est pas un, mais un nigaud de premier ordre, qui accumule les contresens et ridiculise le plus souvent la pensée d'Aristote et de Ptolémée en prétendant la défendre. Cette farce, qui perpétue le goût galiléen de l'ironie, déjà démontré dans le *Saggiatore*, oppose le brillant *Salviati* (du nom d'un ami de Galilée) à un certain *Simplicio*. Simplicio ? Oh, n' imaginez pas que ce nom connoterait un personnage *simplet* ; non, ce serait trop facile. Ce serait trop gros, et même grotesque... Quand on le lui reprochera, Galilée répondra que son intention était de faire référence au néoplatonicien Simplicius. *Fair enough*. Reste qu'avec un nom pareil, le téméraire sectateur d'Aristote entre en scène avec un handicap que rien ne démentira. Alexandre Koyré, dans ses *Etudes Galiléennes*, estimera qu'il ne s'agit pas tant d'un livre de science que d'une véritable « machine de guerre contre la science et la philosophie traditionnelles ». Voilà pour la neutralité promise...

L'idée proposée par Urbain VIII, selon laquelle Dieu seul connaît la réalité des choses, est bien présente dans le *Dialogue*, et même en bonne place, puisqu'elle conclut l'ensemble de l'ouvrage. Ajoutons qu'elle y est remarquablement formulée, et constitue une déclaration d'humilité de la Science face à son objet, qui la dépasse toujours : les deux physiciens en lice reconnaissent que ce qu'ils attribuent à une certaine cause (en l'occurrence les marées, attribuées à la rotation de la Terre) pourrait en avoir une autre, qu'ils ne connaissent pas ou pas encore. Mais tout en respectant formellement cette seconde promesse envers le pape, Galilée commet des maladresses telles qu'il est difficile de penser qu'elles ne sont pas volontaires. L'argument apparaît d'abord dans la bouche de Simplicio, et il est sa réponse définitive à l'argument des marées — autant dire que le pauvre homme joue sa dernière carte, n'ayant rien d'autre à dire. Le même argument est repris derechef par Salviati, qui l'approuve et le retourne comme un gant : Dieu a donné à l'homme le pouvoir et le devoir d'explorer le monde ; et l'incapacité que nous avons de connaître la vérité des choses n'est pas une raison pour cesser de réfléchir — ni, donc, pour renoncer à l'héliocentrisme — mais une occasion pour le scientifique de s'émerveiller, et d'admirer la grandeur divine. Ainsi donc, l'argument d'Urbain VIII est utilisé à deux reprises : il est d'abord bien formulé mais sans aucune pertinence, dans la bouche de Simplicio ; puis il est magistralement repensé par Salviati, qui conclut avec brio les quatre journées du *Dialogue*.

On comprend donc une première raison, toute simple, de cette seconde affaire : Galilée a fait preuve de témérité. Il n'a pas respecté le contrat passé avec Urbain VIII ; et si ce dernier eut le malheur de se reconnaître en Simplicio, ce qui est probable, on peut comprendre qu'il ait été personnellement blessé par cette impertinence. Quand Galilée utilisait les armes redoutables de l'humour contre le père Grassi, il avait les rieurs de son côté. Mais l'ironie presque voltairienne dont il use et abuse va se retourner contre lui, et cette comédie qu'est le *Dialogue* est le début d'une tragédie dont il fera les frais.

Un Dialogue incongru

Les historiens ont facilement pu faire de Galilée une victime de la raison d'état ; il suffit pour le comprendre de considérer la situation politique et religieuse de l'époque. L'Eglise est alors en pleine Contre-Réforme, et fait face à des tensions sans précédent dans tout l'occident chrétien. Les jésuites sont en première ligne dans la défense et le renouveau de l'Eglise ; prenant acte des

accusations des protestants et de la rigueur que ces derniers revendiquent dans l'interprétation de la Bible, ils entendent bien sortir l'Eglise de ce qu'ils jugent être un laxisme doctrinal, et faire en sorte que l'Ecriture soit respectée dans sa littéralité chaque fois que cela est possible. Le pape est soupçonné de défendre les hérétiques, le père Grassi notamment se permet de l'accuser dans un sermon. 1632 est un véritable tournant dans la politique d'Urbain VIII, qui veut protéger l'Eglise de ces murmures et se mettre à l'abri de tout soupçon. On peut donc penser qu'il fût capable de sacrifier son ami sur l'autel du politiquement correct. Un plan de com', en somme, qui apaisera les esprits pendant quelques années, mais salira la réputation de l'Eglise pour tous les siècles qui suivront.

Un Dialogue de sourds

Un troisième élément essentiel de cette affaire est son aspect scientifique : le mythe d'une Eglise obscurantiste condamnant une théorie sans l'avoir entendue ni comprise ne résiste pas à l'étude des arguments en présence.

Tout d'abord, Galilée ne répond pas d'une manière satisfaisante aux objections qui lui sont faites. Au premier rang de ces objections figurent celles qui, sous diverses formes, remarquent que *tout se passe sur la Terre comme si elle était immobile*. S'il est vrai que la Terre tourne, et vite⁷⁹, on est en droit de formuler plusieurs difficultés élémentaires : pourquoi les pommes tombent-elles verticalement ? Pourquoi deux boulets de canon tirés, l'un vers l'Est et l'autre vers l'Ouest, parcourent-ils la même distance, à un éléphant près ? Pourquoi ne perçoit-on pas de force centrifuge ? En somme, **les lois de la Physique seraient-elles les mêmes, que la Terre tourne ou qu'elle soit immobile** ? On sait aujourd'hui que ces objections sont d'une grande pertinence, car en toute rigueur, les lois ne sont pas les mêmes sur une planète en rotation : les pommes ne tombent plus droit dans un puits d'un kilomètre, l'un des deux boulets de canon ira très légèrement plus loin⁸⁰, et il existe bel et bien une force centrifuge qui s'exerce sur nous — largement compensée par la pesanteur. Or dès 1616, Galilée répond à des objections scientifiques de cet ordre soulevées par Mgr Ingoli, savant et membre influent de la Curie romaine, par une longue lettre dont il reprendra certains passages dans le *Dialogue*. Il y invoque le principe d'inertie, selon lequel « *le mouvement qui est commun à nous et à d'autres mobiles est pour nous comme s'il n'était pas* », et donne l'exemple d'un bateau se déplaçant à vitesse constante : aucun effet mécanique ne permet d'en déceler le mouvement. Nous en avons tous déjà fait l'expérience : dans un TGV à pleine vitesse, les objets continuent de tomber droit, et non en diagonale. Mais que se passerait-il si le TGV tournait en rond, au lieu d'aller tout droit ? On pourrait alors s'attendre à d'autres effets. Cette réponse de Galilée n'est donc que très partiellement juste ; la formulation rigoureuse du principe d'inertie, que nous apprenons au lycée, s'applique au *mouvement rectiligne uniforme*, et à lui seulement. La Terre se déplace par rapport au Soleil dans une composition de deux mouvements *circulaires* uniformes. S'il avait disposé d'une précision suffisante, le père Ingoli eût été contraint d'admettre le double mouvement annuel et diurne de la Terre. Mais en l'absence d'éléments probants, ce savant influent, qui partageait avec Galilée la confiance d'Urbain VIII, ne pouvait pas être convaincu.

La conviction profonde de Galilée repose sur la découverte, faite à l'aide de sa lunette, de quatre petits satellites gravitant autour de Jupiter. Cette observation, relatée avec précision dans le

⁷⁹ Pour faire un tour complet (40075 km) en une journée (24h), une personne située au niveau de l'équateur se déplace à la vitesse de **1666 km/h**. C'est une vitesse supérieure à celle du son dans l'air (1224 km/h environ) !

⁸⁰ Lequel ? Envoyez vos réponses à l'adresse aumonerie_at_ens.fr en précisant dans l'objet qu'il s'agit du « concours des boulets » : l'auteur de la première réponse juste gagnera un lot canon.

Sidereus Nuncius, est un premier pavé jeté dans la mare des idées reçues : tout, dans l'univers, ne tourne pas autour d'un seul centre. La lune est un satellite de la Terre, de même que Jupiter a des satellites : et si toutes les planètes n'étaient elles-mêmes que des satellites du Soleil ? On serait déjà tenté de formuler un principe général selon lequel *les astres légers tournent autour des astres lourds*. Or, si l'on savait depuis l'Antiquité que le Soleil était *bien plus grand* que la Terre, on pensait à l'époque qu'il était infiniment *plus léger*, étant un astre de feu et non une planète solide ! On voit donc qu'en dépit d'une belle intuition, Galilée ne donnait pas là de quoi convertir qui que ce fût au dogme copernicien. Conscient de la faiblesse de cette analogie, il ne la reprendra pas dans le *Dialogue*. On y trouve en revanche ce qu'il pense être des *preuves* concluantes de la validité du système héliocentrique. Ces preuves sont ingénieuses, elles reposent sur l'observation et sur la réflexion. La plus détaillée, et qui occupe toute la quatrième *journée* de Salviati et Simplicio, est le fameux argument des marées. Selon Galilée, seul le mouvement de la Terre peut expliquer le *flux et le reflux de la mer*. Comment « donner à l'eau le mouvement alterné qu'on y observe, autrement qu'en donnant du mouvement au vase qui la contient » ? C'est là le cœur et le sommet de la rhétorique du *Dialogue*. Il y aurait beaucoup à dire pour traiter cette question dans sa complexité. Outre que l'argument semble en contradiction avec le (faux) *principe d'inertie* invoqué plus haut contre le père Ingoli, Galilée ne pouvait pas non plus ignorer que plusieurs autres théories prétendaient expliquer les marées. Kepler, lui, avait soupçonné le rôle de l'attraction lunaire, dont on sait aujourd'hui qu'il est prépondérant. L'auteur du *Dialogue*, hostile à l'idée de forces pouvant s'exercer à distance, fait peu de cas de cette hypothèse qu'il qualifie « *d'enfantillage* »...

Ainsi, Galilée a beau taxer ses opposants de « *mauvaise foi* », et faire preuve d'une remarquable intuition scientifique, aucun de ses arguments n'est réellement valide, pas plus que les réponses données aux objections des savants de son époque. Voilà donc la troisième cause de cette affaire, et peut-être la raison essentielle de la condamnation du copernicanisme : les connaissances de l'époque ne permettaient pas de trancher en sa faveur.

Le « crime » et le « châtement »

Après avoir lu le *Dialogue*, Urbain VIII ordonne que la diffusion de l'ouvrage soit arrêtée ; en vain, car cette diffusion avait commencé plusieurs mois auparavant, vers février 1632. Personnellement vexé, pressé par ses adversaires et par la situation politique, convaincu par d'éminents conseillers que Galilée a tort, le pape demande qu'une procédure judiciaire soit engagée. Il nomme lui-même une commission spéciale chargée d'instruire l'affaire. Son neveu Barberini la préside ; elle se compose d'esprits ouverts, disposés à « *montrer de la bonne volonté envers Monsieur Galilée* ». Convoqué au Saint-Office dès septembre 1632, Galilée ne s'y présente qu'en février 1633. En cinq réunions tenues secrètes, sont établis les chefs d'accusation : on reproche à Galilée d'avoir désobéi, d'avoir ridiculisé Ptolémée et ses défenseurs, et d'avoir enfreint l'interdiction de 1616. La formulation de cette inculpation montre bien la bonne volonté de la commission : il est important de remarquer que Galilée **n'est pas jugé hérétique**, et que son crime n'est pas tant d'avoir été *copernicien* que d'avoir *défendu Copernic* malgré l'issue de la « première affaire » dont nous avons parlé.

Le procès se déroule d'avril à juin 1633, en trois séances. L'essentiel de ce procès est arrangé à l'amiable : Galilée bat sa coulpe, reconnaît que son livre n'est pas aussi neutre qu'il le prétendait, prononce l'abjuration et signe un petit papier sans faire d'histoire. Il est condamné à la « prison » — ce sévère petit vocable désigne une charmante villa dans laquelle il sera assigné à résidence, et que

l'on peut encore visiter — et à la récitation de psaumes pénitentiels, dont sa fille religieuse s'acquittera pour lui. Galilée, qui a déjà soixante-dix ans, poursuivra son œuvre scientifique et son enseignement jusqu'en 1638, avec la parution de ce qui restera son chef d'œuvre sur le plan scientifique : le *Discours concernant deux sciences nouvelles*, dans lequel il fondera la nouvelle mécanique. Devenu aveugle, il décèdera en 1642.

Conclusion

La longue vie de Galilée, et les avancées de sa réflexion, de ses débuts dans les années 1590 à sa dernière œuvre en 1638, est la vie d'un grand scientifique et d'un homme d'esprit, tantôt célébré et respecté, tantôt en conflit avec les idées et les autorités de son temps. On a tort, assurément, de n'en retenir que le procès survenu en 1633, et d'en faire ainsi le symbole de la lutte contre l'obscurantisme qu'incarnerait alors l'Eglise, même s'il est vrai que cette dernière commet à ce moment une faute grave, et une maladresse que ses ennemis ne cesseront pas de lui reprocher.

Il est difficile, après une analyse précise des faits et des idées en présence — même et surtout avec le recul historique et les connaissances scientifiques dont nous disposons aujourd'hui — de porter sur cette affaire un jugement simple ; de donner, en somme, des *bons points* ou des *mauvais points* à qui que ce soit. On peut, d'une part, tenter d'identifier les motifs de chacun, dans le contexte de l'époque ; et d'autre part, nous savons bien à qui l'Histoire a finalement donné raison. Sur le plan des idées scientifiques, l'expérience du **pendule de Foucault**⁸¹ scellera la victoire définitive des coperniciens en 1851. L'Eglise avait alors déjà renoncé à condamner l'héliocentrisme depuis un siècle⁸². Ce ne sont néanmoins pas les idées de Galilée, mais celles de Kepler qui se sont avérées être les plus proches de la réalité, tant sur le mouvement elliptique des planètes⁸³ que sur son intuition des forces à distance. Ajoutons que les notions de *centre de l'univers* et d'*immobilité* en un sens absolu vont être progressivement rejetées : c'est toute une conception du cosmos qui est ainsi abandonnée, et non pas tel ou tel système.

Si l'on s'intéresse, non pas aux idées internes à la science, mais aux idées sur la science et sur son rôle, la palme de la pertinence idéologique revient sans conteste à Saint Robert Bellarmin. Comme le dit le grand archicube et historien des sciences Pierre Duhem dans *La théorie physique*, puis dans *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ* (Sauver les apparences, 1908), la notion de discours *ex hypothesi* défendue par Bellarmin est extrêmement réaliste, et en un sens, moderne, comme l'est du reste l'argument favori d'Urbain VIII sur « *la toute-puissance de Dieu* » qui imposerait au scientifique une certaine humilité dans ses déductions : ces conceptions sont en effet au fondement de nos notions contemporaines de « *modèle mathématique* », de « *théorie* » en Physique, et nous ne pensons pas risquer l'anachronisme en disant qu'elles portent en germe le concept de « *falsifiabilité* » défendu par Popper dans *La logique de la découverte scientifique*. Est dite *scientifique* une assertion qui peut être réfutée. Tant que nul ne la réfute, elle est retenue, faute de mieux : mais il y a longtemps que la Science a renoncé à la prétention galiléenne de sauver ou d'expliquer plus que les phénomènes. La Physique se contente toujours de parler par hypothèses, comme le recommandait le cardinal Bellarmin.

⁸¹ Vous pouvez admirer cette expérience au Panthéon ; il est en revanche difficile de la réaliser dans sa thurne, malgré son apparente simplicité.

⁸² Benoît XIV, en 1750.

⁸³ Kepler avait en effet formulé ses célèbres lois entre 1609 et 1618 ; mais comme on l'a dit, Galilée ne croyait pas à l'ellipse.

Ce triste épisode du procès de Galilée lui donne raison sur deux points majeurs : ce scientifique, qui n'en était pas moins un homme de foi, a appris à son Eglise comment elle devait considérer l'activité scientifique, et comment elle devait lire les Ecritures. Ce n'est pas un moindre mérite : il eut alors raison contre l'esprit du temps et l'immense majorité des théologiens ! Peut-être son procès et le scandale qu'il continue de provoquer étaient-ils une étape nécessaire de l'évolution des mentalités religieuses à cet égard : le prix à payer pour qu'en apprenant de ses erreurs, l'Eglise puisse continuer de soutenir et de promouvoir les progrès de l'esprit humain dans une juste délimitation de ses domaines de compétence. C'est en abandonnant ses prétentions à *donner un avis* sur la science — même quand cet avis correspond à celui de la communauté scientifique, et des meilleurs experts d'une époque ! — que l'Eglise peut être au service de l'Homme et de la Vérité.

Le bienheureux Jean-Paul II, dans l'encyclique *Tertio Millennio adveniente* (1994) publiera sa volonté de demander pardon pour tous ceux qui « *se sont éloignés de l'esprit du Christ et de son Évangile, présentant au monde, non point le témoignage d'une vie inspirée par les valeurs de la foi, mais le spectacle de façons de penser et d'agir qui étaient de véritables formes de contre-témoignage et de scandale.* » Il avait demandé dès le début de son pontificat qu'une commission de spécialistes examinât l'affaire Galilée en détails et lui remît ses conclusions. Il manifesta humblement la repentance de toute l'Eglise pour la faute commise par ses responsables en 1633, et fera l'apologie de Galilée en ces termes : « *la science nouvelle, avec ses méthodes et la liberté de recherche qu'elle suppose, obligeait les théologiens à s'interroger sur leurs propres critères d'interprétation de l'Écriture. La plupart n'ont pas su le faire. Paradoxalement, Galilée, croyant sincère, s'est montré plus perspicace sur ce point que ses adversaires théologiens.* » Son *Dialogue* est aujourd'hui dépassé : c'est une œuvre passionnante, polémique et comique, mais elle ne fait plus autorité ; tandis que sa lettre à Christine de Lorraine (1615) est reconnue comme un « *petit traité d'herméneutique biblique* » toujours d'actualité. Réhabilitation posthume du « *génial initiateur* » de la méthode scientifique, dont il faut surtout retenir qu'il était un brillant exégète.

Nous souhaitons terminer cet article, déjà trop long, par une citation du même Galilée qui nous semble exprimer parfaitement quelle humilité s'impose, tant au théologien vis-à-vis du savant, qu'au chercheur dans l'exercice éthique et responsable de ses fonctions :

« Lorsqu'on a découvert ce que c'est que savoir, et quand ce ne serait que sur un infime détail du réel, on se rend compte de l'étendue de notre ignorance dans toutes les questions où nous croyons pouvoir trancher. »

L'Église et le postmodernisme : du nouveau sous le soleil !

Sundar Ramanadane.

Le titre du présent *Sénevé* m'offre l'opportunité de présenter un thème que j'affectionne : l'articulation entre la pensée chrétienne et la pensée la plus contemporaine, le postmodernisme. Force est de constater que la pensée postmoderne ne fait pas l'unanimité dans l'Église. De fait, une mauvaise compréhension d'expressions telles que « il n'y a pas de hors texte »⁸⁴ de Derrida, ou le fameux « je définis le postmoderne comme l'incrédulité à l'égard des métarécits »⁸⁵ de Lyotard, ou encore une lecture extrême proposée par certains idéologues peuvent amener à penser une incompatibilité radicale entre la pensée chrétienne et le postmodernisme.⁸⁶

Si la pensée postmoderne est essentiellement une pensée franco-allemande, son articulation avec la doctrine chrétienne, l'exploration des possibilités qu'elle offre à l'Église sont surtout le fait de théologiens et de philosophes anglo-saxons, dont le vocabulaire peut porter à confusion. Il importe alors de bien définir certains termes. La première distinction qu'il faut avoir à l'esprit est celle qui différencie *postmodernisme* et *postmodernité*. Le postmodernisme est un projet philosophique dont le but est de critiquer la modernité et qui s'est développé dans le second XX^{ème} siècle. Qu'est-ce alors que la modernité ? La modernité a trouvé sa pleine expression à l'époque des Lumières, et bien que de plus en plus critiquée, elle domine encore le champ politique et intellectuel ; et l'industrie, l'art reproductible, la technologie en sont les avatars les plus visibles. Elle désigne un véritable mode de civilisation⁸⁷, qui s'oppose au mode de la tradition⁸⁸ et qui a rayonné à partir de l'occident du XIX^{ème} siècle. La critique de la modernité par le postmodernisme s'articule autour de la contestation du mythe de la « raison pure », dépouillée de ses croyances, de ses préjugés et de ses influences⁸⁹, qui la soutient et qui est le critère de légitimation absolu (notamment dans la sphère politique). Cette critique est en cela redevable de la critique de Pascal portant sur l'historicité de la compréhension et le fait que la raison est toujours dans un contexte historique, qui la limite.⁹⁰ La grandeur de la raison consiste alors en deux choses : son empire dans son sujet, la science, mais aussi la prise de conscience de son caractère limité.⁹¹ Il m'arrivera d'utiliser dans mon propos le terme de modernisme⁹², et il ne faudra surtout pas l'entendre comme le courant théologique, mais comme l'adhésion idéologique au projet et aux idées de la modernité.

La postmodernité quant à elle, désigne autre chose : c'est l'époque dans laquelle nous vivons, elle est marquée par le développement du capitalisme international, des médias de masse et des réseaux sociaux, l'émergence et le développement laborieux d'une gouvernance mondiale, mais également par l'expansion d'un modèle politique démocrate marqué par une pratique laïque du pouvoir. On le comprend, la postmodernité est un fruit de la modernité, elle approfondit des tendances de cette dernière. Cependant, elle est aussi marquée par un autre mouvement, qui lui ressemble davantage à une conséquence du postmodernisme : le retour des spécificités (ce que la pensée moderne abhorre), des croyances, des particularités qui s'expriment dans l'avènement de sociétés multiculturelles par exemple, un intérêt plus important porté sur le local, ou encore l'inflation du droit qui dénote une prise en compte plus grande du particulier.⁹³

⁸⁴ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, éditions de Minuit, 1967. Et effectivement, s'il n'y a pas de monde mais uniquement du texte, il y a un problème pour le chrétien.

⁸⁵ Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne*, éditions de Minuit, 1979. Et effectivement, si on entend par métarécit une manière complexe de dire récit, il y a là encore un problème de compatibilité !

⁸⁶ James K.A. Smith, « Is the devil from Paris? » in *Who's Afraid of Postmodernism?*, Baker Academic, 2006.

⁸⁷ Jean Baudrillard, Alain Brunn, Jacinto Lageira, « Modernité », *Encyclopaedia Universalis*.

⁸⁸ C'est-à-dire à toutes les sociétés antérieures et traditionnelles.

⁸⁹ Emmanuel Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?*, 1784.

⁹⁰ Blaise Pascal, *Préface pour un traité du vide*, 1651.

⁹¹ Blaise Pascal, *Pensées*, 1662.

⁹² Traduction de l'anglais *modernism*.

⁹³ Conseil d'État, *Rapport public 2006 : Jurisprudence et avis de 2005. Sécurité juridique et complexité du droit*, Paris : La

La question principale de mon propos est celle de l'articulation de la critique postmoderne et de la pensée chrétienne. En bref, il s'agira de montrer ce que cette critique peut apporter à l'Église, et ce faisant de montrer que malgré l'hostilité – la peur ? – qu'elle peut engendrer, la pensée postmoderne peut être d'une incroyable richesse pour le chrétien. Mon propos se fonde sur l'apport des philosophes et des théologiens du mouvement *Radical Orthodoxy* que je présenterai par la suite.

*

La première question que le lecteur est en droit de se poser est, pourquoi critiquer la pensée moderne ? Ou dit autrement, qu'est-ce qui, dans la pensée moderne, ne peut satisfaire le chrétien ? La réponse se trouve dans le discours que peut tenir le modernisme sur la croyance. Pour illustrer le propos, nous vous proposons l'extrait suivant.

Enfin Candide, qui avait toujours du goût pour la métaphysique, fit demander par Cacambo si dans le pays il y avait une religion.

Le vieillard rougit un peu. « Comment donc, dit-il, en pouvez-vous douter ? Est-ce que vous nous prenez pour des ingrats ? » Cacambo demanda humblement quelle était la religion d'Eldorado. Le vieillard rougit encore. « Est-ce qu'il peut y avoir deux religions ? dit-il ; nous avons, je crois, la religion de tout le monde : nous adorons Dieu du soir jusqu'au matin.

- N'adorez-vous qu'un seul Dieu ? dit Cacambo, qui servait toujours d'interprète aux doutes de Candide.

- Apparemment, dit le vieillard, qu'il n'y en a ni deux, ni trois, ni quatre. Je vous avoue que les gens de votre monde font des questions bien singulières. » Candide ne se lassait pas de faire interroger ce bon vieillard ; il voulut savoir comment on priaît Dieu dans l'Eldorado. « Nous ne le prions point, dit le bon et respectable sage ; nous n'avons rien à lui demander ; il nous a donné tout ce qu'il nous faut ; nous le remercions sans cesse. » Candide eut la curiosité de voir des prêtres ; il fit demander où ils étaient. Le bon vieillard sourit. « Mes amis, dit-il, nous sommes tous prêtres ; le roi et tous les chefs de famille chantent des cantiques d'actions de grâces solennellement tous les matins ; et cinq ou six mille musiciens les accompagnent.

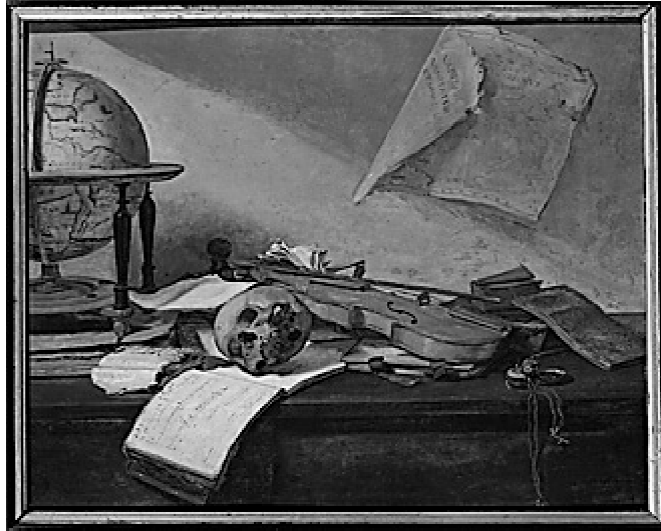
Voltaire, *Candide*, « L'Eldorado », Chapitre XVIII.

Dans l'extrait, plusieurs points sont dégagés par Voltaire : premièrement, il y a Dieu, et ce Dieu des Lumières est absolument transcendant, et il n'y a qu'un Dieu. Cependant ce qui doit davantage nous intéresser c'est qu'il n'y a point de religion, aucun trait caractéristique et aucune organisation publique du culte en dehors d'une vénération communautaire : le Dieu d'Eldorado est inconnaissable, absolument transcendant, il ne souffre aucun dogme, il n'a aucun ministre, et aucune structure qui permette son culte. Le culte est un culte a minima, un plus grand dénominateur commun. Derrière le discours, il y a le présupposé radical que la divinité est inconnaissable ; le très haut restant l'inatteignable⁹⁴. A la modestie de la religion s'oppose plus tard dans le récit l'exubérance de l'académie des sciences. L'exact opposé de la *Vanité du savoir*⁹⁵ présentée ci dessous.

Documentation française, 2006.

⁹⁴ James K.A. Smith, *Beyond Atheism: Postmodernity and the Future of God*.

⁹⁵ De David Teniers le Jeune, musée des Beaux-Arts de Rouen.



Le discours moderne sur la religion peut alors prendre deux formes, toutes les deux étant marquées par l'impossibilité de connaître Dieu : ou l'athéisme radical⁹⁶ d'un Richard Dawkins, dernier sursaut d'un scientisme triomphant quoique moribond, où la science vient à nier l'idée même du créateur, ou la continuation de l'idée d'un Dieu inconnaissable absolument transcendant. C'est cette dernière thèse qui attire notre attention, puisqu'elle est la seule proposition de religion faite par la pensée moderne. Pour avoir une idée de celle-ci, on pourra lire l'œuvre de Mark Johnston, et en particulier l'ouvrage où il se propose de sauver Dieu⁹⁷. Dans ce livre, Johnston

s'oppose aux athées radicaux tels que Richard Dawkins, Christopher Hitchens, ou Sam Harris, qui opposent à Dieu une idole de la raison, mais également aux religions. L'idée principale de son ouvrage est qu'il faut sauver Dieu de la religion. Pourquoi donc ? Parce que Dieu est absolument transcendant, qu'il ne peut être connu, et qu'étant parfaitement transcendant, on ne peut l'enfermer dans un cadre particulier, dans un dogme, bref dans du particulier fini. Le particulier d'une religion offense Dieu, tout discours sur Dieu l'offense parce qu'il est absolu et inconnaissable. Le seul moyen de rendre hommage à Dieu, c'est de ne pas s'en soucier⁹⁸, il est un créateur dont nous aurons connaissance, peut être, après cette vie, et cette vision de Dieu permet de sauver Dieu de la science qui viendrait toujours détruire un à un les dogmes des religions. Cette conception de Dieu, telle qu'exposée par Johnston nous paraît être la vision même de la modernité, elle ne fait pas de place pour l'historique : que Dieu se soit incarné, et ce dans tel patelin de Galilée et ait eu un visage et se soit révélé, tout cela est absolument inconcevable pour la pensée moderne radicale.

La pensée moderne est incompatible avec le concept même de religion parce qu'elle hait le particulier (du dogme, mais aussi de la hiérarchie et du culte). Je pense pouvoir dire qu'un chrétien ne peut pas être d'accord. L'autre problème que pose cette pensée est la limitation qu'elle impose à l'individu. La pensée moderne repose en effet sur le postulat d'une raison pure, dé faite de ses préjugés, des traditions et des croyances, préalable nécessaire pour un dialogue éclairée et constructif, une politique objective et non biaisée (Marcello Pera et le cardinal Ratzinger se sont montrés extrêmement critiques de cette vision qui ouvre la voie à une haine du passé et des racines⁹⁹). Cette vue, qui veut exclure du public toute pensée qui est marquée par une tradition, des croyances, des actes de foi ne peuvent nous satisfaire, parce qu'elle nous met dans l'impossibilité d'apporter au monde notre témoignage de chrétiens. En sortant de chez soi, elle nous demande de ranger soigneusement notre foi dans un panier et d'endosser l'uniforme de la pure raison.

La question est maintenant de savoir ce qu'apporte au christianisme la pensée postmoderne, et avant tout de voir d'où elle procède.

*

Le film *Oh Brother, where art thou ?* des frères Cohen nous paraît illustrer l'intuition des postmodernes: Dans ce film, qui se déroule dans le Mississippi rural et traditionnel des années 1920 où la modernité se profile, trois bagnards s'enfuient d'un colonie pénitentiaire. Le héros, Ulysses Everett McGill, a promis à ses deux compagnons un trésor qu'il faut trouver avant que la construction d'un barrage ne vienne noyer la vallée dans laquelle le butin est enterré. En vérité, il n'y a pas de trésor,

⁹⁶ Richard Dawkins, *The God Delusion*, Boston, Houghton Mifflin, 2008. Titre français: *Pour en finir avec Dieu*.

⁹⁷ Mark Johnston, *Saving God: Religion after Idolatry*.

⁹⁸ On retrouve cette idée déjà dans la *Lettre à Ménécée* d'Epicure : si les dieux sont inconnaissables, alors pourquoi s'en soucier ?

⁹⁹ Joseph Ratzinger, Marcello Pera, *Without roots*, Basic Book 2004.

Ulysse veut seulement empêcher le remariage de sa femme avec un riche prétendant qui, contrairement à lui, pourra payer à ses filles « des cours de clarinette ». Au-delà de la parodie d'Homère, un des grands thèmes de l'œuvre est l'existence de Dieu, et la comparaison entre la justice humaine, avec la figure du Diable comme shérif qui poursuit nos héros, et la justice divine, qui veille sur les bagnards depuis que deux d'entre eux ont accepté le baptême, juste après leur évasion, pour être absouts et pardonnés. Ulysse ne veut pas du baptême : il croit dans le progrès qui, « comme en France », modernisera cet État arriéré où règnent des superstitions. Demi-habile, il se ferme par la force de sa croyance dans le progrès dans un système étriqué qui l'empêche de voir la providence qui les protège et la tradition qui le rend riche et le rédime auprès de son épouse alors qu'il ne croit qu'au progrès. Et quand à la fin, un miracle se produit parce que « dans un instant de faiblesse » Ulysse prie, il revient dans la scène suivante sur son acte de foi et sur le miracle, qu'il explique rationnellement et excuse sa faiblesse par un discours sur la nature humaine. Ulysse est-il stupide? Oui, sans aucun doute possible, et c'est un des ressorts comiques du film, mais sa stupidité est non pas le fait de sa nature, mais de sa foi inconditionnelle au progrès de la raison. Ulysse McGill est l'idiot moderne. Le film se termine en laissant ouverts les conséquences de ce choix.

Le film montre que l'adhésion au projet moderne est un acte de foi, c'est précisément l'intuition des postmodernes. Ce n'est pas un hasard si les postmodernes ont autant commenté Saint Augustin¹⁰⁰, car chez le saint évêque d'Hippone, l'acte de foi est un préalable à toute connaissance, ou même à toute exercice de la raison. De même les postmodernes ont compris très vite que derrière le mythe de la raison autonome, et avant l'exercice de celle-ci, il y avait des croyances, des actes de foi. La critique postmoderne se définit, comme le disait Lyotard, « comme l'incrédulité à l'égard des métarécits », c'est-à-dire sur tous les récits qui se fondent sur une justification par la raison, comme le progrès, l'émancipation ouvrière, l'autonomie de la raison. Ce sont ces avatars de la modernité, au premier rang duquel l'exercice d'une raison pure, que les postmodernes vont attaquer.

Il est moins question ici de reprendre un à un les auteurs postmodernes pour montrer ce qu'ils pensent de la modernité que de prendre deux exemples d'auteurs qui ont critiqué les Lumières et ont essayé de faire de la place pour une pensée religieuse dans la sphère publique, ou académique aujourd'hui.

Gadamer par exemple, dans *Vérité et Méthode*, s'attaque à la rationalité sans préjugés des Lumières. Reprenant l'analyse sur la structure de la compréhension de Heidegger, il montre que le préjugé et la tradition sont en fait les conditions même de la compréhension ; de même que l'autonomie de la raison, ou l'idée que les préjugés sont mauvais, constituent des préjugés. Si la tradition et les préjugés sont essentiels dans la compréhension, il n'est pas question de faire comme les romantiques allemands et de viser une conscience mythique commune d'avant les Lumières (ce qui serait faire preuve de la même pensée dogmatique), et il s'agit alors de faire de l'adhésion à une tradition un acte de raison. *Nani gigantum humeris insidentes*¹⁰¹. Il n'est pas d'exercice de l'esprit qui ne prolonge une pensée ancienne et éprouvée¹⁰², Gadamer nous apprend que la raison est toujours dans un contexte, qu'elle ne se déploie pas de manière souveraine et autonome, mais qu'elle est toujours appuyée par des influences et des traditions. L'apport de Gadamer est de montrer que la supériorité d'une raison purement autonome peut être remise en cause, et qu'une raison, telle que la pensée et la doctrine chrétienne, qui est tributaire de sa tradition n'est pas moins légitime et pleine de sens qu'une raison dite autonome.

Quant à la critique de Lyotard, elle porte essentiellement sur le discrédit par la pensée moderne des récits, en particulier religieux et des vérités qu'ils contiennent, sous prétexte qu'ils ne sont pas rationnels. En contraste avec les récits, Lyotard appelle métarécits ces récits dont la justification ne repose pas en eux-mêmes, mais sur la rationalité de leur discours. Un récit tel que l'*Odyssée* d'Homère est sa propre justification, tandis qu'un discours scientifique moderne, lui, trouve

¹⁰⁰ James K.A Smith, "Is Deconstruction an Augustinian Science?", in *Religion with/out Religion: The prayers and Tears of John D. Caputo*, James H Olthuis, 2002.

¹⁰¹ Des nains assis sur des épaules de géants.

¹⁰² Alain, *Propos sur l'éducation*, LIV, PUF, 1932.

sa justification dans un grand récit, tel que l'émancipation du rationnel chez Kant, celui du sujet travaillant chez Marx, ou celui de la création de la richesse chez Smith¹⁰³, qui sont des métarécits et dont la légitimité se trouve dans la preuve rationnelle qu'ils prétendent faire d'eux-mêmes. L'apport de Lyotard est alors de montrer que si les métarécits évacuent la question de la légitimation, ils reposent tous sur une autre fable, plus lointaine. Une de ces fables est celle d'une raison autonome, qui peut se passer de mythes pour se légitimer¹⁰⁴. Lyotard ne prétend pas savoir si ce mythe est vrai ou faux, cependant, ce mythe a la même valeur que n'importe quel récit, et l'adhésion à celui-ci est un acte de foi¹⁰⁵. Au fond de tout discours rationnel, il y a une fable qui permet ultimement de la justifier. Ainsi tout discours fondé sur un récit a la même légitimité qu'un discours scientifique, dans leurs domaines respectifs évidemment¹⁰⁶ ! Mais quand la pensée moderne déborde du cadre des sciences, est-elle plus légitime qu'une autre pensée ? Pour Lyotard, et bien évidemment, non. L'apport principal de cette pensée est de permettre d'atténuer la domination des discours modernes et notamment en société, et de laisser de la place pour une pensée alternative, celle des récits, et bien entendu, la révélation (la Bible mais aussi la suite de l'histoire du salut, avec les gloires de Dieu que sont les Saints) est entendue par Lyotard comme un récit.

*

Les auteurs postmodernes essayent de faire une place au sein du monde académique ou politique pour une pensée autre que celle qui découle des Lumières (et Derrida appelait à un retour de la pensée religieuse en politique notamment). La pensée postmoderne peut, comme on l'a vu, être précieuse pour le chrétien. Les travaux des auteurs postmodernes ont été repris par un mouvement essentiellement anglo-saxon et œcuménique, *Radical Orthodoxy*¹⁰⁷. Ce courant de pensée en théologie et en philosophie est né à Oxford en 1990¹⁰⁸ et n'a cessé de gagner en notoriété. Bien qu'anglican à ses débuts, il a gagné toutes les Églises, et connaît un important succès dans le monde anglo-saxon. Son but est d'utiliser les apports de la pensée postmoderne les plus récents pour critiquer les paradigmes de la modernité et aussi voir ce que ces auteurs peuvent apporter à l'Église. Il est né de la prise de conscience de l'intérêt que suscitait chez les postmodernes la pensée de Saint Augustin. Le nom lui-même peut faire sourire, mais il a été choisi en référence à *Radical Theology*, un mouvement hautement libéral qui prônait la modernité dans la pensée chrétienne et qui, *mutatis mutandis*, réduisait la Bible à un système de valeurs. Pour Milbank, l'Incarnation et sa lecture orthodoxe sont les réponses les plus radicales possibles au monde contemporain et certainement les plus rigoureuses intellectuellement. Que peuvent donner de telles tentatives d'articulation entre pensée chrétienne et postmodernisme ? Je présenterai brièvement ici Derrida et Lyotard, et la manière dont, pour James K.A. Smith¹⁰⁹, on peut les « amener à l'Église ».

Derrida et son fameux « Il n'y a pas de hors-texte » font peur. Beaucoup le comprennent comme un « il n'y a pas de monde, uniquement du langage », ce qui peut en effet prêter à confusion. Par ailleurs, à la fin de sa vie, en appelant de ses vœux¹¹⁰ une religion syncrétique et désincarnée du particulier qui est source de conflits (et donc en contradiction avec ce qu'il a pu écrire auparavant¹¹¹, sa thèse étant ici éminemment moderne¹¹²), il a laissé une image assez négative. Derrida a tenu pourtant à revenir sur cette expression, pour récuser notamment une interprétation radicale de ses fans. Il faut entendre sa maxime par : « Toute médiation avec le monde se fait par un langage et par une interprétation du langage ». Pour Smith, cette maxime n'est pas du tout contradictoire avec la pensée

¹⁰³ Jean François Lyotard, *La Condition Postmoderne*, chapitre XXIII.

¹⁰⁴ Op.cit. XXVII-XXVIII.

¹⁰⁵ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

¹⁰⁶ On ne peut pas demander à Homère de faire de la physique quantique.

¹⁰⁷ Une bibliographie du mouvement: <http://www.calvin.edu/~jks4/ro/robib.pdf>

¹⁰⁸ John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990. John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, *Radical Orthodoxy, A New Theology*, 1999.

¹⁰⁹ James K.A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?*, Baker Academic, 2006.

¹¹⁰ Le 11 septembre 2001 a été pour lui un traumatisme.

¹¹¹ Joseph Ratzinger et Marcello Pera, "Relativism, christianity and the West" in *Without roots*, Basic Book 2004.

¹¹² James K.A. Smith, *Beyond Atheism: Postmodernity and the Future of God*.

chrétienne, au contraire, elle remet la Bible (notre matrice pour lire le monde) et son interprétation au centre des préoccupations. La Bible et les autorités (l'écriture elle-même, le magistère et la tradition) qui permettent de l'interpréter sont aussi ce qui nous constitue comme société des croyants. Elles nous permettent de penser notre spécificité et de la cultiver. Chez Derrida qui est un penseur du spécifique, l'objectivité n'est pas possible, car « tout n'est que contexte [, interprétation] », et le contexte qui nous marque, c'est l'histoire du salut accompli par la Passion et l'œuvre de Jésus continuée par la Sainte Église. Loin de réduire le christianisme à une fable, elle nous invite avant tout à penser notre spécificité, notre contexte et à l'arborer fièrement.

Liotard pour sa part en montrant que tout discours, y compris scientifique, y compris celui qui se réclame de la raison la plus pure, repose sur un acte de foi, ouvre de nouvelles possibilités pour le christianisme. Dans le champ social bien entendu, en rendant caduque une distinction entre sphère publique de la raison pure et sphère privée de la déraison, mais aussi dans le champ académique, en légitimant une pensée ancrée profondément dans la foi chrétienne, ce qui, jusqu'à présent était relégué dans la catégorie « opinions » – car la foi biaisait la raison, voyez-vous ? Pour Smith, la critique de Lyotard doit aussi nous faire admettre que beaucoup ont tendance à réduire le christianisme à un système de valeurs, ou encore pire selon Lyotard, à réduire le récit (encore une fois, la Bible, mais plus largement toute l'histoire du salut, avec ses Saints notamment) en une série de propositions, sans voir que la révélation christique est l'aboutissement du récit de l'Ancien Testament. Selon Smith, le christianisme est la seule religion qui ne soit pas issue d'un recueil de pratiques, de maximes ou de propositions, mais d'une histoire : celle de l'Incarnation du Verbe éternel, clé de voûte de tout l'édifice du Salut. Cette histoire doit être apprise, afin que nous puissions nous aussi écrire, par nos actes¹¹³, l'histoire de l'Église par l'imitation de Jésus Christ, en qui nous avons le modèle de toute perfection.

*

Parce qu'elle est une critique de la modernité, la pensée postmoderne a donc beaucoup à nous apprendre, elle nous est utile pour retrouver une place dans le monde sans nous diluer dedans, tant cette pensée insiste sur ce qui fait notre spécificité. Elle ouvre de nouveaux boulevards qu'exploitent de plus en plus de théologiens. Ce propos se voulait une courte introduction à une thématique qui m'est chère, j'espère vous avoir donné envie de l'approfondir.

¹¹³« On croit de cœur pour être justifié, mais on confesse de bouche pour être sauvé », *Catéchisme du concile de Trente, Première partie, II, 2.*

Sous le soleil de Californie

Victorien Coquery

Quelques mois ou une année dans un pays étranger permettent souvent de découvrir en profondeur un environnement nouveau. La Californie semble faire partie des endroits du monde qui se prêtent particulièrement bien à une telle expérience pour un Français (ou une Française), non seulement parce qu'il y fait beau en permanence (voilà notre soleil), mais surtout parce que le pays, les mentalités, sont très différents de ce qu'on peut trouver dans les villes européennes que sont Paris, Londres ou New York.

Or, si « *l'international student* » vient chercher un certain dépaysement tout en retrouvant un quotidien fait de cours et de bibliothèques (bon, là je mens un peu), on peut se demander ce qu'il en est de sa pratique religieuse : les catholiques américains le sont-ils comme en France ? prie-t-on de la même manière en Californie ? Jésus est-il le même en anglais ? la Cité des Anges offrirait-elle par hasard quelques bénédictions supplémentaires ? Lecteurs du Sénevé, tremblez, car il s'agit de mettre à l'épreuve de la réalité concrète l'idée d'Église universelle.

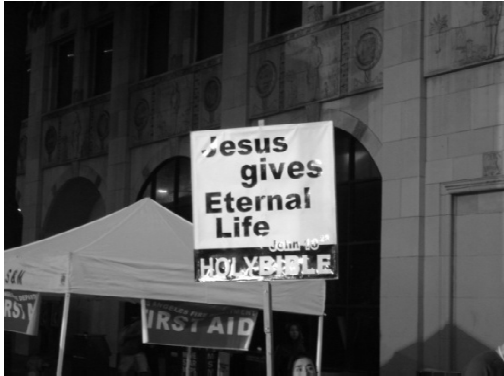


Si ce que dit un jour *l'Ecclésiaste* est toujours vrai sous le soleil, à savoir qu'il n'y a rien de nouveau sous lui (note pour ceux qui n'auraient pas eu l'idée de relire leurs classiques pour tromper une brûlante impatience de la parution du présent Sénevé), il n'en reste pas moins qu'il peut y avoir du nouveau subjectif pour chacun : nos voyages sont des émerveillements (ou, parfois, des déceptions) dans lesquels se manifeste une partie de la grandeur de l'œuvre de Dieu. La première nouveauté dont il faille se féliciter (au sens propre) en Californie est donc tout simplement la beauté des paysages. Ainsi, enivrez-vous des pages colorées d'un guide touristique dépeignant *Bryce canyon*, les séquoias géants, la *Death Valley*, les routes courant le long du Pacifique, pour être infiniment déçus de ne pas vous y trouver et de ne pouvoir faire l'expérience de cette immensité à l'image seulement de son Créateur : « *Toutes choses sont en travail au-delà de ce qu'on peut dire; l'œil ne se rassasie pas de voir, et l'oreille ne se lasse pas d'entendre.* » (*L'Ecclésiaste*, 1.8.)

Ce pays merveilleux par bien des aspects peut étonner le Français accoutumé à la laïcité et la libre pensée (ne mettons pas les deux dans le même sac, cependant) par la présence assez évidente de la foi dans la vie quotidienne et publique des Américains. Déjà, à en croire ce que disent les billets verts ou les candidats aux élections présidentielles, l'existence de Dieu ne fait aucun doute : les présidents prêtent serment sur la Bible, Mitt Romney se flatte d'avoir été pasteur et il n'est pas rare d'entendre un « *God bless you* » dans la bouche d'un sans-abri recevant un repas ou d'une dame qui vous a fourni un renseignement dans la rue, même si cela remplit aussi la fonction d'une banale formule de politesse. Des hommes prêchent au micro entre les chanteurs et les tireuses de cartes dans les rues touristiques comme *Third Street* à Santa Monica, afin de rappeler la venue du Jugement

Dernier et la nécessité de se tourner vers le Christ, comme on entend aussi des sermons divers sur les ondes des radios.

Cette foi quotidienne, évidente, a ceci de différent aux États-Unis qu'elle est plus souvent protestante que catholique. La Californie compte une proportion un peu plus élevée de catholiques (30% contre 25% dans l'ensemble des États) grâce notamment à la population d'origine mexicaine,



mais aussi aux descendants d'Irlandais, de Polonais et d'Italiens ou d'Asiatiques. Cela dit, cet Eldorado, notre pays de la ruée vers l'or et de la *Silicon Valley*, terre promise s'il en est, est aussi, hélas, une terre de vice et d'irrationalité : les sectes, les gangs, les armes, les substances addictives, les clubs étranges et sombres poussent sous les dalles de béton de Compton ou de Hollywood. « *Et j'ai haï la vie, car ce qui se fait sous le soleil m'a déplu, car tout est vanité et poursuite du vent.* » (*L'Écclésiaste*, 2.17.) C'est parfois le pays des

extrêmes, des puritains et des putains¹¹⁴.

La comparaison des pratiques religieuses californiennes avec celles de France est rendue assez difficile par l'étendue de la gamme des sensibilités catholiques, et même la diversité des messes au sein d'une même communauté. Du côté de la vieille Europe, en effet, la pratique religieuse est confortablement installée dans l'histoire. Nos églises sont pour la plupart des monuments historiques, et les vitraux, tableaux, statues, gargouilles et flèches qui les ornent sont un peu plus que des supports de la piété. On trouve presque un type socio-vestimentaire du « catho » de service, qu'il soit « chacha » ou « tradi¹¹⁵, » même si ces clichés sont heureusement loin de couvrir la réelle majorité des catholiques français. De ce fait, je me demande si parfois nous ne nous laissons pas aller à certains automatismes, à certaines habitudes, à prendre certains rites ou dogmes comme des héritages évidents avant d'en percevoir le sens profond. Ainsi, j'ai pu assister à une messe à l'église Saint-Augustin de Culver City où tout le monde sans exception s'agenouillait pour prier après la communion, ou allait



déposer des cierges dans les chapelles, signes à mon avis d'une piété sincère et comme toujours nouvelle ; inversement, j'ai eu la surprise à la sortie de voir que personne n'honorait la tradition française des bavardages et bonjours sur le parvis, à laquelle aident l'odeur du pain chaud et le son des cloches dans l'air frais du matin dominical. L'indépendance relative du fait religieux à l'égard de la culture¹¹⁶ donne davantage d'innovation et parfois des productions étonnantes, comme cet ange que l'on qualifierait de kitsch en Europe ou ces figurines de la Sainte Famille qui pourraient sembler relever d'un humour déplacé.



¹¹⁴ Que cette paronymie ne soit pas prise comme un manque de respect à l'égard des deux catégories, je m'excuse par avance de tout malentendu causé par l'écriture maladroite de mon mauvais article dont je suis le seul responsable.

¹¹⁵ « Charismatique » et « traditionaliste » pour ceux qui ne font pas encore partie des « *happy few* »

¹¹⁶ Le catholicisme est ancré profondément dans la culture de plusieurs communautés (par exemple, les Mexicains), mais la diversité de celles-ci fait que le fait religieux semble ne pas en dépendre.

Derrière ces pratiques et ces objets différents, cependant, le catholique étranger peut aussi se redire d'une manière rassurante les paroles chères à *l'Ecclésiaste* : en fait, heureusement, certains faits ne sont pas nouveaux sous le soleil. Tout d'abord, évidemment, la liturgie de la messe est la même, et quoique dite ici dans l'accent américain, elle n'est normalement pas différente de toute messe catholique dite au Bénin ou au Vietnam (et on ne communie pas avec des hamburgers et du Coca-cola). L'universalité de l'Église n'est pourtant pas seulement un fait formel, extérieur, ou encore un cadre que les fidèles auraient à respecter pour obtenir le cachet de *l'imprimatur* et entrer dans les statistiques du Vatican. Dans un premier temps, personnellement, j'ai craint de ne pas retrouver avec les catholiques californiens ce que j'avais pu partager avec des amis catholiques français, c'est-à-dire : des discussions facilitées par la connivence d'une même culture, un intérêt pour la spéculation théologique, le sentiment d'appartenir à une même communauté, tout ce qui ne coule pas *a priori* de source pour le côté plus pragmatique que théorique des Américains, la présence moins prégnante de la culture au quotidien chez eux et leur individualisme¹¹⁷. Le temps et la découverte des personnes m'ont prouvé exactement le contraire : j'ai retrouvé les réflexions, la profondeur et les rires comme dans notre vieux pays, appuyés sur ce sentiment surprenant d'appartenir à une même patrie et d'avoir comme une parenté secrète avec des personnes d'origine chinoise, coréenne, philippine, mexicaine, côte-est, *midwest* sans les avoir jamais connues auparavant. Pour dire, j'ai même retrouvé un Français. L'universalité de notre Église signifie donc une parenté avant de signifier un cadre, une grande famille plutôt qu'une grande maison : l'Église « *une, sainte, catholique et apostolique* » du credo ne peut se comprendre sans la « *communio des saints*¹¹⁸ » (et des pas saints).

Ainsi, jeune tala, laisse-moi à présent te présenter ta famille –tes cousins éloignés dans l'espace, peut-être proches par l'âme. Je veux parler ici de UCC, la communauté catholique de UCLA que je fréquente depuis plusieurs mois. Pour commencer, les catholiques de UCC n'ont pas de princes (cette fonction dont je leur ai parlé les amuse et les fait rêver : la France, pays des châteaux forts !). L'aumônerie est administrée par de dynamiques « *student leaders* » méticuleusement choisis chaque année après audition de candidats. La semaine, le fidèle de UCC peut participer à l'une des activités



qui lui ont été présentées sur la feuille du dimanche : retraites, adorations, visite commune du *Museum of Tolerance* pour le *Martin Luther King day* ou soirée d'entraînement pour le *dance-marathon* de vingt-six heures de l'université¹¹⁹ ; sans oublier, chaque

¹¹⁷ Les Américains me semblent en effet très individualistes au sens où chacun est responsable financièrement de sa santé, où les divorces sont relativement nombreux et faciles ; il suffit de voir à quel point les Américains sont serviables d'une manière générale pour voir que cela ne signifie nullement égoïsme ; inversement, je me demande si beaucoup de Français ne sont pas aussi très individualistes à leur manière : est-ce que le fait d'être protégé par la Sécurité Sociale quoi qu'il arrive incite réellement à se tourner spontanément vers les autres ?

¹¹⁸ J'ai conscience de me référer aux deux credo.

¹¹⁹ Sorte de « *Pasteur's cup* » de UCLA, le *dance-marathon* consiste à danser vingt-six heures sans interruption, soit environ le même nombre d'heures que de miles dans un marathon couru ; UCC présentait une équipe.

semaine, la prière de Taizé et le groupe biblique, ainsi que le repas du jeudi après la messe (ça vous rappelle quelque chose ?) animée par *father* Paul ou *father* Pierre. Les dîners du jeudi sont une particularité dont UCC est fier, et qu'on ne retrouve pas tellement dans d'autres paroisses des États-Unis. Du fait que le repas est préparé par des volontaires à chaque fois, la nourriture est, à l'image de la communauté, d'une grande diversité géographique. Ce repas partagé du jeudi est suivi par une répétition du groupe musical qui anime les messes : celles-ci ne sont pas fréquentées seulement par des étudiants, l'église de UCLA (cette petite ville dans la cité immense qu'est LA) est le foyer d'une véritable paroisse fréquentée par les fidèles des environs. Cette paroisse, très progressiste, accueillante et ouverte d'esprit, se flatte d'animer un groupe d'accueil des homosexuels (et LGBT), qu'ils soient chrétiens ou pas.

Je ne dirai pas que la manière de prier à UCC est rafraîchissante, car je trouve que la prière française est déjà très fraîche, mais cette manière de prier permet d'observer la relation au Christ d'une manière différente, nouvelle. Tout d'abord, il me semble que l'accent est mis ici sur la miséricorde de Dieu et sur la résurrection du Christ (je ne dis pas que ce soit le contraire en France, cependant !). On peut voir derrière l'autel une magnifique statue en bois du Christ ressuscité, plus gaie que celle du Christ torturé dans les douleurs de la crucifixion qui, du reste, ne laisse pas d'avoir elle aussi un sens profond et utile pour la vie. La configuration de l'église permet aux fidèles de communier en cercle autour de l'autel avec le pain pétri des mains des *student leaders* (ce qui me fait me demander sérieusement qui avait fait la cuisine le jour de la Cène).

Après le sermon de la messe du jeudi, les étudiants sont invités à poser des questions et à faire partager leurs remarques : j'ai apprécié le très américain « *God is awesome* » que j'ai pu entendre un jour, c'est vrai que Dieu est génial. Certains gestes, certaines paroles permettent aussi de reconsidérer le sens de certains passages de la messe : « *la paix du Christ* » est transformée en « *puisse la paix être avec toi*¹²⁰ » et surtout accompagnée d'un chaleureux *hug* (j'ai toujours été un peu attristé, en France, par les personnes qui ne prennent pas le temps de regarder la personne à qui elles serrent la main pendant ce moment crucial de la messe).

Enfin, la foi américaine, telle qu'elle apparaît à UCC mais aussi ailleurs, semble être plus joyeuse, enthousiaste, chantante, dansante qu'en France. Bien sûr, à trop fêter, le risque est d'oublier ce que l'on fête ou de tomber dans un sentimentalisme qui n'est peut-être pas ce que Dieu veut. Le Congrès Catholique d'Anaheim, qui rassemblait plus de trente mille catholiques du pays près de Disneyland LA, m'a permis d'apprécier une foi beaucoup plus optimiste, moins austère et plus déridée qu'en France, notamment grâce à la place qu'occupe l'humour. Nous avons eu le droit à une conférence de Fr. James Martin sur l'importance de cet état d'esprit pour gagner en humilité (« *Pensez-vous que Dieu n'ait pas d'humour ? Hum, alors regardez-vous dans la glace.* ») et se rendre plus agréable aux autres dans certaines circonstances. La sœur Anne Bryan Smollin de New York a martelé pendant une heure et demie avec une énergie impressionnante l'importance d'être joyeux dans la vie (avec de nombreux conseils pratiques) et a invité les quelques milliers de personnes qui l'écoutaient à faire douze *hugs* chaleureux à des voisins différents au beau milieu de son intervention. Ainsi, avec quelques enseignements sur la manière de bien aider les gens à prier à travers la musique ou le témoignage de Fr. Gregory J. Boyle qui a fondé une entreprise pour aider les jeunes gens à sortir des gangs, les enseignements étaient surtout orientés vers des préoccupations concrètes plus que sur des discussions théologiques, qui n'étaient pas non plus absentes.

¹²⁰

« *May the peace be with you* »

De violents prédicateurs (anarchistes, ou sectaires) sont d'ailleurs venus s'installer au milieu des allées du Convention Center où le rassemblement avait lieu, pour inquisitoirement héler les catholiques : « *Jésus n'a pas voulu fonder une religion ! citez-moi les deux premiers commandements vous ne connaissez même pas la Bible ! religieuses passez votre chemin en courant car à cause de vous des gens vont aller en enfer ! les prêtres pédophiles sont protégés par la mafia homosexuelle !* » et autres âneries qui montrent cependant que la religion reste un sujet de débat en Amérique¹²¹. Une messe fort souriante et dynamique animée par un groupe de musique gospel et accompagnée de quelques chorégraphies a clos cet immense rassemblement par une mise en pratique de l'esprit joyeux qui y avait été recommandé. « *J'ai donc loué la joie, parce qu'il n'y a de bonheur pour l'homme sous le soleil qu'à manger et à boire et à se réjouir; c'est là ce qui doit l'accompagner au milieu de son travail, pendant les jours de vie que Dieu lui donne sous le soleil.* » (L'Écclésiaste, 8.15 –16).

Au fond, la découverte du nouveau (que ce soit à l'étranger ou chez soi, du reste), loin d'être en contradiction avec la parole de l'Écclésiaste, en est peut-être une confirmation plus profonde passée à la pierre de touche sévère de l'expérience : le sentiment du *nouveau* fait place dans un second temps à la découverte plus ou moins étonnante du *même*, qui ne serait pas le même sans le nouveau, mais seulement le plat « identique » répété à l'infini. Après l'étonnement de nos yeux humains, il faut « se recentrer sur l'essentiel, » comme on dit quand on parle comme tout le monde, car il n'y a en réalité rien de nouveau sous le soleil de Dieu : l'Église demeure la même tout en n'étant pas uniforme, ni dans l'espace, ni dans le temps – les paroles du Christ, apparemment, ne sont périmées ni par les voyages, ni par les innovations technologiques. « *J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait durera toujours, qu'il n'y a rien à y ajouter et rien à en retrancher, et que Dieu agit ainsi afin qu'on le craigne. Ce qui est déjà été, et ce qui sera déjà été, et Dieu ramène ce qui est passé.* » (L'Écclésiaste, 3.14-15, comme pi.)

Cette découverte du même derrière le nouveau est d'ailleurs peut-être une preuve que le fait religieux est plus insaisissable et plus lointain qu'un phénomène culturel ou civilisationnel analysable par une ethnographie plus ou moins sèche : « *J'ai vu toute l'œuvre de Dieu, j'ai vu que l'homme ne peut pas trouver ce qui se fait sous le soleil; il a beau se fatiguer à chercher, il ne trouve pas; et même si le sage veut connaître, il ne peut pas trouver.* » (L'Écclésiaste, 8.17)¹²²

L'image du soleil employée par l'Écclésiaste est intéressante : unique et universel, le soleil¹²³ est le même pour tous. Il prodigue sa puissance différemment selon les régions (les Inuits en savent quelque chose) et peint des visages différents selon les nuances de ses rayons ou la forme des nuages qu'il permet dans le ciel, mais éclaire toute l'humanité, que ce soit à un moment ou un autre.

En tout cas, en Californie, le soleil est bien là – autre miracle, sujet d'étonnement, phénomène nouveau pour nous : il ne pleut jamais, jamais, jamais. (Pleuvra-t-il comme à Paris au paradis ???) Ce rapport nouveau à la lumière fait observer Dieu autrement : pardonnez-moi cette niaiserie finale, mais c'est comme s'il y avait tous les jours un sourire dans le ciel.

« *La lumière est douce, et il est agréable aux yeux de voir le soleil.* » (L'Écclésiaste, 11.7)

¹²¹ En France, typiquement, ce rôle du loup dans la bergerie aurait été interprété par des « bouffeurs de curés » ou certaines féministes.

¹²² C'est par cette demi-lâcheté que je justifie mon manque d'érudition dans cet article.

¹²³ Les astrophysiciens me diront qu'il y a des milliards de soleils, mais un seul est capable d'éclairer l'homme.

Talassades

Etymologie

Malouine de Dieuleveult

Arrivée à l'école par la courô, j'aperçus l'entrée du burô, où quelques délégués parlaient de la prochaine kalô...

Il y avait la courô

On vota pour le burô

Mais qu'a donc l'aumônerie ?

Reste l'étymologie...

Ô

Ulmien Tendence abrupte et absolue à orner tout ce qui appartient à cette noble institution de la douce finale -ô. Oratoire= *oratoirô. Mais, devant la longueur et la difficulté de prononciation, il y a eu raccourcissement (fréquent en vocabulaire ulmien, ausssi), pour ne garder que le marqueur de l'école, la marque de fabrique. Cela marque l'extrême importance de l'ô dans l'école, puisque c'est le seul lieu dont la dénomination soit purement ulmienne, tout en étant catholique, c'est-à-dire universelle.

Digne de Moïse Une locution bien connue, « il n'y a pas le feu à l'eau » fut jugée digne, aux temps où l'histoire se confond avec la légende, d'ulmianisation, en « il n'y a point le feu à l'ô », faisant ainsi référence au feu sacré de l'Esprit qui brûle l'ô sans le consumer, tel le buisson ardent. Mais pour rester humble vis à vis du grand patriarche, l'Horeb est devenu* l'ho, transcrit ensuite ô, par suite de la chute des aspirations, suivie d'un allongement compensatoire (le ^).

Hellénique Le nom du contenant aurait été tiré du mot couramment utilisé lors des prières s'adressant au Seigneur : ôôw' Cri,çàsqe w' Kurie ... La fréquente répétition de ces invocations aurait donné sa dénomination au lieu de réunion des talas, sachant que ôôw' se transcrit en ô.

Par synecdoque Le lieu de prière aurait repris le nom de l'activité qui s'y déroule : les Laudes perpétuent la Tradition des oratorios¹²⁴, en la simplifiant, d'où aussi la simplification du mot (car le signe signifie la réalité). Celle-ci est peut-être aussi due à une syncope du milieu du mot : pour annoncer l'ouverture de l'oratorio -tradition reprise par « Seigneur, ouvre mes lèvres »- le chantre préludait en chantant « oratorio », mais la mélodie insistait beaucoup sur les deux o, mis en valeur, alors que les autres syllabes n'étaient portées que par une note. On a donc eu peu à peu abrègement du mot, qui ne gardait que « O R O », simplifié et contracté en o+o=ô, marquant o long.

Pseudo-savant Oratorium est un déverbal de orare, oro ab ore¹²⁵, selon Varron in *De lingua latina*, VI, 76. On a fait d'abord un nom d'agent, avec le suffixe -tor, « celui qui prie », auquel on ajouta le suffixe de lieu -ium. [indo-européen*ym(voyelle)], le lieu où l'on prie, ce qui fait ainsi référence à l'Evangile : « Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum ». (Matthieu XVIII 20)¹²⁶. On peut le rapprocher de a'ra, prière, mais l'étymologie est peu claire. Avec le passage aux langues romanes, de oratorium, on passe à *oratoru, avec amuissement du -m final, et du i bref en hiatus. Le o, étant une voyelle longue sous l'accent en syllabe intérieure ouverte, diphtongue en oi, et la finale est francisée en -e. On obtient oratoire. Mais l'évolution a continué dans certains lieux, et en particulier à Paris, qui se différencie ainsi de la province. La distinction latine voyelle brève/ voyelle longue n'ayant plus lieu d'être, l'accent porte sur le -oi-, on a alors syncope du -a-, puis du -r- qui se retrouve en position implosive donc faible. Le o-, voyelle d'appui disparaît, du fait de l'insistance sur -oi- portant l'accent. Or une occlusive telle que -t- s'assourdit en début de syllabe, /t/ est déjà un phonème sourd, donc il s'assimile, et finit par s'amuir, après un bref passage en aspiration (/t/ > /s/ > /h/). le oi se ferme en ô, et le /r/ chute. D'où ô.

¹²⁴Oeuvre dramatique représentée sans mise en scène, ni costumes, ni décors, pour voix, soliste (et orchestre), son sujet étant le plus souvent religieux.

¹²⁵Je prie par ma bouche

¹²⁶« Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux »

E-CTHUS

Nihil novi sub sole Vient de qu,w sacrifier, avec le préverbe e'x intensif, qui s'assourdit et prend l'aspiration, symbolisée *e'cquj, et selon la loi de dissimilation des aspirées, ou loi de Grassman, l'une des deux aspirées disparaît, ce qui est noté pr le – entre e et cthus. On obtient « sacrifier avec intensité », attendu que cet humble moyen de communication des princes au bas peuple doit certainement avoir pour but (nul n'oserait en douter) l'édification des fidèles, et l'intensification de leur sainteté. L'évolution reste fidèle aux principes indo-européens, rien de nouveau sous le soleil.

Dangereux ? Peut être rapproché de e'cqoj, la haine, l'inimitié, qui, transcrit en latin, donne echthus, puis echthus par dissimilation des aspirées... Cela contreviendrait donc à la maxime évangélique « Aimez-vous les uns les autres »... Serait-ce le signe de l'insinuation sournoise et chafouine du levain de discorde, du germe de l'ivraie ? Nous pensons qu'il s'agit plutôt d'une manière d'avertir les talas d'être toujours en alerte, sur le qui vive, car « Nul ne connaît ni le jour, ni l'heure ».

Ardent Provient de e'k, intensif, et quw,, bondir, s'élancer, désirer avec ardeur. Pourrait faire référence à l'envie profonde et intime des talas et aliorum de lire ce bulletin tous les matins, et de leur anxiété en cas de retard.

Ringard ? Transcription de e'cqe'j, hier (cqe'j et voyelle prothétique, attesté chez les Classiques), marquant le peu d'intérêt proclamé (est-ce réel?) , ou plutôt le regret de ne plus connaître ces mystères, de la société actuelle, non-initiée aux joies chrétiennes.

Évangélique Provient de i'cnew, marcher à la suite de, qui transparaît dans i'c, avec qu,w, sacrifier. C'est donc une référence à la vie évangélique, plus particulièrement en ce temps du Carême : suivre le sacrifice de Notre Seigneur Jésus Christ, en ne se nourrissant pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu, faisant référence aux invitations à suivre les cours cultivés de notre aumônier, et des conférenciers.

Pieux Alliance de e'c, qui provient de *Fekw- parler, dire (indo-européen), et qu,j, l'encens, le sacrifice. Il s'agit donc de dire le sacrifice, chanter les louanges de Dieu, rappel des exhortations des princes tous les lundis à aller aux Laudes.

Simple mais toujours actuel Transcription modifiée du signe de reconnaissance des premiers Chrétiens : le poisson, i'cquj, qui fait acrostiche : 'Ihsouj Cri,sqoj Qeouû 'Uioj Sw,thr , c'est-à-dire Jésus Christ (Messie, Oint) Fils de Dieu, Sauveur.

NDLR : L'auteur ne saurait être tenu responsable du traitement infligé aux caractères grecs dans cet article. Leur déformation est uniquement imputable aux lubies d'un logiciel de traitement de texte capricieux et anglo-saxon¹²⁷

¹²⁷ pléonasme?

Bouts-rimés

Le bout-rimé est un exercice de style consistant à écrire le poème le plus régulier et le plus cohérent possible à partir de rimes imposées. En cette occasion, les "bouts" qu'il s'agissait de faire rimer étaient, comme vous allez le voir : nouveau et cerveau, soleil et orteil, Ecclésiaste et enthousiaste. Le choix du vers était libre

Thierry Lucas

Vain ! Vain ! Vain ! Tout est vain, disait l'Ecclésiaste.
Des verdeurs du cerveau,
Jamais rien de nouveau
N'éploie une aile auguste au vent enthousiaste.
Vraiment, je ferais mieux, sous de tièdes soleils,
D'ouvrir grand l'éventail de mes roses orteils !

Enthousiaste
à nouveau
du cerveau
L'Ecclésiaste
Tend l'orteil
Au soleil.

Guillaume Dubach

"Oui, tout est vanité", enseignait l'Ecclésiaste
A la foule venue pour l'entendre, enthousiaste.
"Après avoir œuvré cent jours sous le soleil,
L'homme n'a nulle place où poser ses orteils;
Seul un vin capiteux excite son cerveau.
Tout est vanité... Sauf le beaujolais nouveau !"

On dit aux normaliens : "Venez, jeunes cerveaux;
L'aumônerie propose un rendez-vous nouveau.
Pour cultiver votre âme, oubliez vos orteils :
Suivez-nous dans le NIR, à l'abri du soleil."
Et tous les vendredis, les talas enthousiastes
Vinrent dans l'oratoire étudier l'Ecclésiaste.

La jeunesse, en ce temps, n'est plus guère enthousiaste.
(Ils ignorent, pourtant, ce que dit l'Ecclésiaste !)
Un écran, si souvent, leur tient lieu de soleil,
Qu'ils sont raides et blancs jusqu'au bout des orteils.
Un marasme inédit leur saisit le cerveau :
A nouvelle acédie, acédiques nouveaux...

Manger du kangourou ? Cela n'est pas nouveau.
C'est bon pour la myopie, le rhume de cerveau,
L'ulcère à l'estomac, les douleurs aux orteils,
La mononucléose et les coups de soleil.
S'il en avait goûté, je crois que l'Ecclésiaste
Eût écrit un traité beaucoup plus enthousiaste !

Mot croisé tala

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
I											
II				■	■						
III					■	■	■				
IV						■	■				
V			■	■							
VI				■	■		■	■			
VII						■	■			■	
VIII			■	■	■						
IX					■	■	■	■	■		
X						■	■				
XI											

Comprend
un certain
nombre de
mots
n'ayant
strictement
aucun
rapport
avec la
talasserie

L'auteur offre une plaque de chocolat au premier qui remplira la grille

Horizontal:

- I : travaille aux écritures
- II : fille de Gervaise, ou d'Emile – bruit du temps qui passe
- III : pour que n'entre pas le soleil– jamais démodé
- IV : passer à l'huile – passe des rayons au pot
- V : au centre du balcon– blanchi par l'hypocrisie
- VI : souvent liquide, parfois en pièce – plus dangereux quand il est nourri – t'étends de travers
- VII : n'ont pas été acquis – à savoir pour remercier
- VIII : n'est laid que pour les sémites– donna des couleurs
- IX : maladie facile à guérir dans l'Evangile - seul, mais fort
- X : forme d'avoir– coule avec le IV
- XI : chasse les démons

Vertical :

- 1 : Sous le soleil
- 2 : Du nouveau dans l'Eglise
- 3 : deviendra stupide en grandissant– petit cardinal– ne travaille pas pour rien
- 4 : extrêmes-onctions – cheminer, mais pas vers Rome
- 5 : de bas en haut : mesure du bûcher – fournisseur ponctuel d'article pour le Sénévé
- 6 : ajoute – indomptable quand il est en tête -titane
- 7 : fleur bleue – mets le feu au lac
- 8 : dans le Kremlin – participe pour rire – à donner pour commencer
- 9 : étudie sous le portique— bronze à Rome
- 10 : Rouge sombre qui ne descend pas - cache
- 11 : manque de neuf sous le soleil

Solutions de la grille Noël 2012

Vertical : 1. particules 2. allégorisa 3. ri– nom - si 4. de- ur - cain 5. onde – berm 6. nee – sermon 7. favori 8. atome –egpc 9. ion – aa 10. er – autel 11. narine –hua 12. theodices **Horizontal** : I. pardonnaient II. aliene – torah III. rl – demon –re IV. tenue – bio V. igor – sfen – nd VI. com – bea - aei VII. ur – cerveau VIII. li – armogathe IX. essimorp – eue X. sain - nicolas

Prochain numéro



« Les voix du Seigneur »

A vos claviers !