

Sénevé

Journal des aumôneries



Foi et Raison

Noël 2008

Sénevé est le journal des aumôneries catholique et protestante
de l'École normale supérieure

« 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 même un arbre, au point que les oiseaux du ciel viennent s'abriter dans ses branches. » (Mt **13** 31–32)

Sénevé

Foi et Raison

Noël 2008

Équipe de rédaction :
Bruno Le Floch et David Perrin

Éditorial

Si Benoît XVI, à la suite de Jean-Paul II et de son encyclique si importante Fides et Ratio de 1998, à laquelle le futur pape avait beaucoup contribué, insiste autant dans son pontificat sur la question des rapports entre la foi et la raison, c'est qu'il considère que notre monde aujourd'hui a un besoin vital de s'interroger sur ce sujet et qu'il ne le fait pas assez. La question n'est certes pas nouvelle mais elle est profondément actuelle — et la vigueur des débats autour du pape en est la preuve objective. Benoît XVI nous invite à « scruter les signes des temps » et à reconnaître qu'à l'origine de la plupart des crises spirituelles contemporaines se trouve un usage défectueux de la raison humaine. L'Église n'est pas sauve de ce constat. Elle a autant besoin que le monde d'approfondir aujourd'hui ce sujet. Le pape incite en effet les croyants à toujours plus et à toujours mieux se servir des lumières naturelles de la raison afin que la foi puisse s'affermir, se développer et les incroyants à ne pas idolâtrer la raison, à ne pas en rester à des préjugés et des distinctions de sphères abusives. À l'horizon de la question « foi et raison », se trouve posée celle de la nature humaine, de son identité profonde et celle d'une réactualisation de tous nos choix de vie.

L'appel lancé par Benoît XVI est tout le contraire d'un alarmisme stérile. La conscience aiguë d'une menace spirituelle portant sur la raison, la philosophie, les sciences et sur tout ce qu'elles impliquent est portée par la certitude d'une vocation intacte de la raison humaine et de la foi capables d'atteindre ensemble la Vérité.

Ce Sénevé répond donc à la double invitation du pape à cultiver notre foi et notre raison en nous interrogeant justement sur la non-contradiction des deux. Nous avons voulu aussi à travers ce numéro témoigner à l'intérieur même de l'École de la grande intelligence de la foi, dans toutes ses dimensions, et de l'unité de vie que nous voulons toujours plus forte entre nos études et notre foi.

« La foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. C'est Dieu qui a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de Le connaître lui-même afin que, Le connaissant et L'aimant, il puisse atteindre la pleine vérité sur lui-même. »¹

Bruno Le Floch et David Perrin

¹Encyclique *Fides et ratio*, Jean-Paul II, 1998.

Sommaire

Éditorial	2
Thème : Foi et Raison	5
Credo ut intellegam, intellego ut credam	6
L'encyclique <i>Fides et Ratio</i> (1998), Jean-Paul II <i>Cosima Flateau et Clary de Plinval</i>	6
Qu'est-ce que la théologie ? <i>Graciane Laussucq Dhiriart</i>	18
Faut-il abandonner l'existence de Dieu ? <i>Jean-Baptiste Guillon</i>	22
Digressions sur trois discours de Benoît XVI <i>Louis Manaranche</i>	30
La raison et le mystère	35
« Au commencement était le Verbe » <i>Louis Delpech</i>	35
L'Acte de croire <i>Anne Duguet</i>	42
Le Mystère de la Croix <i>Emmanuelle Devaux</i>	47
Le Problème du mal au regard de la foi et de la raison <i>Antoine Cavalie</i>	50
La folie en Dieu de la petite Thérèse <i>Pascale Ratovonony</i>	57
Chercher Dieu en Vérité	63
« Quaerere Deum » <i>David Perrin</i>	63
Le Langage de la parabole <i>Delphine Meunier</i>	68
Le Scandale de l'idole <i>David Perrin</i>	71

Les Monstres de la raison <i>Alexandra Fricker</i>	79
Théologie et philosophie	82
L'interprétation des Écritures chez Maître Eckart <i>Adeline Levilion</i>	82
Hypothèse d'une lecture théologique de la physique de Pascal <i>Elsa Ballanfat</i>	89
Le cas Voltaire <i>Agnès de Ferluc et Paul-Victor Desarbres</i>	99
La foi à l'épreuve du scandale chez Kierkegaard <i>Marina Seretti</i>	107
Bergson et le mysticisme <i>Marie-Nil Chounet</i>	117
Lecture du <i>Drame de l'humanisme athée</i> d'Henri de Lubac <i>Jeanne-Marie Martin</i>	125
Talassades	133
Témoignage d'un élève scientifique croyant <i>Xavier Lachaume</i>	134
Théâtre : Un chemin dans le désert <i>Simon Gourdin-Bertin et Bruno Le Floch</i>	141

Foi et Raison

L'encyclique *Fides et Ratio* (1998), Jean-Paul II

Cosima Flateau et Clary de Plinval

Présentation générale

Pourquoi une encyclique sur la philosophie à l'approche du 3^e millénaire ?

JEAN-PAUL II PUBLIE l'encyclique *Fides et Ratio* le 14 septembre 1998, en la fête de la Croix glorieuse : la réflexion sur la Croix est, dans le texte, le lieu d'une rencontre difficile mais féconde entre la foi et la raison. En octobre 1998, Jean-Paul II fête aussi le 20^e anniversaire de son pontificat, et en tant que philosophe, il a voulu placer ce pontificat sous le signe d'un dialogue enrichissant avec la philosophie. Enfin, une encyclique répond toujours à une urgence du temps présent. Si le Pape publie *Fides et ratio*, ce n'est pas seulement pour dire son estime profonde pour la philosophie, c'est parce qu'il discerne une menace pesant sur la philosophie en tant que recherche de la vérité ultime. Et cette menace touche l'Église car, pour elle, la philosophie, en plus de sa mission propre, joue un rôle essentiel au service de l'intelligence de la foi.

Quelles en sont les grandes lignes ?

Cette encyclique a pour objet de montrer l'alliance non seulement naturelle mais nécessaire et féconde de la foi et de la raison pour le croyant. Dans cette optique, Jean-Paul II tient à mettre en valeur les richesses de la réflexion philosophique sur le plan de ses aspirations, de ses méthodes et de sa rigueur conceptuelle : ce texte est donc d'abord un hommage d'un philosophe à la philosophie. C'est aussi l'hommage d'un croyant et d'un homme d'Église car Jean-Paul II sait combien la réflexion philosophique nourrit et affermit la réflexion théologique. Mais Jean-Paul II met aussi en lumière les risques de dérive que connaît la philosophie contemporaine et cherche à montrer comment la philosophie, elle aussi, gagne à se mettre au service de la compréhension de la Vérité Révélée.

Jean-Paul II développe sa pensée en trois étapes : il examine d'abord les vocations respectives de la foi et la raison, avant de présenter le combat spirituel de la raison et de la foi, et enfin la mission aujourd'hui de la raison et de la foi.

« La *Foi* et la *Raison* sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. C'est Dieu qui a mis au cœur de l'Homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de Le connaître lui-même afin que, Le connaissant et L'aimant, il puisse atteindre la pleine vérité sur lui-même. »

Introduction : « Connais-toi toi-même »

La réflexion part d'une expérience existentielle, qui est par conséquent tant celle du croyant que de celle du philosophe : en déchiffrant le monde, par un *émerveillement* à la fois naturel et volontaire, l'Homme se pose des questions sur les objets qui l'entourent et sur lui-même. L'Homme est un animal chercheur de vérité. Au cœur de l'Homme se trouve ainsi inscrite une quête de sens qui donne l'orientation de l'existence : qui suis-je ? d'où viens-je et où vais-je ? Tel est le sens de l'adage socratique : « Connais-toi toi-même ». Jean-Paul II montre bien comment ces questions sont présentes dans toutes les cultures humaines : c'est le Christ incarné qui est la réponse à cette recherche de vérité en tant qu'universel concret.

Ayant conscience d'avoir reçu en Jésus le don d'une vérité ultime sur l'Homme et sa destinée (la « *diaconie de la vérité* »), l'Église est partie prenante des interrogations sur le sens de l'existence.

Cela explique l'estime profonde de l'Église pour la philosophie, dans la mesure où celle-ci est un « amour de la sagesse » qui s'applique à développer une réflexion sur le sens de la vie. L'Église reconnaît le trésor que constitue la capacité spéculative propre à la philosophie : les concepts forgés par celle-ci et les normes morales fondamentales constituent le patrimoine spirituel de l'humanité. L'Église voit dans la philosophie le moyen de connaître des vérités fondamentales concernant l'existence de l'Homme et la considère comme une aide indispensable pour approfondir l'intelligence de la foi et pour communiquer la vérité de l'Évangile.



L'Église est donc particulièrement sensible à la menace pesant sur la philosophie contemporaine : cette encyclique est un appel à un renouvellement ou à un recentrage de la philosophie. À partir des temps modernes, la philosophie a eu tendance à détourner son regard du cosmos et de Dieu pour se concentrer de manière unilatérale sur l'Homme. Cela a contribué à l'essor de nouveaux et fructueux savoirs, mais a conduit à un « anthropocentrisme » à l'origine d'une occultation de la vérité qui nous dépasse. Dans ce climat de scepticisme et d'agnosticisme, où le légitime pluralisme de la pensée a parfois dégénéré en relativisme indifférencié et en simple opinion, les philosophes ont préféré cultiver des jardins plus commodes que ceux de la métaphysique.

L'Église, en tant que témoin de la Vérité du Christ, en appelle à une réflexion renouvelée sur la vérité et provoque la philosophie à redevenir une *sagesse* embrassant les grandes questions de l'existence, à retrouver sa vocation métaphysique originelle. Telle est la raison pour laquelle Jean-Paul II entend concentrer son attention sur la *vérité* et sur son *fondement* par rapport à la foi.

Chapitre 1 : la révélation de la sagesse de Dieu

Jésus révèle le Père

L'Église vit dans la conscience que Dieu s'est donné à connaître par Jésus, son fils. Contre le rationalisme qui voudrait limiter la connaissance vraie au seul fruit des capacités naturelles de la raison humaine, l'Église soutient que la foi possède en propre une véritable connaissance et qu'il ne faut pas mélanger deux ordres de connaissance qui ne se confondent pas ni ne s'excluent : la connaissance par la raison naturelle et la connaissance par la foi, les vérités que l'on peut atteindre par la raison naturelle et les mystères qui ne nous sont donnés à connaître que par la Révélation.

Pour poser la question du rapport de la foi et de la raison, il importe de saisir la nature salvifique et historique de la Révélation. Le but de la Révélation n'est pas la constitution d'un système de pensée. À travers les événements et les paroles qui les éclairent, la Révélation manifeste le projet de Dieu de sauver l'Homme. Irréductible à un savoir philosophique, cette Révélation s'inscrit dans l'histoire parce qu'elle coïncide avec l'engagement de Dieu aux côtés de l'Homme dans le temps. L'histoire est le lieu où nous pouvons constater l'action de Dieu en faveur de l'humanité.

C'est l'*Incarnation* du Fils qui fait la synthèse imprévisible de Dieu et de l'Homme : par le Christ, « l'Éternel entre dans le temps, le Tout se cache dans le fragment, Dieu prend le visage de l'Homme ». La vérité enfermée dans la révélation du Christ est donc ouverte à quiconque.

La raison devant le mystère

Cependant, étant manifestation de Dieu, cette Révélation demeure à jamais empreinte de *mystère*. Même rendue accessible à la foi, elle reste une vérité insondable. C'est pourquoi l'*acte de foi* est, par nature, un acte d'obéissance à Dieu qui se révèle. L'Homme donne son assentiment dans un moment de choix fondamental où toutes les dimensions de la personne sont impliquées : l'intelligence et la raison s'exercent au maximum de leurs capacités, et par là même, l'Homme grandit en liberté. Comme vérité suprême, tout en respectant l'autonomie de la créature et sa liberté, la Révélation l'engage à s'ouvrir à la transcendance : pour l'Église, la Révélation est donc la vraie étoile qui peut orienter l'Homme. La raison aura son rôle inaliénable à jouer à condition de se laisser conduire vers l'infini de la Sagesse.

Chapitre 2 : *credo ut intellegam*

« La sagesse sait et comprend tout. » (Sg 9 11) (§16–20)

Après avoir dans un premier temps précisé la différence de nature entre les vérités de raison et les vérités de foi, tout en soulignant que les deux genres étaient compatibles, Jean-Paul II souligne l'unité entre la connaissance de la raison et celle de la foi, cette dernière permettant l'approfondissement et l'affermissement de ce qu'appréhende la raison humaine. Il n'y a donc pas de concurrence entre la raison et la foi, et la foi n'intervient pas pour réduire l'autonomie de la raison. Elle intervient en affinant le regard intérieur qui permet à l'Homme de discerner la présence de Dieu dans les événements ou dans la nature. L'Homme atteint la vérité par la raison parce qu'éclairé par la foi, il découvre le sens profond de toute chose.

« Acquier la sagesse, acquiers l'intelligence » (Pr 4 5) (§21–23)

Paul dans l'Épître aux Romains, affirme la capacité métaphysique de l'Homme. Si la capacité métaphysique native de la raison humaine a été blessée par le refus originel qui a dressé l'Homme contre Celui qui est source de toute vérité (*Genèse*), la raison humaine peut être guérie par la lumière du Verbe incarné. Dans cette perspective, il faut garder en mémoire la distinction entre sagesse de ce monde et sagesse révélée en Jésus-Christ : c'est un grand défi pour la raison que de s'ouvrir à la folle sagesse du Crucifié.

« *Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages.* »
(1 Co)

Chapitre 3 : *intellego ut credam*

Avancer dans la recherche de la vérité (§24–27)

Revenant à l'expérience existentielle de la quête incessante de la vérité ultime, Jean-Paul II note que celle-ci se déploie non seulement sur le plan théorique de la connaissance du réel, mais encore sur le plan pratique du bien à accomplir, sur la question du sens de l'existence, de la souffrance et de la mort. Cette quête s'exprime dans les systèmes philosophiques et dans les convictions personnelles nourries par les expériences des Hommes.

Les différents visages de la vérité de l'Homme (§28–35)

Quels que soient les genres de vérité, qu'il s'agisse des vérités d'expérience ou de la vérité scientifique, de doctrines religieuses ou de doctrines philosophiques, la recherche de la vérité s'accompagne toujours d'un *acte de foi*, *i.e.* de *croyance*. En effet, en tant qu'être social, l'Homme est incapable de tout vérifier et établir par lui-même. La croyance peut apparaître comme une forme imparfaite de connaissance ; mais elle recèle aussi une grande richesse humaine dans la grâce de connaître, non dans une évidence autarcique, mais dans la gratitude d'un rapport interpersonnel fondé sur la confiance. C'est ainsi que, brisant nos tentations d'autosuffisance rationnelle, les martyrs rendent témoignage à la vérité.

La recherche de la vérité va donc de pair avec la recherche d'une personne à qui faire confiance. Dépassant le cadre de la simple croyance, la foi chrétienne introduit l'Homme dans l'ordre de la grâce qui lui permet de participer au mystère du Christ. Par la communion interpersonnelle avec le Christ, s'offre à l'Homme la possibilité d'ouvrir son intelligence et son cœur au mystère.

Après avoir montré dans le 2^e chapitre que la foi féconde et dilate l'intelligence humaine (*Credo ut intellegam*), nous voyons ici que l'intelligence ne peut aboutir en sa quête que par un acte de confiance ou de foi (*intellego ut credam*). Ainsi, malgré la distinction des ordres, la vérité révélée en Jésus et la vérité atteinte rationnellement par la philosophie ne peuvent être qu'une, puisqu'elles ont la même Source première. Cette unité de la vérité, naturelle et révélée, trouve son identification vivante et personnelle dans le Christ.

Chapitre 4 : les rapports entre la foi et la raison

Dans ce chapitre, Jean-Paul II reprend dans une perspective historique et critique les rapports qu'ont entretenus la philosophie et la religion. Il cherche à mettre en évidence le mutuel enrichissement de la foi et de la raison philosophique, soulignant la fécondité de leur coopération chez les Pères de l'Église et le caractère néfaste de leur progressive séparation depuis l'époque moderne.

Les étapes significatives de la rencontre entre la foi et la raison (§36–42)

Le dialogue de l'Église avec la philosophie commence avec le discours de saint Paul sur l'aréopage. S'adressant aux païens de langue grecque, les chrétiens devaient se référer à la philosophie grecque pour pouvoir se faire entendre. C'est ainsi qu'un dialogue fécond a été noué entre la philosophie grecque et les Pères de l'Église. À leurs yeux, la philosophie avait le mérite de passer des mythes aux exigences de la raison universelle, purifiant la religion grecque ambiante de son polythéisme cosmique et de ses théogonies mythiques.

Mais en même temps les chrétiens demeurèrent prudents envers la tendance à la gnose et à l'ésotérisme de certaines philosophies. La vraie connaissance était pour eux exotérique. Ils voyaient d'un mauvais œil l'élitisme de la gnose philosophique alors que la Révélation apportait une vérité universelle en principe accessible à tous.

Dans la théologie scolastique, à commencer par saint Anselme, le rôle de la raison philosophique se développe davantage encore, dès qu'elle se voit chargée de la mission, non pas de juger le contenu de la foi, mais de découvrir les raisons nécessaires permettant de parvenir à une certaine intelligence du contenu de la foi. La philosophie se retrouve intégrée à l'intelligence de la foi, à l'*intellectus fidei*.

La constante nouveauté de la pensée de St Thomas d'Aquin (§43–44)

L'Église propose Thomas comme un maître de pensée philosophique et un modèle dans la pratique de la théologie. Tout comme la grâce suppose la nature, la foi suppose la valeur



de la raison et se fie à ses capacités. Thomas a le souci de relier la « sagesse spirituelle » à la « sagesse philosophique », fondée sur la capacité de l'intellect à atteindre le vrai, et à la « sagesse théologique », fondée sur la Révélation et appliquée à manifester l'intelligibilité de son contenu. C'est la sagesse de l'Esprit qui s'exprime dans toute vérité : « *Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est* » (*Somme théologique*)

Le drame de la séparation de la foi et de la raison (§45–48)

Une bonne part de la philosophie moderne s'est développée en s'éloignant de la Révélation chrétienne ; ce mouvement a culminé dans le système philosophique hégélien, dont l'héritage contradictoire fut l'humanisme athée de Feuerbach puis de Marx. En même temps, se développait dans l'orbite des sciences physico-mathématiques une philosophie positiviste (Comte), étrangère non seulement à la Révélation, mais à toute référence métaphysique ou morale. Les impasses de ce rationalisme positiviste ont alors introduit le nihilisme et la défiance à l'égard de la raison elle-même.

Malgré tout, on voit parfois se manifester des germes précieux de pensée qui, approfondis et développés avec droiture d'esprit et de cœur, peuvent faire développer le chemin de la vérité (analyse sur la perception et l'expérience, l'imaginaire et l'inconscient, le temps et l'histoire...).

Ce divorce progressif entre la foi et la raison philosophique met en lumière la perte faite par les deux parties en présence. Privée de l'apport de la Révélation, la raison philosophique peut sembler, dans une certaine mesure, emprunter des chemins marginaux. Déconnectée des exigences rationnelles de la philosophie, la foi court le risque de s'enfermer dans l'imédiateté de l'expérience et du sentiment. D'où l'appel de Jean-Paul II pour que la foi et la philosophie redécouvrent leur unité profonde dans le respect de leur mutuelle autonomie.

Chapitre 5 : les interventions du Magistère dans le domaine philosophique

Jean-Paul II aborde ici une question relativement polémique : d'après quelle légitimité l'Église se permet-elle d'intervenir dans les débats philosophiques pour pointer du doigt

certaines doctrines ou certains présupposés ? L'indépendance de la philosophie serait-elle menacée par cette intervention du Magistère, qui, ce faisant, sortirait de ses prérogatives ?

Le discernement du Magistère comme diaconie de la vérité (§49–56)

Jean-Paul II l'a exposé dans les premiers chapitres de son encyclique : la philosophie n'est précieuse pour la théologie que si elle est d'abord authentiquement philosophique, fidèle à ses règles intrinsèques. Mais il est du devoir de l'Église de réagir aux thèses philosophiques discutables qui compromettent la compréhension de la Révélation. Le Magistère a donc une tâche de discernement critique ; cela revient à manifester les exigences qui, du point de vue de la foi, s'imposent à la réflexion philosophique. C'est la « diaconie », le service de la vérité. Il ne s'agit pas seulement de mettre en garde contre des dérives, mais aussi d'encourager la pensée philosophique.

Sont énumérées à ce propos quelques interventions du Magistère au XIX^e siècle : furent censurés d'un côté le fidéisme et le traditionalisme radical, en raison de leur défiance excessive à l'égard des capacités naturelles de la raison, et de l'autre le rationalisme et l'ontologisme parce qu'ils surestimaient les ressources de la raison naturelle face à la vérité révélée.

Par-delà les références à des systèmes particuliers, le souci du Magistère était de souligner la nécessité de la connaissance rationnelle — et donc de la philosophie — pour l'intelligence de la foi : connaissance naturelle de Dieu et Révélation, raison et foi sont inséparables l'une de l'autre en même temps qu'irréductibles l'une à l'autre. D'où la résistance conjointe au rationalisme et au fidéisme.

Le XX^e siècle a aussi vu quelques interventions du Magistère sur des matières d'ordre philosophique : contre le modernisme en matière historique, exégétique et métaphysique, avec Pie X ; contre le marxisme et le communisme athée, avec Pie XI ; contre certaines dérives de l'évolutionnisme, de l'existentialisme et de l'historicisme avec Pie XII. Plus récemment, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a rappelé les risques que couraient certaines théologies de la libération en reprenant des thèses et des méthodes empruntées au marxisme. Ces mêmes enjeux sont décelables dans la culture contemporaine, qu'il s'agisse du discours sur la fin de la métaphysique, ou encore de la réduction de la philosophie à l'herméneutique, à l'épistémologie ou au structuralisme. Dans le domaine théologique, se manifeste un renouveau tant du rationalisme que du fidéisme.

Nous touchons ici à la préoccupation majeure de l'encyclique *Fides et Ratio*, porteuse d'une grande espérance. Même s'il est difficile, dans un contexte d'éclatement de la culture, d'accéder à un sens plénier, il ne faut pas sous-estimer les capacités métaphysiques de la raison humaine, et dès lors, ne pas fixer à la réflexion philosophique des objectifs trop modestes. Ainsi la foi de l'Église se fait-elle avocate de la raison.

L'intérêt de l'Église pour la philosophie

Par-delà les réactions et les mises en garde, le Magistère de l'Église est donc surtout préoccupé d'encourager un renouveau authentique de la pensée philosophique, dans la continuité de l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII qui entraîna un renouveau thomiste. Le

concile de Vatican II, spécialement dans la constitution *Gaudium et spes*, a développé toute une anthropologie centrée sur la valeur de la personne humaine, créée à l'image de Dieu, soulignant sa transcendance par rapport au reste de la création et la capacité métaphysique de la raison. Cette anthropologie est susceptible d'alimenter la réflexion philosophique. En rapport avec cette haute conception de la dignité de la personne, le Concile distingue aussi le drame de l'humanisme athée et indique les impasses auxquelles il conduit.

Il était donc du devoir du Magistère de l'Église d'encourager une pensée philosophique qui soit en symbiose avec la foi. Dans cette perspective, les chapitres suivants entendent fournir quelques points de repère pour une relation harmonieuse entre théologie et philosophie.

Chapitre 6 : interaction entre la théologie et la philosophie

La science de la foi et les exigences de la raison philosophique

Dans la mesure où elle est une élaboration réflexive et scientifique de l'intelligence de la parole de Dieu à la lumière de la foi, la théologie recourt aux ressources conceptuelles de la philosophie. Et cela à double titre. La théologie est d'abord *auditus fidei* : elle doit s'approprier le contenu de la Révélation (dans la Tradition, les Écritures, le Magistère). Il lui faut ensuite passer à l'*intellectus fidei* c'est-à-dire l'intelligence de la foi. C'est la tâche de la théologie de comprendre la vérité divine, d'en repérer les structures logiques et conceptuelles, et surtout de mettre en évidence sa portée salvifique. Pour ce faire, l'intelligence de la foi suppose une connaissance naturelle cohérente du monde et de l'Homme. De même, la théologie dogmatique spéculative présuppose une anthropologie et une métaphysique philosophique.

Chargée spécifiquement de rendre raison de la foi, la « théologie fondamentale » a plus particulièrement la tâche d'explicitier la relation entre la foi et la raison philosophique, dès lors qu'il existe des vérités naturellement et donc philosophiquement connaissables, dont la connaissance constitue un présupposé pour l'accueil de la Révélation divine.

La « théologie morale » a aussi besoin de l'apport philosophique. En effet, le Nouveau Testament codifie beaucoup moins la vie humaine que ne le faisait l'Ancien. Pour appliquer ses préceptes, le chrétien a besoin d'une conception correcte de la nature humaine, de la liberté, de la conscience, du jugement moral et de la décision éthique...

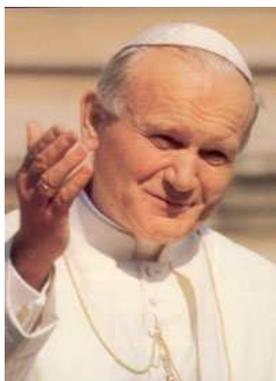
Le recours aux sciences de la nature est aussi justifié, mais il ne doit pas faire oublier la nécessité d'une réflexion typiquement philosophique, critique et à visée universelle. Il en va de même pour l'ouverture aux sagesse des autres cultures : celle-ci doit se faire d'abord dans le respect de l'universalité de l'esprit humain par-delà la diversité des cultures, ensuite dans le maintien de l'acquis réalisé par les inculturations antérieures, notamment au contact de la pensée gréco-latine, et enfin dans le refus du repli sur soi des cultures au nom de leur légitime différence.

Il apparaît ainsi que la relation entre la théologie et la philosophie devra être une relation *circulaire* qui va de l'*auditus fidei* à l'*intellectus fidei* en passant par la démarche philosophique, prise au sérieux pour elle-même, selon sa méthode propre, mais guidée et enrichie

par la parole de Dieu. Quelques grands noms de théologiens chrétiens, qui furent aussi de vrais philosophes, illustrent la fécondité d'une telle circularité entre théologie et philosophie : Anselme, Thomas, Maritain, Blondel...

Différentes situations de la philosophie (§75–79)

De ce qui précède, il ressort que par rapport à la foi chrétienne, la philosophie peut connaître plusieurs situations différentes. D'abord l'*autonomie complète*, que ce soit par absence de connaissance de la Révélation chrétienne ou par choix délibéré. Ensuite se trouve le cas de la *philosophie chrétienne*. On n'entend pas par là une quelconque philosophie de l'Église catholique ; on ne veut pas non plus désigner simplement la philosophie produite par des penseurs chrétiens. Il s'agit plutôt d'une spéculation philosophique conçue en union étroite avec la foi, en ce sens qu'elle englobe tous les développements importants de la pensée philosophique qui n'auraient pas été réalisés sans l'apport de la Révélation chrétienne. Mais à l'intérieur de cette symbiose, la démarche philosophique doit continuer à obéir à ses règles rationnelles propres. Jean-Paul II précise sa pensée sur cette question en distinguant un aspect objectif et un aspect subjectif à la philosophie chrétienne. L'aspect subjectif est celui de la purification de la raison par la foi, qui produit chez le philosophe l'humilité. L'aspect objectif est celui de l'élargissement des thèmes qui, bien qu'accessibles à la raison, n'auraient peut-être pas été explorés sans la Révélation (par exemple l'existence d'un Dieu personnel, libre et créateur, le statut du mal, le sens de l'histoire...). Il y a enfin, dernier cas de figure, la *philosophie assumée à l'intérieur de la théologie*, dès lors que celle-ci, étant une œuvre de la raison critique à la lumière de la foi, exige une argumentation cohérente soucieuse d'universalité, ce qui ne peut se faire qu'en s'appuyant sur un discours philosophique organisé. C'est en ce sens noble que la philosophie fut appelée *ancilla theologiae*, un peu au sens où Aristote dit que les sciences expérimentales sont les auxiliaires de la métaphysique. Pour Jean-Paul II, Thomas d'Aquin demeure le modèle de cette utilisation responsable et respectueuse de la philosophie, par son héritage aristotélicien.



Chapitre 7 : exigences et tâches actuelles

Les exigences impératives de la Parole de Dieu (§80–91)

L'Écriture tient plus ou moins explicitement des thèses philosophiques : le monde n'est pas absolu mais créé, l'Homme est à l'image de Dieu, le mal moral est lié au désordre de la liberté... Cette philosophie biblique est centrée sur l'Incarnation du Fils de Dieu, en laquelle la nature divine et la nature humaine sont sauvegardées en leur propriétés et unies sans confusion. La conviction fondamentale de cette « philosophie » est que la vie humaine et le monde ont un sens et sont orientés vers leur accomplissement qui se réalise en Jésus-Christ. Or dans un contexte de « crise du sens » et de « fragmentation du savoir », il apparaît nécessaire que la philosophie retrouve sa *dimension sapientielle de recherche du sens ultime et global de la vie*. Cette dimension sapientielle implique une philosophie qui soit elle-même un savoir authentique et vrai (et non un simple retour réflexif sur des savoirs non philosophiques), ce qui suppose que la philosophie s'assure de la capacité de la raison humaine à parvenir à la connaissance de la réalité objective ; sans la raison on ne pourrait rendre justice à la portée ontologique des affirmations bibliques. Ces exigences en impliquent une autre, à savoir que la philosophie ait une *portée authentiquement métaphysique*, qui seule permet de passer du phénomène au fondement. Une pensée philosophique qui refuserait toute aventure métaphysique serait inadéquate pour remplir une fonction de médiation dans l'intelligence de la Révélation. Une théologie dépourvue de perspective métaphysique ne pourrait aller au-delà de l'analyse de l'expérience religieuse.

En soulignant avec conviction l'importance de l'audace métaphysique en philosophie, l'encyclique en vient à mettre en garde contre une philosophie qui s'enfermerait dans des recherches la vidant finalement de sa dimension métaphysique : tel est le danger que recèlent l'éclectisme, l'historicisme, le scientisme, le pragmatisme et le nihilisme.

Les tâches actuelles de la théologie (§92–99)

Une double tâche incombe à la théologie aujourd'hui : d'une part, renouveler ses méthodes pour servir plus efficacement l'évangélisation ; d'autre part, viser audacieusement la vérité ultime proposée par la Révélation, sans se cantonner par principe à des tâches intermédiaires.

En tant que présentation de l'intelligence de la Révélation et du contenu de la foi, la théologie a pour centre le mystère trinitaire de Dieu, auquel elle n'a accès que par celui de l'Incarnation du Fils, et plus précisément par le mystère pascal. C'est pourquoi, dans une allusion à la théologie de Balthasar, l'encyclique présente l'intelligence de la *kénose* de Dieu comme la première tâche de la théologie : comment lire, dans la souffrance et l'abandon du Crucifié la gloire de l'amour qui se donne sans retour ? Cette théologie devra s'appuyer sur les textes de l'Écriture et sur la Tradition vivante de l'Église, ce qui présuppose la résolution d'autres problèmes.

Dans la tâche de l'*auditus fidei*, le premier problème est celui du rapport entre le *signifié* (par les sources qu'interprète le théologien) et la *vérité* (que Dieu entend communiquer par les textes sacrés ou fondateurs). Pour comprendre quelle vérité authentique les textes

entendent communiquer, le théologien doit s'appuyer sur une herméneutique philosophique constante, évitant d'une part les pièges du positivisme historiciste, qui voudrait réduire la vérité des récits bibliques au seul reportage d'événements historiques, et de l'autre, ceux du criticisme radical, selon lequel la signification salvifique de la Parole de Dieu n'a pas de lien essentiel avec les événements de l'histoire. Dans la foulée, une juste herméneutique permettra de concilier l'historicité du langage conceptuel avec sa validité durable et son aptitude permanente à dire la vérité.

Dans la tâche de l'*intellectus fidei*, en ce qui concerne la *théologie dogmatique*, il faudra refuser la tentation de réduire les dogmes à une portée simplement fonctionnelle pour s'appuyer philosophiquement sur une métaphysique de l'être, autrement dit, une réflexion philosophique qui voit la réalité dans ses structures ontologiques, causales et relationnelles. La *théologie morale* a également besoin de revenir à la rigueur de la pensée philosophique pour éviter de dériver vers une éthique subjectiviste ou utilitariste : une anthropologie philosophique reliée à une métaphysique du bon pourra orienter la théologie morale vers une éthique respectueuse de la vérité du bien.

Conclusion

Cette encyclique est née de la conviction que la foi et la raison exercent l'une à l'égard de l'autre une mission de purification et de stimulation. D'où la volonté de redire la profonde estime de l'Église à l'égard de la philosophie, et un appel à celle-ci à élargir et redynamiser ses perspectives, et à renouer avec la théologie.

L'encyclique se termine par une série de vibrants appels. Aux *théologiens*, pour qu'ils soient attentifs aux implications philosophiques de la Parole de Dieu et à la dimension métaphysique de la vérité, en vue d'un dialogue fructueux avec toute la tradition philosophique. Aux *philosophes* ensuite, les priant de rendre à la philosophie sa dimension de sagesse et sa portée métaphysique. Quant aux *philosophes chrétiens*, ils sont appelés à couvrir les divers domaines de recherche philosophique en faisant jouer une raison qui sera d'autant plus exigeante qu'elle sera soutenue et élargie par la foi. Aux *scientifiques*, leur demandant d'être attentifs à la dimension sapientielle du savoir, afin que les conquêtes scientifiques et technologiques soient toujours référées aux valeurs philosophiques ou morales où s'exprime la dignité de la personne humaine. À *tous* le Pape demande de se convaincre qu'il est illusoire de penser que la grandeur de l'Homme pourra être celle d'un maître absolu sur lui-même sans Dieu : jamais la grandeur de l'Homme ne coïncidera avec l'orgueil prométhéen. L'Homme est plutôt invité à habiter la Sagesse.

En concluant, le Pape fait un rapprochement, à première vue surprenant, entre le philosophe et la Vierge Marie. Marie a beaucoup gagné en s'ouvrant à l'appel de Dieu, et, loin que son consentement ait porté atteinte à sa dignité, il a amplifié sa liberté. De même, le philosophe n'a rien à perdre de son autonomie en accueillant les appels qui lui viennent de la Révélation.

« Pour rester infiniment ouverte, la raison philosophique doit reconnaître ses limites, toujours provisoires, et les dépasser en s'aidant des suggestions de la foi ; et d'autre part, son concours ne peut être un appui légitime et profitable que si cette philosophie, toujours ouverte, critique, stimulante, garde sa pleine autonomie, en exerçant son droit de regard et en ne renonçant jamais à son aspiration vers l'absolu et le transcendant. » (Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien.*)

C. F. et C.de P.

Qu'est-ce que la théologie ?

Graciane Laussucq Dhiriart

VASTE QUESTION... Nous connaissons bien des théologiens, du moins de nom, comme saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, ou plus près de nous le père de Lubac ou le cardinal Ratzinger, mais nous sommes souvent assez perplexes au moment de dire en quoi consiste la théologie. Or c'est l'apport essentiel des Pères de l'Église et le cœur même de la vie spirituelle et intellectuelle de tout croyant.

La théologie est la recherche de la compréhension rationnelle de Dieu.

Comme l'indique son étymologie (*théos-logos*), la théologie est la science de la divinité. Or le mot *logos* en grec signifie la raison, la science qui s'appuie sur la lumière naturelle de l'homme : la théologie est donc la connaissance rationnelle de Dieu.

Si l'on cherche dans le grand Larousse à l'entrée « théologie », on apprend que la théologie est divisée en deux branches : d'une part la théologie « naturelle » ou « rationnelle », qui traite de l'existence et des attributs de Dieu, de la destinée de l'homme, et de l'immortalité de l'âme en s'appuyant uniquement sur la raison ou lumière naturelle, d'autre part la théologie « dogmatique » ou « révélée » qui consiste en un exposé systématique des dogmes de la foi, et se fonde sur les textes sacrés et l'autorité de l'Église.

Il semble qu'en fait cette division en deux branches s'explique par deux emplois différents de la raison. Pour la théologie « naturelle », la raison est un chemin de progression vers la connaissance : que peut-on savoir de Dieu en oubliant tout présupposé et en ne s'appuyant que sur ce qu'il nous est donné de connaître ou de comprendre rationnellement ? Au contraire, pour la théologie révélée, la raison est un outil d'exposition d'un contenu que l'on possède déjà, autrement que par la raison puisqu'il nous a été révélé.

Telles que ces deux branches sont définies, elles présentent toutes deux un problème certain, celui d'une séparation entre raison et révélation. En effet, dans le premier cas, la raison cherche à connaître Dieu mais en faisant fi de la révélation qu'elle considère comme un présupposé, une hypothèse préalable à la recherche rationnelle, une réponse donnée empêchant l'interrogation véritable. Dans le second cas, l'expression d' « exposé systématique » (au sens d' « exposé en système ») semble renvoyer à une conceptualisation, à une formalisation d'un « savoir » donné et figé ; la raison n'est pas l'instrument d'un véritable questionnement, elle ne cherche pas à comprendre la foi, et la théologie ainsi entendue court le danger de n'être qu'un système notionnel.

Or la véritable théologie, la théologie entendue en son sens plein, peut se définir comme *fides quaerens intellectum*, c'est-à-dire « la foi cherchant à comprendre ». C'est la recherche de la compréhension rationnelle du Dieu de la révélation. En elle s'allient véritablement raison et foi. La raison est outil de compréhension de la foi.

Cette définition est essentielle et surtout très profonde puisqu'elle repose sur le présupposé que Dieu peut être connu autrement que par la révélation, et que la question de Dieu a à voir avec la raison. Cela implique que la foi et la raison, la révélation et la philosophie, peuvent « cohabiter ». La théologie est donc l'inclusion de Dieu dans le domaine de la raison.

Le présupposé que Dieu peut être connu par la raison en cache en fait un second, et le plus important : c'est qu'il faut pour cela que la foi soit rationnelle. On touche ici à la nature même de la foi. La foi chrétienne n'est pas une pure confiance sans contenu mais une confiance en quelqu'un de tout à fait déterminé, en une vérité dont le contenu doit être exprimé. Et ce contenu ne consiste pas en des images symboliques qu'il faudrait interpréter, mais en des assertions vraies et immédiatement valables ; la foi prétend dire du monde ce qu'il est vraiment, poser des assertions ontologiques. Or c'est cette prétention de vérité et de réalité qui exige et suscite la raison. C'est donc la nature même de la foi qui est la cause profonde de cette prétention qu'a l'Église de comprendre la Parole. Exclure la question de Dieu et de la foi du domaine de la raison, comme le fait le fidéisme, c'est contester celle-ci dans sa structure propre et son essence même.

Bien plus qu'une possibilité pour l'homme, la théologie, entendue comme compréhension rationnelle des principes de la foi, est un devoir du chrétien. Car Dieu est venu se révéler aux hommes, et ceux-ci ont le devoir de chercher à le connaître et de comprendre ce en quoi ils croient. La théologie répond ainsi au devoir d'intelligence du christianisme : « Soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui en demandent compte. » (1 P 3 15)

Raison et révélation

Puisque la théologie allie foi et raison, elle n'est pas la philosophie. Il est vrai que Justin dans l'Antiquité identifie théologie et philosophie : puisque philosopher c'est vivre selon le Logos et s'interroger sur Dieu, alors les chrétiens sont les vrais philosophes.

Mais si l'on prend l'acception moderne des termes, la philosophie se rapporte à la raison, alors que la théologie se rapporte à la raison et à la foi : *fides quaerens intellectum*. Il n'y a donc pas identité de l'un à l'autre, mais il n'y a pas non plus opposition et un rapport étroit s'établit même entre les deux dans la mesure où la raison et la théologie se posent les mêmes questions sur l'origine et la fin de l'homme et posent toutes deux des assertions ontologiques. On comprend dès lors l'insistance avec laquelle Benoît XVI appelle à un dialogue des deux et à une véritable coopération : « le philosophe ne peut se débarrasser de la question de Dieu, et le théologien, dès qu'il ne cherche plus à rassembler des faits historiques mais vraiment à comprendre, entre en philosophie ».

Mais cette définition de la théologie comme *fides quaerens intellectum* pose au moins autant de questions qu'elle apporte de réponses. En effet, un problème essentiel surgit : si la théologie est la recherche de la compréhension rationnelle de Dieu, et si donc Dieu peut être connu rationnellement et cela par la nature même de notre foi, à quoi « sert » alors la révélation ? Pourquoi Dieu vient-il se révéler si on peut le comprendre rationnellement ? La révélation n'opère-t-elle pas en quelque sorte un court-circuitage de la raison ? Comment la comprendre ?



Il faut d'abord voir que la révélation divine excède la raison et est en ce sens nécessaire : elle manifeste à l'homme certaines vérités qui sont hors du champ de la rationalité stricte. Car nous ne pourrions jamais atteindre par notre seule raison la personne du Christ, passer d'une idée de Dieu à une personne bien définie. Or c'est en la personne du Christ que Dieu est venu se révéler aux hommes. La notion même de « mystères de la foi » montre les limites de la raison devant la compréhension de Dieu. Notre foi ne peut donc jamais être réduite aux limites de ce qui est philosophiquement démontrable. Ce serait une erreur aussi grande que le fidéisme que de s'en tenir à une croyance exclusivement rationnelle, ce que l'on nomme le théisme. Ce n'est pas parce que notre foi est intimement rationnelle qu'elle se réduit à ce que la raison de l'homme peut en comprendre. Même pour ce qui est accessible par la raison humaine, saint Thomas d'Aquin affirme qu'il était nécessaire que l'homme fut instruit par une révélation divine, car sinon la vérité concernant Dieu ne serait atteinte que par un petit nombre d'individus, à la suite d'un long temps, et avec de nombreuses erreurs. La révélation est donc nécessaire, la raison ne suffit pas.

Or puisque notre foi est rationnelle, raison et révélation ne s'opposent pas. La révélation ne fait que dépasser la raison en étant simplement une raison plus grande, plus exigeante, la raison divine. Et non seulement elle n'est pas étrangère à la raison, mais elle est au contraire communication aux hommes de la rationalité. Car enfin si la théologie est possible, c'est parce que l'homme est doué de raison, et si celui-ci est rationnel c'est parce qu'il a été créé rationnel par Dieu : « À partir d'un seul homme, il a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre, il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes : *c'était pour qu'ils cherchent Dieu* ; peut-être pourraient-ils le trouver en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous » (*Actes des Apôtres*, 17, 27)

Si l'homme peut atteindre Dieu par lui-même, grâce à sa lumière naturelle, c'est parce que Dieu l'a créé tel. C'est la rationalité de l'homme qui fait que la révélation n'est pas pour lui une irruption soudaine, violente et arbitraire dans sa nature, mais qu'il peut y adhérer profondément, la considérer comme vraie, c'est-à-dire se convertir. La révélation est le don de la raison aux hommes. Le pouvoir de penser est un don de Dieu, il participe de la raison divine. C'est le sens de la Pentecôte : l'Esprit Saint est donné aux hommes, la raison divine singulière se communique aux hommes et devient multiple et diverse. La révélation hisse l'homme au niveau de la raison. Et ainsi tout ce que les hommes trouvent dans leurs recherches philosophiques sont des vérités données par Dieu. On comprend donc pourquoi, d'un point de vue fondamental, la révélation est nécessaire.

La théologie est une recherche vivante et personnelle des choses de Dieu, une méditation de la Sagesse à partir du « oui » de la foi.

Cela implique deux points. D'une part, c'est l'élément de réponse à la fameuse question, qui n'est pas seulement une boutade : un théologien peut-il être athée ? Le théologien athée est une antithèse, il ne peut pas exister car alors la théologie n'est pour lui qu'un bricolage formel de notions mortes, sans articulation aucune avec la révélation, et n'a donc plus que le nom de théologie.

D'autre part, cela permet de comprendre le lien entre science et sainteté. La théologie, en tant que recherche de Dieu est une purification de la foi et une ascèse, elle porte ainsi à la sainteté. Mais ce rapport se fait à double sens : le discours du théologien est d'autant plus « vrai » que le théologien est saint car seule la sainteté permet de connaître ce dont on prétend parler, Dieu. Ce cercle vertueux est souligné par Euraque le Pontique : « Si tu t'adonnes à la science de Dieu, en réalité, tu pries, et si tu pries, tu es réellement théologien. » Car plus on a l'intelligence du mystère de Dieu, plus on se laisse pénétrer par Lui, et plus on se prépare et on se rend apte à annoncer à l'homme la révélation.

Ce dernier point nous fait voir que plus encore que parole sur Dieu, la théologie est parole de Dieu, puisque toutes les vérités que découvre l'homme sont données par Dieu qui rend possible à l'homme cette découverte. À travers la parole des théologiens, c'est Dieu lui-même qui se révèle. Et le théologien n'est fidèle à sa tâche que s'il laisse Dieu s'exprimer à travers lui-même qui est pourtant homme. On comprend ainsi pourquoi saint Bonaventure dit que seule l'Écriture est « théologie » au sens propre du terme car elle a vraiment Dieu pour sujet, ne se contente pas de parler de Dieu mais le laisse parler. Ainsi seul le Christ est le véritable théologien car il est la Parole de Dieu, la raison divine incarnée, le Verbe fait chair.

Qu'est-ce donc que la théologie ? C'est d'abord la réponse à ce mot de Diderot : « Si la raison est un don du Ciel, et que l'on puisse en dire autant de la foi, le Ciel nous a fait deux présents incompatibles et contradictoires ». La théologie est ce qui réconcilie la raison et la foi, ce qui fait participer la raison humaine de la raison divine. C'est l'expression intime, profonde, de notre foi : la raison naturelle appartient au Verbe parce qu'elle en provient, parce que Dieu est la raison première et ultime de toutes choses créées.

Exercer sa raison pour comprendre la foi est le devoir de pensée du christianisme et, plus encore, un hommage rendu au Créateur. Enfin, c'est l'essence de la conversion, qui est adhésion de l'intelligence à la Vérité.¹

G. L.-D.

¹Quelques lectures : « Sauver la raison », *Communio*, n° XVII, 2-3, mars-juin 1992 ; *Les principes de la théologie catholique* du Cardinal Ratzinger.

Faut-il abandonner l'existence de Dieu ?

Jean-Baptiste Guillon

LES « preuves de l'existence de Dieu » n'ont pas bonne presse de nos jours. Croire que Dieu existe, c'est avoir la Foi, n'est-ce pas ? Pourquoi la Raison devrait-elle s'atteler à une tâche qui la dépasse infiniment et où elle ne peut que se ridiculiser ? L'échec rationnel de toutes les prétendues preuves d'Aristote, des Stoïciens, de la scolastique et même de Descartes n'est-il pas patent ? Qui a jamais été convaincu par de tels arguments ? Les preuves de l'existence de Dieu méritent la sentence que Pascal prononçait contre Descartes : « Inutile et incertain ». Elles sont incertaines car elles ne convaincront jamais personne. Elles sont inutiles parce que le Dieu qu'elles présentent est un créateur muet, et non pas le Dieu vivant de la Révélation qui Seul peut nous sauver.

Une manière philosophique de comprendre cet échec consiste à dire qu'il vient d'un objectivation de Dieu. Si le « Dieu des philosophes » n'est pas le « Dieu vivant » c'est précisément parce qu'il fait de lui un objet, c'est-à-dire en particulier quelque chose qui « existe ». Si le Dieu vivant est au-delà de l'existence, alors « l'existence de Dieu » n'est même pas quelque chose d'inaccessible à la raison, c'est tout simplement un concept mal formé. Dieu « n'a pas à être ».

La situation n'est pourtant pas si claire que cela, car l'Église enseigne depuis bien longtemps que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées »¹. Que signifie donc cet article ? L'Église aurait-elle oublié d'effacer un vieil article sans grande importance dont les progrès rationnels nous permettraient aujourd'hui de mesurer l'erreur ? Le Catéchisme n'a pourtant pas l'air de considérer que cette capacité est sans importance : « En défendant la capacité de la raison humaine de connaître Dieu, l'Église exprime sa confiance en la possibilité de parler de Dieu à tous les hommes et avec tous les hommes »², « sans cette capacité, l'homme ne pourrait accueillir la révélation de Dieu. »³.

Pour répondre aux diverses difficultés que j'ai mentionnées plus haut contre cet article du concile Vatican I, il faut distinguer trois objections :

- cet article est en contradiction avec la thèse selon laquelle Dieu n'est pas une entité qui a à « exister » ;
- cet article est en contradiction avec le dogme selon lequel le contenu propre de la foi ne peut pas être établi par la raison, car si on établit que Dieu existe, on établit de fait que la révélation est vraie, donc on prouve rationnellement la foi ;
- cet article est en contradiction avec l'échec patent des preuves de l'existence de Dieu.

¹Cc. Vatican I : DS 3004, *Catéchisme de l'Église catholique* [CEC] § 36.

²CEC § 39.

³CEC § 36.

En dépit des liens que ces trois objections peuvent avoir, elles reçoivent trois réponses différentes. Mes réponses seront les suivantes :

- l'article n'est pas en contradiction avec la thèse (par ailleurs discutable) selon laquelle Dieu n'est pas une entité qui a à « exister » car prouver qu'il y a un créateur réel n'est pas prouver que cette entité réelle est un type d'entité telle qu'on peut dire d'elle qu'elle existe ;
- l'article n'est pas en contradiction avec la condamnation du rationalisme car prouver qu'il y a un créateur n'est pas prouver que Yahvé existe, et ce n'est que ce point qui établirait la foi ;
- l'article est effectivement incompatible avec un échec complet des arguments en faveur de l'existence de Dieu, mais un tel échec n'est nullement patent.

Les deux dernières réponses reposent sur l'idée que « l'existence de Dieu » peut s'entendre en plusieurs sens, et que le sens qui pose problème n'est pas celui dont il est question dans l'article de Vatican I. Mon article consiste donc principalement à exposer trois sens distincts de « l'existence de Dieu » afin de voir les liens distincts entre la raison naturelle et chacun de ces sens.



Les trois questions d'existence

Il y a trois types de question qu'on peut appeler « questions d'existence » et qui, malgré leurs différences fondamentales, sont souvent confondues :

- A. les questions de mode d'être d'entités réelles ;
- B. les questions d'extension de prédicats ;
- C. les questions de réalité des entités d'une théorie.

La question de l'existence de Dieu peut être posée en ces trois sens... c'est-à-dire qu'il y a en fait trois questions radicalement différentes qu'on regroupe illégitimement sous la désignation de « la » question de l'existence de Dieu. Avant d'appliquer ces trois sens à Dieu, précisons ce qu'ils veulent dire.

A. Les questions d'existence les plus abyssales dans la tradition philosophique sont celles qui s'interrogent sur le mode d'être de certaines réalités : par exemple les nombres, les universaux, ou les idées... Quelqu'un qui soutient la thèse que « les nombres n'existent pas » ne met pas en cause les mathématiques ; il ne soutient pas que la théorie des nombres est une théorie totalement vide qui n'a aucune entité réelle pour objet ; il soutient simplement que le genre d'entités auquel s'intéressent les mathématiques n'est pas tel qu'on puisse dire d'elles qu'elles *existent*. Le terme *exister* sera réservé à d'autres entités telles que les être vivants, les blocs de pierre, ou les quarks.

B. Les questions d'extension de prédicats n'ont généralement pas la forme « les x existent-ils ? » mais plutôt « y a-t-il des x ? ». La théorie kantienne de l'existence comme prédicat de prédicat et non prédicat de chose⁴, largement relayée par Frege⁵ puis Quine⁶, a identifié les sens A et B de la manière suivante : pour Kant et Frege, la question « les x existent-ils ? » revient à se demander « le prédicat "x" a-t-il un extension ? ». Mais Kit Fine⁷ a récemment fait observer qu'à la question « les nombres existent-ils ? » on n'accepterait pas comme pertinente la réponse « oui, il y a 2, 3, etc ». Il est trivialement vrai qu' *il y a* des nombres (que l'extension de ce prédicat n'est pas nulle) puisqu'il y a notamment un nombre premier entre 8 et 12 ! Il ne suffit donc pas qu'il y ait un nombre pour que ce nombre *existe* au sens A. Mais quand bien même on montrerait que 11 *existe*, serait-ce suffisant pour régler la question de l'existence *des* nombres ? Dire « 11 et 27 existent, mais tous les autres nombres n'existent pas » ne serait pas seulement une réponse étrange, ce serait surtout une réponse qui rendrait *fausse* la proposition selon laquelle *les* nombres existent.

Si donc la question de l'existence B est une question de quantification particulière (ou « existentielle », selon la désignation habituelle), la question de l'existence A n'est pas une question de quantification, et *surtout pas* de quantification particulière.

C. En dépit de leur faible représentation dans la littérature philosophique, les questions de réalité des entités d'une théorie sont probablement celles qui correspondent aux questions les plus courantes comprenant le verbe « exister ». Ce sont des questions telles que « Sherlock Holmes a-t-il existé ? », « Moïse a-t-il existé ? », ou « Les licornes existent-elles ? ».

Cette question est fondamentalement différente de la question A : quand on pose la question « les nombres existent-ils ? », on ne sait pas clairement à quoi devrait ressembler la réalité pour que la réponse positive soit vraie. La question A pose au moins autant une question sur le sens de « exister » que sur ce qu'il en est de la réalité. En revanche, quand on se demande si les licornes existent, on sait assez nettement ce que voudrait dire la réponse positive : en cherchant bien, on pourrait un jour trouver une sorte de cheval avec une corne, monter sur son dos, etc. Et s'il était ainsi établi que les licornes n'ont pas été inventées, le problème A pourrait subsister : la licorne réelle sur le dos de laquelle je me trouve est-elle une réalité telle que je peux dire d'elle qu'elle *existe* ? Ou est-elle un pur agrégat d'atomes

⁴ *Kritik der Reinen Vernunft*, A 598 / B 626, Ak. III, 401.

⁵ « Funktion und Begriff », trad. in Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Points, 1971, p.98 n.1.

⁶ « On What There Is », repris in *From a Logical Point of View*, New York, Harper and Row, 1953, ch.1.

⁷ « The Question of Ontology », à paraître aux OUP, disponible en ligne :

<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1160/ontology.pdf>

qui seuls *existent* ? La réponse serait probablement liée à la question plus générale : les êtres vivants existent-ils ? Donc A et C, en dépit de leur formulation similaire (avec « exister » et non « il y a ») sont radicalement différentes.

B est-elle identique à C ? C'est ce que pensait Russell pour qui la question « Moïse a-t-il existé ? » est équivalente à « Y a-t-il un homme qui a un nombre suffisant de propriétés pour qu'on l'identifie à Moïse ? »⁸. Mais Kripke a montré que c'était-là une fort mauvaise théorie de ce genre de question⁹ : Moïse pourrait très bien n'avoir rien fait de ce qu'on lui attribue et avoir existé néanmoins : il aurait par exemple commencé à raconter un énorme mensonge sur ses propres actions à ses arrière-petits enfants qui l'auraient cru et auraient transmis ce mensonge... et il n'en serait pas moins Moïse ! En un sens détourné, on pourrait



dire « ça n'aurait pas été vraiment *Moïse* », mais il s'agit ici d'un usage non classique du nom propre, celui qui permet de dire « Médée n'était pas encore vraiment *Médée* avant le meurtre de ses enfants » : elle n'était pas encore son personnage, mais elle était déjà qui elle était ! Les questions C ne se rapportent pas du tout à un ensemble pertinent de prédicats : elles se rapportent à une théorie (un livre, un mythe, une doctrine, etc.) et demandent si telle entité de la théorie est aussi une entité de la réalité ; ceci n'implique nullement que la théorie ne dise que des choses vraies sur l'entité en question. Le lien qu'il doit y avoir entre une théorie et la réalité pour que telle entité de la théorie soit aussi une entité réelle est complexe ; les deux meilleures approximations (venant de *Naming and Necessity*) sont les suivantes : il faut qu'il y ait un rapport causal entre l'entité réelle désignée et l'entité fictive construite ; il faut par ailleurs qu'il y ait eu une intention de référer à cette entité réelle par l'usage de l'entité fictive.

On peut remarquer que les différentes questions ne s'appliquent pas exactement au même genre de termes : « les nombres » fait référence à un genre d'entité réelle, on ne pourra donc poser au sujet « des nombres » que la question A ; « Harry Potter » fait référence à une entité d'une théorie, on ne pourra donc poser que la question C à son sujet ; « fourmis à douze pattes » est un prédicat et fera donc l'objet d'une question B. Les différentes questions, même lorsqu'elles utilisent le même verbe, seront en général suffisamment distinguées par leur sujet. Cependant, certains sujets (comme le mot « Dieu ») peuvent être ambigus et accepter

⁸Russell, « Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description », in *Mysticism and Logic*, Garden City, Doubleday, 1957, p. 208.

⁹*Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1981, p.58.

deux voire trois lectures différentes. C'est pourquoi il sera très utile de donner trois formulations explicitement différentes :

- A : Les x sont-ils un genre de choses qui *existent* ?
- B : Y a-t-il des choses qui sont x ?
- C : Les x de la théorie T sont-ils des réalités ?

Les trois questions appliquées à Dieu

Nous pouvons à présent utiliser ces reformulations des trois questions à Dieu :

- A : Dieu est-il un genre de chose qui *existe* ?
- B : Y a-t-il une chose qui est Dieu ?
- C : Le Dieu de la tradition monothéiste existe-t-il ?

La question A présuppose qu'il y a une réalité à laquelle on peut référer par le nom « Dieu » et demande si cette entité peut être dite *exister*. Comme toute question de type A, c'est au moins autant une question sur la notion d'existence que sur son objet.

La question B est une question se rapportant au mot « Dieu » non pas comme à un *nom* (ou désignateur) mais comme à un *concept* ; traditionnellement, le concept en question est quelque chose comme « créateur, omnipotent, omniscient, bienveillant, etc. ». Cette question consiste donc à demander s'il y a dans le monde une réalité qui satisfait à cette description.

La question C utilise le mot « Dieu » comme emprunt d'un nom propre utilisé dans une certaine théorie, typiquement la tradition juive (comme les traditions chrétienne et musulmane ont repris le désignateur avec l'intention de référer à la même entité, on peut généraliser en parlant de la tradition monothéiste). Cette question consiste à se demander si cette « théorie » parlait bien d'une entité réelle ou a simplement inventé une entité fictive.

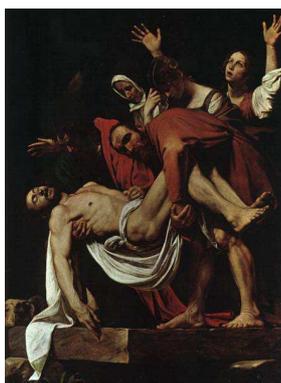
Le premier problème soulevé en introduction reposait sur l'ambiguïté entre A et B : si Dieu n'est pas un genre de réalité dont on peut dire qu'il *existe*, alors il est inutile et égarant de chercher à « prouver » qu'il est un genre de réalité dont on peut dire qu'il *existe*. Certes. Mais cela n'implique pas du tout qu'il soit égarant de chercher à prouver qu'il est une réalité ! Au contraire, j'ai souligné que la question A *présupposait* que le mot « Dieu » réfère à une certaine réalité, il est donc fondamental pour pouvoir poser la question A que la question B soit résolue. Évidemment, on peut lever cette condition en formulant la question A de manière conditionnelle (« S'il y avait dans la réalité un créateur, serait-il un genre de chose dont on peut dire qu'il *existe* ? ») mais cela ne change rien à la dépendance de la question A à l'égard de la question B.

Le fait de répondre négativement à la question A, en disant que Dieu n'a pas à être, ne peut donc en aucun cas être une raison de mettre au placard les arguments en faveur de la réalité du créateur.

Le deuxième problème soulevé en introduction reposait sur l'ambiguïté entre les sens B et C : si l'on pouvait établir par la raison que le Dieu de la tradition monothéiste existe, on pourrait établir que la révélation (au moins juive) est vraie ; croire qu'une telle preuve est possible relève du rationalisme. Mais ce n'est pas de cela que parle l'article de Vatican I : les « preuves de l'existence de Dieu » sont des arguments qui s'intéressent à un prédicat (celui de créateur, ou celui d'« être tel que rien de plus grand ne peut être pensé ») et soutiennent qu'il doit y avoir dans la réalité une chose satisfaisant ce prédicat.

Les arguments naturels en faveur de l'existence d'un créateur omnipotent, bienveillant, etc. ne sont pas la même chose que des arguments en faveur de l'existence de Yahvé dont les Juifs disent qu'ils l'ont vu parler avec Moïse. On peut tout à fait accepter les premiers et penser que les Juifs ont inventé Yahvé de toute pièce (par exemple si on est un théiste du XVIII^e).

Il n'y a donc pas à craindre que la raison naturelle empiète ici sur le terrain de la foi : la foi chrétienne, par exemple, ne consiste pas à penser qu'il y a un créateur, mais à croire que le créateur a tellement aimé le monde qu'il a envoyé son Fils pour notre Salut. Pourquoi un tel propos paraît-il si étrange pour beaucoup d'entre nous ? Peut-être à cause du raisonnement suivant « si je n'étais pas chrétien, personnellement, je ne croirais pas qu'il y a un Dieu ». D'un point de vue causal, c'est possible, mais qu'est-ce que cela veut dire exactement ? Probablement ceci : si je n'étais pas dans la catégorie « chrétien », je serais dans la catégorie « agnostique » voire « athée » parce qu'il n'y a pas de « communauté théiste a-religieuse ». Mais l'absence d'une tel groupe ou d'un tel parti où l'on pourrait prendre sa carte est une contingence historique (et géographique) : au I^{er} siècle, j'aurais très bien pu être stoïcien (donc théiste) et non chrétien ; au XVIII^e, j'aurais très bien pu être un déiste anticlé-



rical ; aujourd'hui aux États-Unis, presque tout le monde pense qu'il y a un Dieu, y compris des personnes qui n'ont aucune religion particulière... Bref, les causes sociologiques sont intéressantes, mais quand il s'agit de chercher la vérité, il vaut mieux s'intéresser aux raisons. Au niveau des raisons, la même difficulté peut se reformuler ainsi : « si je ne croyais pas en Jésus, je ne verrais personnellement aucune bonne raison de penser qu'il y a un créateur ». Mais ce n'est pas parce qu'on ne les voit pas personnellement qu'il n'y en a pas, et l'Église — si on prend l'article de Vatican I dans son sens *obvie* — semble bien enseigner qu'il y en a. Ne pas connaître de bonnes raisons individuellement est une chose ; proclamer que tout

argument est fallacieux et voué à l'échec en est une autre. C'est quand on franchit ce pas qu'on passe au troisième problème de mon introduction, que je vais aborder en conclusion.

Conclusion

Alors que les deux premiers problèmes soulevés par l'article de Vatican I reposent à mon sens sur des contradictions seulement apparentes, le troisième problème en revanche est une incompatibilité *réelle* entre l'article et la thèse selon laquelle les arguments en faveur de l'existence de Dieu sont une série d'échecs patents qu'il convient de reléguer dans les rayons d'histoire de la philosophie.

Or sur ce point, il me semble important de remédier à quelque chose qui ressemble à de la désinformation : aujourd'hui en France, il est aisé d'avoir l'impression que les arguments en faveur de l'existence de Dieu sont *effectivement* relégués dans les rayons d'histoire, que plus personne ne les envisage sérieusement comme arguments, tous les intellectuels, chrétiens ou non, ayant signé le constat de décès (même si tous ne seront sans doute pas d'accord sur l'heure de la mort). Dans une telle situation, il me semble difficile pour un chrétien non spécialiste de croire de toute son intelligence à l'article de Vatican I, ce qui n'est pas très heureux. Mais cette situation peu enviable est strictement régionale, car *il y a* des intellectuels chrétiens, parmi les plus brillants des départements de métaphysique du monde anglo-saxon, qui continuent d'étudier et de défendre ces arguments. On peut donc tout à fait croire à l'article de Vatican I dans son sens *obvie* sans contorsions intellectuelles ni obscurantisme réfractaire aux vérités reconnues par toute la communauté intellectuelle. Mais dans le milieu intellectuel lui-même, quels sont les reproches qui amènent à un tel discrédit des preuves de l'existence de Dieu ? Il me semble qu'elles souffrent de trois préjugés erronés que je voudrais écarter pour finir.

Premièrement le terme de « preuves de l'existence de Dieu » a souvent laissé l'impression que la théologie naturelle recherchait des raisons démonstratives comparables à celles des sciences, qui emporteraient l'adhésion de quiconque l'étudierait soigneusement. Cette position n'est clairement pas celle l'Église, ni des intellectuels qui font aujourd'hui de la théologie naturelle ; ce qui est recherché est plutôt un ensemble convergent de raisons de penser qu'il est probable qu'il y ait un créateur.

Deuxièmement, mesurée à cet objectif démesuré, la théologie naturelle est presque toujours considérée comme un échec évident que seule la mauvaise foi permettrait de continuer à nier. Il n'est pas rare d'entendre que « les preuves de l'existence de Dieu n'ont jamais converti personne ». Ceci est bien évident, et heureusement ! L'Église n'a jamais prétendu que les préambules étaient des démonstrations de la foi ; ce serait du rationalisme. Ce qui est faux en revanche, c'est que les arguments en faveur de l'existence de Dieu n'aient jamais joué aucun rôle de facilitation dans aucune conversion. Le discrédit que rencontrent ces arguments dans nos contrées a pu contribuer à rendre ce genre de chose plus rare qu'ailleurs (ou qu'à d'autres époques), mais ne l'a cependant pas totalement supprimé.

Troisièmement, on reproche souvent à la théologie naturelle d'être inaccessible au profane : les preuves ne peuvent pas être des préambules requis puisqu'elles sont inaccessibles

au croyant moyen. Encore une fois, l'Église ne soutient pas qu'une maîtrise de la théologie naturelle est un préambule indispensable pour recevoir convenablement la foi, ni que le charbonnier incapable de faire de la théologie naturelle a une foi de type inférieur au philosophe. Il y a deux manières de répondre au problème du charbonnier : Plantinga considère que le charbonnier a une autre manière (non inférentielle) de former la croyance *naturelle* qu'il y a un Dieu, et que les arguments de la théologie naturelle ne sont donc que des facilitations facultatives destinées à ceux qui y ont accès¹⁰. Newman quant à lui soutient que le charbonnier a un certain accès aux arguments de la théologie naturelle. Ce qui est facultatif dans ce cas, ce ne sont pas les arguments, mais leur explicitation : « au moins à mon avis, l'on peut avoir de très bonnes raisons sans pouvoir les exprimer en phrases »¹¹.

J.-B. G.

¹⁰ *Warranted Christian Belief*, New York, OUP, 2000, ch.6.

¹¹ Correspondance avec William Froude, cit. in Harper, *Cardinal Newman and William Froude, F. R. S. : A Correspondence*, Baltimore, The Johns Hopkins press, 1933, p.99 ; trad. Olive in *Grammaire de l'assentiment*, Clamecy, DDB, 1975, intro p.35.

Digressions libres autour du triptyque Ratisbonne-Sapienza-Bernardins

Louis Manaranche

L'UNITÉ PROFONDE entre les discours de Ratisbonne, de la Sapienza et du collège des Bernardins n'est pas seulement une unité de forme inaugurative d'une nouvelle modalité d'enseignement pontifical mais elle l'est aussi dans les thèmes abordés. Dire cela est à beaucoup d'égards un lieu commun asséné aussi bien dans les éditoriaux des journalistes qu'aux chaires de nos églises paroissiales. Je n'ai aucunement la prétention, manquant de hauteur de vue, de vouloir remotiver ce *topos*. Le faire nécessiterait une vision générale de ce que les Écritures et la Tradition nous enseignent sur le rapport entre la Foi et la Raison, une connaissance approfondie de la pensée de Joseph Ratzinger-Benoît XVI et enfin, ce qui n'est pas non plus une mince affaire, un aperçu intelligent des courants philosophiques et théologiques avec lesquels le Saint-Père dialogue. Je me permettrai en revanche de puiser des éléments présents dans les trois discours, bien qu'ils soient souvent plus développés dans un ou l'autre en particulier, qui entrent en résonance avec le thème du présent *Sénevé*.

Il semble important de traiter en premier lieu, brièvement mais en tâchant d'être le moins allusif possible, la question centrale de la lecture des Écritures. Le Pape l'aborde sans l'annoncer dans son discours aux Bernardins : « Cette voie était Sa Parole, qui dans les livres des Saintes Écritures, était offerte aux hommes ». Dieu se donne donc à connaître certes non comme un savoir livresque mais bien par l'intermédiaire de livres. Qui dit livres dit des mots, une syntaxe, une grammaire et une langue pleinement humains. Mépriser le livre et l'art du langage, c'est se condamner soi-même à ignorer Dieu. Benoît XVI introduit ainsi ce thème des Écritures en rappelant l'importance de la lettre, qui ne peut être saisie sans fréquentation des lettres : « Le désir de Dieu comprend l'amour des lettres, l'amour de la parole et son exploration dans toutes ses dimensions ». Comprendre les Écritures — avant même de les interpréter — est donc un effort qui passe par une connaissance de toutes les sciences profanes qui nous ouvrent à la pluralité des dimensions du langage. La connaissance de Dieu par les Écritures « qui sont elles-mêmes le Chemin » doit impérativement renoncer à la tentation du mépris des sciences qui de prime abord se présentent comme profanes, car Dieu Lui-même déploie Sa Parole par le truchement d'une langue qui a la beauté d'être humaine et connue par l'exercice de la raison. On peut noter au passage que par l'insistance du Saint-Père sur le fait, rappelé dans l'enceinte du très représentatif Collège des Bernardins qu'au Moyen-Âge, « la bibliothèque faisait, à ce titre, partie intégrante du monastère », il nous met en garde contre l'indéracinable cliché des moines-obscurantistes-et-idiots. La fréquentation des lettres est donc le premier pas à effectuer pour s'engager avec profit sur le Chemin des Écritures.

Il reste un deuxième pas à faire, qui nous permettra de passer de la pluralité des Écritures à l'Écriture car l'aspect divin s'y révélera. Benoît XVI ne craint pas de rappeler devant un public qu'il sait pourtant n'être pas uniquement composé de chrétiens convaincus : « Vue sous un aspect purement historique ou littéraire, la Bible n'est pas seulement un livre mais un recueil de textes littéraires dont la rédaction s'étend sur plus d'un millénaire et dont les différents livres ne sont pas facilement repérables comme constituant un corpus unifié. Au contraire, des tensions visibles existent entre eux ». Il y a donc de prime abord un obstacle *rationnel*. La cohérence globale des livres de la Bible, dont on a vu qu'ils étaient toujours écrits de main d'homme et donc inscrits dans l'histoire d'hommes ne se donne pas à voir aisément. L'unité est déjà difficile à établir par la méthode historique dans les livres de la Bible hébraïque mais elle devient impossible lorsque l'on y adjoint le Nouveau Testament et en particulier les Évangiles qui diffèrent jusque dans les récits des apparitions du Ressuscité. « L'élément historique se présente dans le multiple et l'humain. » Cela ne signifie pas qu'il doive être rejeté comme n'ayant rien à nous dire des Écritures — ce serait la tentation que Blondel nomme, dans *Histoire et Dogme*, « extrinsécisme » — ni qu'il doive être la lecture décisive des livres bibliques, ce qui serait cette fois, toujours dans le vocabulaire blondélien, de l'« historicisme ». Tout en reconnaissant à l'exégèse historique sa beauté propre, le



chrétien ne peut lire l'Écriture comme telle, comme « l'Unique Parole de Dieu », que par l'interprétation, au sein de la communauté « où [la Parole] s'est formée et où elle a vécu ». Cela implique donc de vivre, en Église, « une communion vécue de cette Parole » qui est avant tout un dépouillement de la tentation de saisir la littéralité des textes comme suffisante pour se « laisser guider par le mouvement intérieur de l'ensemble des textes ». Cette communion de l'Écriture qui se répète et se métamorphose de génération en génération est ce qui donne naissance à la Tradition, dont on comprend alors aisément qu'elle n'est pas figée mais apparaît comme un processus dans son essence même. C'est le même Esprit qui vivifie la lettre biblique et qui souffle depuis deux millénaires sur l'Église. Le chrétien doit donc tenir la double exigence d'une indispensable lecture rationnelle et raisonnable des Écritures et d'une lecture spirituelle et inspirée parce que vécue en Église. Cette deuxième lecture n'est possible que si la première a eu lieu et a laissé se déployer et toutes les richesses et toutes les limites de la raison.

Conscients de ce que nous dit le Saint-Père sur le lien indissoluble entre connaissance de Dieu et connaissance humaine jusque dans la lecture de la Bible, on peut apprécier à sa juste valeur la vision de la fonction de l'Université qu'il nous propose. Il en parle non

comme un théoricien mais comme un professeur qui a aimé sa tâche et l'évoque avec une certaine nostalgie à Ratisbonne : « C'est pour moi un moment émouvant que de me retrouver encore une fois à l'université et de pouvoir de nouveau donner une conférence ». Le Pape se souvient de l'institution révolue du *dies academicus*, « au cours duquel des professeurs de toutes les facultés se présentaient aux étudiants de l'ensemble de l'université », qui « rendait possible une expérience d'*Universitas* ». Par ce souvenir apparemment anodin, le pape nous rappelle l'étymologie du terme université, *universitas*, que nous pouvons dans un premier temps traduire très littéralement par « l'ensemble », qui est descriptive — l'Université constitue une institution au sein de laquelle les différentes disciplines coexistent — mais surtout un programme pour l'université, en ce qu'elle doit être non une somme de chercheurs de disciplines diverses mais un corps où chacun apporte sa compétence propre mais qui ne trouve son achèvement que par la collaboration au sein des unités de recherche d'abord, puis dans le dialogue entre les différentes disciplines.



Est-ce à dire que l'historien et le physicien ont naturellement fort à se dire sur leurs recherches respectives ? Le Pape est conscient de ce que les spécialisations empêchent parfois « de communiquer les uns avec les autres » mais l'expérience de vivre en université doit être celle de former un « tout » et que « tous [les universitaires] travaillent avec la même raison dans toutes ses dimensions, en ayant le sentiment d'assumer une commune responsabilité du juste usage de la raison ». L'Université se révèle donc avant tout être un art de vivre ensemble. Le cloisonnement que l'on connaît actuellement peut à certains égards se révéler mortifère. Les U.F.R. se présentent souvent comme totalement hermétiques, avec un fonctionnement très autonome, sans doute en grande partie nécessaire pour en assurer et la bonne gestion et la liberté scientifique, mais au détriment de l'interdisciplinarité dont nos contemporains se gargarisent pourtant. On peut vite ne faire que de l'Histoire — exemple parmi d'autres —, fréquenter des historiens du matin au soir, et développer ce faisant ou un péché d'orgueil en croyant atteindre la quintessence de la maîtrise de la raison parce qu'on est un bon spécialiste des cartulaires en Picardie, ou celui de désespérance, en renonçant à la capacité de connaître l'homme quand les autres disciplines nous semblent irrémédiablement étrangères.

Notre École nous donne assez singulièrement d'expérimenter ce qu'est l'université. Nous savons certes tous que la participation régulière à des cours d'autres disciplines — à part lorsqu'elles sont connexes — est le fait d'une minorité mais il ne semble pas que cela doive disqualifier l'ENS. En effet, il est courant que l'on assiste occasionnellement à une conférence ou une discussion dans un domaine très loin de notre spécialité. Il peut d'ailleurs parfois se révéler préférable d'être un étudiant puis un chercheur compétent en sa matière plutôt

qu'un dilettante polyvalent. C'est néanmoins surtout dans l'informalité de nos rencontres, de nos discussions où l'on est capable d'entendre et d'apprécier — non sans perplexité parfois, avouons-le- les objets d'études de nos camarades que l'École nous donne de vivre une expérience d'*Universitas*. Il semblerait même que l'on doive parler d'une exigence de convivialité, à produire et à accueillir, tant celle-ci introduit les conditions indispensables à une rencontre décomplexée.

Ainsi, ayant expérimenté notre profonde communion dans l'exercice de la raison sous toutes ses facettes, la définition de l'Université donnée par le Saint-Père dans le discours de la Sapienza, deviendra plus effective : « On peut dire, je pense, que la véritable et profonde origine de l'Université se trouve dans la soif de connaissance qui est le propre de l'homme. [...] Il veut la vérité ». Cette quête des savoirs, et ultimement de la vérité, si elle est seulement vécue individuellement, sans l'inscription dans un corps, conduit à une lassitude asséchante. Mes lumières ne suffisent pas, ma discipline ne suffit pas, mais l'investissement collectif en vue du vrai, par des biais extrêmement différents, inscrit mon étude et ma recherche dans une œuvre symphonique où la spécialisation la plus poussée est comme la note de musique d'apparence dérisoire mais indispensable à l'harmonie de l'ensemble. Le chrétien a vu, en clair-obscur, le but de sa quête, Celui qui parachève toute recherche de la vérité, le Christ. Cela ne signifie pas que sa quête doive en devenir moins ardente : Jésus ne mène pas là où on pensait aller. Encore faut-il Le garder en vue, ce qui n'est pas toujours évident. Comme fin immédiate, le mathématicien pas davantage que l'helléniste ne travaille pour Jésus de Nazareth. Cela exige donc une permanente attention, une vigilance dans l'offrande, que de se souvenir que la fin véritable mais médiante de ma recherche, c'est le Christ.

Cette dimension est non seulement à rechercher dans l'étude, mais aussi dans le travail à proprement parler. Il y a là un autre thème que le Saint-Père a voulu aborder dans son triptyque universitaire : « Notre réflexion resterait incomplète si nous ne fixions pas aussi notre regard sur [...] le terme *labora*. » Le pape a rappelé aux Bernardins la spécificité, face à un monde grec distinguant le démiurge de la divinité suprême, la spécificité de la conception judéo-chrétienne d'un Dieu tout-puissant à l'œuvre, qui « se salit les mains ». Ces mains, Il les salit littéralement en la personne du Christ, qui collabore à l'œuvre du Père mais se fait également simple charpentier à l'école de saint Joseph. Dieu « continue d'œuvrer dans et sur l'histoire des hommes. Et par le Christ, Il entre comme Personne dans l'enfantement laborieux de l'Histoire ». Ainsi, pour tout chrétien — et plus largement pour tout homme — modeler le monde qui l'entoure par son travail, changer les conditions de vie de ses semblables, vouloir peser sur le cours de l'histoire, est une participation à l'œuvre de Dieu. Le père Teilhard de Chardin développe abondamment ce thème dans *Le Milieu divin*, particulièrement dans le chapitre intitulé « Divinisation des activités » : « Dans l'action [...] j'adhère à la puissance créatrice de Dieu, je coïncide avec elle, j'en deviens [...] le prolongement vivant. » En effet, « en vertu de l'Incarnation, rien n'est profane ici-bas à qui sait voir. » Mon travail est participation à la Création et mon zèle au labeur, voire mon désir de réussite, s'il est ordonné, me rapproche de Celui par qui tout a été fait. Pour le chrétien tout peut être fait, comme l'écrit Teilhard, *in Christo Jesu*. Il y a toutefois là encore un effort à faire pour convertir ses désirs prométhéens de toute-puissance dans la réussite et de suffisance mortifère par mes œuvres. L'avertissement formulé par Benoît XVI aux Bernardins peut être entendu comme le pendant du souhait du père Teilhard. Celui-ci écrivait : « Oh ! vienne le



temps où les Hommes, éveillés au sens de l'étroite liaison qui associe tous les mouvements de ce Monde dans l'unique travail de l'Incarnation, ne pourront se livrer à aucune de leurs tâches sans l'illuminer de cette vue distincte que leur travail, si élémentaire soit-il, est reçu et utilisé par un Centre divin de l'univers. » Le Saint-Père, lui, prévient : « Là où cette mesure (du travail en Dieu) vient à manquer et là où l'homme lui-même s'élève au rang de créature déiforme, la transformation du monde peut facilement aboutir à sa destruction ». Cette réflexion trouve une multitude d'échos dans l'époque qui est la nôtre. Du spéculateur qui déraisonne au consommateur à outrance qui en méprise la terre dont Il nous a confié la responsabilité, n'y a-t-il pas le même oubli de la mesure divine de nos travaux ? Il n'y a même pas besoin de chercher dans l'actualité : une certaine *hybris* n'est pas toujours absente de la rédaction d'une belle dissertation ou de la résolution d'une équation ardue. Le travail, pour vraiment constituer un diptyque avec la prière comme dans la tradition monastique, implique une discipline permanente et est à cet égard une grande école de sagesse et d'humilité.

Arrivant au terme de ces réflexions qui peuvent nous apparaître davantage comme une promenade que comme un édifice bien bâti, nous comprenons que, tant dans notre état présent d'étudiant, que dans celui, futur, de travailleur manuel ou intellectuel, ou bien encore dans celui, permanent, d'hommes et de femmes en quête de la vérité et n'ayant trouvé de chemin plus assuré que l'Écriture, notre raison est hautement sollicitée pour nourrir notre Foi et que celle-ci perd sa noblesse si elle prétend juguler la première. Laissons toutefois au Saint-Père, par le discours de la Sapienza, le soin de parachever l'unité du propos par le difficile exercice de la conclusion :

« Qu'est-ce que le Pape a à faire ou à dire dans une Université ? Il ne doit certainement pas chercher à imposer aux autres, de manière autoritaire, la foi, qui ne peut être donnée que dans la liberté. Au-delà de son ministère de Pasteur dans l'Église et en raison de la nature intrinsèque de ce ministère pastoral, il est de son devoir de maintenir vive la sensibilité pour la vérité ; d'inviter toujours de nouveau la raison à se mettre à la recherche du vrai, du bien, de Dieu et, sur ce chemin, de la pousser à découvrir les lumières utiles apparues au fil de l'histoire de la foi chrétienne et à percevoir ainsi Jésus Christ comme la lumière qui éclaire l'histoire et aide à trouver le chemin vers l'avenir. »

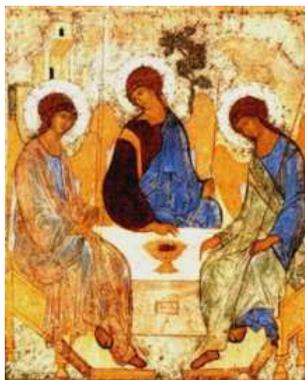
L. M.

La question du *Logos* dans le Prologue de Jean (Jean 1, 1–18)

Louis Delpech

1. Au commencement était le Verbe, la Parole de Dieu, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu.
2. Il était au commencement auprès de Dieu.
3. Par lui, tout s'est fait, et rien de ce qui s'est fait ne s'est fait sans lui.
4. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes ;
5. La lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas arrêtée.
6. Il y eut un homme envoyé par Dieu. Son nom était Jean.
7. Il est venu comme témoin, pour rendre témoignage à la Lumière, afin que tous croient par lui.
8. Cet homme n'était pas la Lumière, mais il était là pour lui rendre témoignage.
9. Le Verbe était la vraie Lumière, qui éclaire tout homme en venant dans le monde.
10. Il était dans le monde, lui par qui le monde s'est fait, mais le monde ne l'a pas reconnu.
11. Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont pas reçu.
12. Mais ceux qui l'ont reçu, ceux qui croient en son nom, il leur a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu.
13. Ils ne sont pas nés de la chair et du sang, ni d'une volonté charnelle, ni d'une volonté d'homme ; ils sont nés de Dieu.
14. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité.
15. Jean-Baptiste lui rend témoignage en proclamant : « Voici celui dont j'ai dit : Lui qui vient derrière moi, il a pris place devant moi, car avant moi il était. »
16. Tous nous avons eu part à sa plénitude, nous avons reçu grâce après grâce :
17. après la Loi communiquée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ.
18. Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui a conduit à le connaître.

[Traduction officielle pour la liturgie]



C'EST UN ÉTONNEMENT TOUJOURS RENOUVELÉ, à la lecture des textes bibliques, de voir combien demeure vivace, en dépit de la distance culturelle parfois immense qui s'interpose entre eux et nous, leur capacité à éclairer des problèmes actuels. L'exemple du prologue de Jean est particulièrement frappant : malgré un arrière-plan culturel qui rend ce texte à peu près inintelligible pour quiconque n'est pas un peu au fait de la culture hellénistique au premier siècle, nous pouvons faire le pari qu'une fois décrypté, ce texte viendra éclairer les rapports entre foi et raison d'une manière toute particulière, et ce grâce à la catégorie de *logos*. En effet, le mot grec de *logos* (que beaucoup de traductions françaises¹ rendent par celui de « Verbe ») offre un éventail de significations très large, très variable selon les contextes d'utilisation, mais qui a pour originalité de tracer un lien entre la « parole » prononcée par quelqu'un et l'idée d'une « raison » à l'œuvre, dans cette parole ou par un autre biais. Quelles sont donc les significations auxquelles renvoie le mot de *logos* dans ce prologue, et en quoi cet ensemble de significations peut-il venir éclairer, pour nous qui semblons décidément assez loin du vocabulaire de l'évangéliste, les rapports entre la foi telle que nous la vivons et la raison telle que nous la comprenons ? Si nous voulons risquer une ébauche de réponse à ces questions très débattues, il nous faudra prendre en considération les deux grands systèmes culturels qui ont entouré la rédaction de l'Évangile de Jean : la culture juive rabbinique, et la culture hellénistique en un sens large. Chacun de ces deux systèmes produit en effet des résonances différentes lorsqu'on essaye de comprendre la signification du mot *logos*. Ce n'est donc qu'après nous être mesurés à ces deux univers que nous pourrions nous interroger sur la signification du prologue johannique pour des chrétiens d'aujourd'hui.

Le judaïsme rabbinique (c'est-à-dire un judaïsme spécifiquement hébraïque, par opposition au judaïsme hellénistique de Philon d'Alexandrie qui est fortement influencé par la pensée grecque) constitue le premier terreau sur lequel se développe l'Évangile de Jean. Beaucoup d'éléments semblent en effet montrer que le rédacteur de cet Évangile avait une très bonne connaissance de la Thora, ainsi que des sentences et commentaires rabbiniques traditionnels. Si l'on applique ce premier cadre de pensée au Prologue, il faut donc comprendre le *Logos* de Jean à partir de la conception juive de la parole de Dieu, transmise à Israël et conservée dans les Écritures. Dans cette perspective, il conviendrait de traduire *logos* par « parole de Dieu », en gardant à l'esprit les différentes significations que cette expression véhicule dans l'Ancien Testament : parole créatrice, parole d'élection du peuple juif en vue de l'Alliance, et enfin parole législatrice consignée dans la Thora.

Plusieurs éléments suggèrent une telle lecture. Avant toute chose, il faut souligner que, pour les Hébreux, toute parole, une fois prononcée, acquiert une sorte d'existence autonome : la bénédiction continue d'agir une fois prononcée, de même que la malédiction. On trouve dans l'Ancien Testament certains passages jouant sur cette idée (par exemple Is 55 10–11

¹La Traduction Œcuménique de la Bible et la Bible de Jérusalem traduisent *logos* par « Verbe ». La Traduction Segond ainsi que la « Nouvelle traduction de la Bible » (Bayard) traduisent en revanche *logos* par « Parole ». La traduction liturgique retient une solution intermédiaire, traduisant la première occurrence du terme par « Verbe, Parole de Dieu » et les suivantes par « Verbe ».

ou Sg **18** 15–16). Se trouve ainsi éclairée l'affirmation du Prologue (v. 1) selon laquelle la parole de Dieu *fut*, c'est-à-dire exista d'une existence autonome, et ne fut pas purement et simplement *dite*. Cette parole existait « au commencement » (et Jean, reprenant les premiers mots de la Genèse, semble désigner explicitement le *logos* comme parole créatrice de Dieu), c'est-à-dire avant la création : même si elle n'a été proférée par Dieu qu'au moment de la création, elle existait auparavant en tant qu'hypostase distincte de Dieu, bien que située auprès de lui (v. 2). On pense alors à certaines sentences rabbiniques² ainsi qu'au Ps. 119, 89 : « À jamais, Yahvé, ta parole, immuable dans les cieux. »³ La création par la parole (v. 3) est bien sûr attestée à maintes reprises dans l'Écriture : par exemple, le Ps **33** 6 (« Par sa Parole les cieux ont été faits »). L'assimilation de la parole de Dieu à la vie et la lumière (v. 4 puis 9) se rencontre également de façon fréquente dans des sentences rabbiniques. Mais on pense surtout au Ps **118** 105 : « Une lampe sur mes pas, ta parole, une lumière sur ma route ». L'idée que la lumière de la parole brille sans obstacles sur l'univers entier (v. 5 et 9) est tout à fait conforme à la tradition juive, même si on ne peut pas l'étayer par des citations précises de l'Ancien Testament. Le Ps **19** 5 dit par exemple à propos de la gloire de Dieu :



« mais pour toute la terre en ressortent les lignes, et les mots jusqu'aux limites du monde ». Toutefois, cette diffusion universelle de la parole de Dieu n'empêche pas que le monde la refuse (v. 10) : ceci est un lieu commun de l'Écriture (cf. Jr **10** 25 : « Déverse ta fureur sur les nations qui ne te connaissent pas et sur les races qui n'invoquent pas ton nom »). Plus encore, l'ignorance que le peuple élu lui-même cultive envers son Dieu, régulièrement dénoncée par les prophètes (par exemple, Is. 1, 3 : « Le bœuf reconnaît son bouvier et l'âne la crèche de son maître ; Israël ne me connaît pas, mon peuple ne comprend rien »), peut venir expliquer de manière satisfaisante le verset 11 : la parole de Dieu, venue en Israël par l'intermédiaire de Moïse et des prophètes, a été rejetée par les siens, c'est-à-dire par les juifs eux-mêmes. Toutefois, il est toujours resté une poignée de justes, qui méritent d'être appelés enfants de Dieu (v. 12). De nombreux passages de l'Ancien Testament donnent en effet aux juifs le « pouvoir » de se nommer enfants de Dieu (ainsi Dt **14** 1 « Vous êtes les fils du Seigneur, votre Dieu »). Le commentaire johannique de l'appellation « enfants de Dieu » (v. 13) n'est pas sans rappeler le Ps **2** 7 : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ».

²Ainsi, dans le Talmud babylonien, Pesahim 54a Bar. : « Sept choses ont été créées avant la création du monde : la Thora, la Repentance, le Paradis, la Géhenne, le Trône de la Gloire, le Sanctuaire et le Nom du Messie. »

³Nous n'indiquons que le premier numéro des psaumes cités, nous référant à la numérotation de la Bible de Jérusalem.

Nous pouvons donc bien voir, à ce premier stade de notre étude, que nombre d'expressions employées par Jean dans les treize premiers versets du Prologue convergent vers l'identification du *logos* avec la parole de Dieu, à la fois créatrice et adressée au peuple juif. Le Prologue s'organise alors fort logiquement en une série d'énoncés retraçant l'histoire du salut depuis l'origine (v. 1 à 13) jusqu'à l'incarnation (v. 14). Mais le verset 14 — véritable point culminant du Prologue — nous entraîne en revanche très loin de la sphère mentale juive. Que voudrait donc dire pour un juif « *et la Parole s'est faite chair* » ? Pour nous chrétiens, le Christ n'est la Parole de Dieu qu'en ce sens très particulier qu'il n'est pas seulement son rapporteur mais aussi sa réalisation plénière en acte. Il nous faut donc convenir que l'idée d'une incarnation de la parole de Dieu proprement dite, si par « parole » nous n'entendons rien de plus que ce qu'en dit l'Ancien Testament, n'est pas sans soulever des difficultés. De même, au verset 1, l'affirmation selon laquelle « le *logos* était Dieu » reste mystérieuse si nous conservons l'idée juive de la Parole de Dieu : Dieu n'est pas réductible à sa parole. Notre première hypothèse de lecture, qui consiste à replacer le Prologue dans son terreau scripturaire en identifiant le *logos* à la parole de Dieu, serait satisfaisante si certaines expressions n'opéraient pas un dépassement de cette notion, venant en quelque sorte brouiller l'univocité du système de références judaïques.

Il faut donc à présent que nous enlevions nos lunettes de rabbins pour lire le Prologue de Jean à l'aide d'une autre paire : celle de la culture hellénistique. Au premier siècle, cette seconde sphère culturelle est en fait composée de toute une constellation de doctrines spéculatives très différentes (l'hermétisme, le gnosticisme et le judaïsme hellénistique), mais qui partagent une même vulgate philosophique — un mélange un peu hybride de platonisme et de stoïcisme, tel qu'on peut le trouver dans de nombreux traités écrits à partir de Posidonius de Rhodes et jusqu'au premier siècle après Jésus-Christ. Pourquoi prendre en compte cet ensemble hétéroclite de textes aux raisonnements souvent mal dégrossis lorsque nous lisons l'Évangile de Jean ? Tout simplement parce que les premiers lecteurs de cet Évangile, ceux à qui il était destiné, étaient pénétrés jusqu'à la moelle d'une telle littérature, et que le réseau de significations couvert par le terme *logos* était largement commandé par cette culture. Nous nous attarderons ici sur l'hermétisme et le judaïsme hellénistique, qui seuls mènent une véritable réflexion sur le concept de *logos*.

Dodd montre bien, dans *L'Interprétation du quatrième évangile* (p. 48–76), les affinités de vocabulaire et de pensée qui existent entre Jean et certains auteurs hermétiques. Prenons comme exemple le premier libellus du *Corpus Hermeticum*⁴ : le *Poimandrès*. Ici, le narrateur, qui n'est pas Hermès, raconte une série de visions qui lui ont été communiquées par le Dieu Poimandrès afin d'apporter aux hommes le salut. Voici le résumé d'une de ces visions :

Il [= le narrateur] a une vision de lumière sans limites, éclatante et joyeuse, suivie peu après par celle, tout opposée, d'un océan de ténèbres, tumultueux et

⁴Le *Corpus Hermeticum* est un recueil de textes religieux, le plus souvent rédigés sous forme de dialogue entre Hermès Trismégiste (un sage de l'Égypte ancienne) et ses fils, probablement publiés en Égypte au IIe ou IIIe siècles. Ils sont un témoin important du syncrétisme qui s'est produit dès le Ier siècle entre la pensée grecque et d'autres formes de pensée venues du Moyen-Orient.

grondant. Puis une parole sainte jaillit de la lumière (*ek phôtos tis logos hagios*), tombe sur l'océan de ténèbres, et aussitôt un feu pur, accompagné d'air, s'élève des ténèbres et reste suspendu au-dessus d'elles, laissant un mélange de terre et d'eau qu'agite le *pneumatikos logos* (I, 5). Poimandrès explique alors que la lumière, c'est lui-même, Intellect ou Dieu, et que le *phôteinos logos* [la parole lumineuse] est le Fils de Dieu. Le voyant [...] voit que la lumière n'est pas simple, mais qu'elle se compose d'innombrables *dynameis*, constituant un monde sans limites. Ce monde, explique Poimandrès, est la forme archétype (*to archetypon eidos*).⁵

La suite de cette vision raconte comment le monde matériel a été créé : les sept planètes sont d'abord créées par un second démiurge né de Poimandrès — le *Noûs Dèmiourgos*. Puis le Verbe de Dieu (le *Logos*) quitte la matière qu'il agitait et regagne d'un bond les hauteurs pour s'unir au *Noûs Dèmiourgos*. Ensemble, ils impriment un mouvement de rotation aux planètes, et cette rotation provoque l'apparition de la vie grâce aux éléments. Malgré certaines similitudes de vocabulaire (par exemple l'identification du divin à la lumière, que l'on retrouve dans le Prologue, ou l'idée de fils de Dieu), ce texte ne semble pas avoir été influencé par des sources chrétiennes. Pour nous, son intérêt réside dans l'utilisation qu'il fait du mot *logos* : jouant sur l'ambiguïté du terme grec, l'auteur de ce texte l'emploie d'abord pour désigner la « parole » sainte originellement jaillie de la lumière et créatrice de la matière ; ensuite pour désigner le Fils de Dieu doublement assimilé à la « raison » divine (il procède en effet de l'Intellect originel ou Dieu, puis il s'unit au *Noûs Dèmiourgos*⁶), *Logos* qui organise le chaos indifférencié en éléments distincts ; enfin pour désigner la faculté qui permet à l'homme de recouvrer l'immortalité, perdue lors de sa chute, en s'élevant jusqu'à la connaissance de Dieu⁷. Nous avons donc ici une triple articulation du concept de *logos*, qui n'est pas sans rappeler l'usage stoïcien de ce terme : pour les stoïciens, le monde est le résultat de l'action du principe actif (*logos*) sur le principe passif (*hylè*), qui lui donne forme et signification. C'est ce qui explique que nous connaissions le monde, car il y aussi du *logos* en nous. Mais tandis que les stoïciens refusaient l'idée d'un principe transcendant (le *logos*, seul principe rationnel, est immanent), l'auteur du *Poimandrès* assimile le *logos* à une divinité transcendante.

Le discours de Philon d'Alexandrie est légèrement différent, dans la mesure où il se situe au confluent du judaïsme, du platonisme et du stoïcisme. Le concept de *logos* est donc marqué par ces trois influences : nous en résumerons les traits principaux en suivant l'analyse que Dodd fait du *De Opificio mundi* (pp. 93–99). C'est d'abord à travers le prisme de la littérature sapientiale que Philon conçoit le *logos*. Or, la Sagesse n'est identifiable ni à Dieu (hermétiques) ni au monde (stoïciens) : créée par Dieu avant le monde⁸, elle est l'expression de la pensée omnisciente de Dieu qui a présidé à la création⁹. Infusée dans les âmes saintes, elle en fait des amies de Dieu¹⁰. On retrouve ici ce que nous avons dit du *logos* stoïcien,

⁵C.H. Dodd, *L'Interprétation du quatrième évangile*, Éditions du Cerfs, 1975, p. 49. Toute la matière des deux premières parties de notre article est empruntée, pour ne pas dire plus, à cet ouvrage.

⁶Cf. I, 10 : « Aussitôt le *Logos* de Dieu [...] s'unit au *Noûs* démiurge. Il était en effet de même substance. »

⁷Cf. I, 6 : « Apprends donc que ce qui en toi voit et entend, c'est le *logos* du Seigneur ».

⁸Pr 8 22–23 : « Yahvé m'a créée, prémices de son œuvre, avant ses œuvres les plus anciennes. Dès l'éternité, je fus établie, dès le principe, avant l'origine de la terre. »

⁹Sg 7 26 : la Sagesse est « reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu ».

¹⁰Sg 7 27 : « passant en des âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu et des prophètes ».



mais relié au Dieu Unique, celui de la Bible. De même qu'il y a chez l'homme un *logos endiathetos* qui constitue la pensée rationnelle dans l'esprit et un *logos prophorikos* qui est la pensée s'exprimant en paroles, on peut donc concevoir le *logos* divin comme l'expression de sa pensée, de la Sagesse éternelle. Ce *logos*, en tant que parole créatrice, est donc projeté dans la matière informe pour en faire surgir un univers rationnel. C'est alors qu'intervient le prisme platonicien. Philon, dans le droit fil du platonisme, distingue en effet deux mondes : le monde intelligible et le monde sensible, le premier ayant servi de modèle pour la création du second. Le *logos* est ce qui a fait le lien entre les deux mondes : il est l'image (*eikon*) de Dieu, son sceau (*sphragis*) imprimé sur la création sensible. Il est également le médiateur du gouvernement divin dans le monde sensible : il est « le capitaine et timonier de l'univers » (*De Cherubim* 36). On peut donc dire avec Dodd que « par *Logos*, Philon désigne le monde des idées, conçu non comme une réalité autonome, mais comme l'expression de l'esprit du Dieu Unique. Et c'est ce monde qui sert de médiation entre Dieu et notre univers » (p. 95). Mais le *logos* joue aussi le rôle de médiateur entre Dieu et les hommes, puisque c'est à travers la connaissance du *logos* que les hommes doivent tendre vers celle de Dieu : ils doivent « s'efforcer de voir l'Existant-par-soi, ou, s'ils en sont incapables, de voir du moins son image : le très saint *Logos* » (*De Confusione linguarum*, 97).

Au terme de ce trop rapide parcours, nous pouvons entendre, derrière le mot *logos*, les multiples résonances qu'il était susceptible d'éveiller chez des lecteurs cultivés du premier siècle. Ces échos confèrent toute son épaisseur historique au Prologue de Jean : texte solennel et mystique, il entretient un rapport étroit avec cette nébuleuse de doctrines obscures qui lui étaient contemporaines. Il nous reste maintenant, pour conclure, à franchir le pas qui nous conduirait de cette compréhension historique du Prologue — tour à tour replacé dans la perspective de son passé (le canon hébraïque) et de son présent (l'hermétisme et le judaïsme hellénistique) — à une compréhension renouvelée qui éclairerait notre présent de chrétiens. Je ne prétends pas ici faire œuvre d'exégète, mais je voudrais seulement, en mon nom propre, indiquer quelles pistes m'ont semblées ouvertes par ce texte dans la compréhension actuelle des rapports entre foi et raison.

La première piste peut être qualifiée de *methodologique* : le rédacteur du Prologue utilise un vocabulaire familier à ses contemporains, mais nous allons voir qu'il lui fait subir, peu à peu, une conversion. En effet, nous avons souligné les difficultés qu'il y avait à comprendre le mot *logos* à partir des seuls présupposés de l'Ancien Testament. Elles sont encore plus

éclatantes si on comprend le Prologue à partir des seuls écrits religieux hellénistiques : à supposer que le *Logos* soit la Sagesse d'un Dieu identifié à celui des juifs, son incarnation en une personne humaine est impensable. Une fois encore, c'est le verset 14 qui fait chanceler toutes les précompréhensions possibles du terme *Logos* et qui prend tout lecteur, juif ou païen, au dépourvu. Il me semble ainsi qu'il est vain de chercher une signification univoque au terme de *logos* pour l'ensemble du Prologue : il paraît plus efficace de saisir la stratégie du texte, qui transforme peu à peu le sens du mot pour aboutir à son identification pure et simple à la personne de Jésus. Partant d'un mot familier à ses contemporains, et même d'un mot conceptuellement surdéterminé (quoique différemment selon la culture de référence), l'évangéliste le ramène à la personne historique et humaine de Jésus, annoncé par Jean-Baptiste et vu par ses disciples. On voit alors en quoi le Prologue peut nous aider aujourd'hui à affronter les rapports entre foi et raison : il nous montre qu'il ne faut pas craindre d'adopter le vocabulaire et les catégories mentales de nos contemporains, et d'exprimer sans cesse à nouveaux frais la foi qui nous fait vivre, par un travail de conversion de ces catégories. La méthode de l'évangéliste, qui n'a pas craint d'utiliser le terme de *logos* pour introduire ses lecteurs à la connaissance du Christ, peut ici nous servir de modèle.

La seconde piste porterait sur le rôle de notre raison dans la compréhension que nous pouvons avoir de Dieu — en ce sens, ce serait une piste *théorique*. On peut en effet comprendre le dernier verset du Prologue comme une invitation à renoncer à la spéculation sur Dieu et à conformer notre discours de chrétiens à la seule parole du Christ. « Dieu, personne ne l'a jamais vu. Le Fils unique ... c'est lui qui conduit à le connaître » : n'est-ce pas là une manière de congédier toutes les théories antérieures sur le *Logos* et d'affirmer qu'aucun discours sur Dieu ne peut se prévaloir d'autre chose que du Christ ? Si nous nous rappelons alors que dans tout le reste de cet évangile, le terme de *logos* est utilisé pour désigner la parole de Jésus (au pluriel, « les paroles », synonyme alors de *rhèmata*, mais aussi au singulier, « ma parole »), nous semblons invités à faire de notre raison l'instrument de compréhension de cette parole du Christ. Le statut de la raison dans l'expérience de foi serait ainsi herméneutique et non spéculatif : si le *logos* est à la fois le Christ et sa parole, il s'agit d'utiliser nos capacités intellectuelles et notre esprit critique pour actualiser fidèlement cette parole et la faire vivre en nous (ce qui rejoint notre première piste), et non pour emprisonner Dieu dans des raisonnements déconnectés de cette parole, raisonnements qui seraient alors humains, trop humains.

L. D.

L'Acte de croire

Anne Duguet

« SEIGNEUR, MONTRE-NOUS LE PÈRE et cela nous suffit »¹ : étranges paroles, qui résonnent étrangement à nos oreilles et nous mettent mal à l'aise. Un mot se détache dans cette phrase par son incongruité : « le Père ». Un père, en effet, ne donne pas la vie impersonnellement, mais la façonne, lui donne forme, et trouve sa justification d'être père dans son fils et dans l'amour qu'il lui porte. Aussi ne peut-il « suffire » à Philippe qu'on lui montre Dieu père des hommes, et la demande est maladroite face à un mystère vivant jamais assez pénétré. Plus précisément, voir le Père est la manière très unique de l'acte de foi chrétien, une voie nouvelle pour connaître Dieu. C'est accéder, non plus seulement comme créature, mais comme fils, à la plénitude sans cesse grandissante de l'être divin.

Que cela signifie-t-il ? Comment peut-on avoir foi en Dieu, que « nul n'a jamais vu » ? Qu'est-ce, en fin de compte, que croire ? S'agit-il d'un acte irrationnel, c'est-à-dire aveugle à toute connaissance ? Le croyant clame-t-il sa foi envers et contre tout ce qu'il peut savoir à l'aide de sa raison ? Serait-il absolument déchiré, entre nature et grâce, par l'enjeu du surnaturel ?

Il faut que nous parvenions à comprendre comment l'acte de foi est, au contraire, geste fondateur parce qu'unifiant entièrement la personne. L'acte de foi n'est pas, en effet, à séparer systématiquement de la connaissance qu'on peut avoir de Dieu. Plus exactement : l'homme vaut par ses choix, qui sont motivés par sa capacité à raisonner, mais aussi — et davantage sans doute — par les secrets désirs qui habitent son cœur, par son histoire personnelle, celle de son peuple, par ses caractères physiques et psychiques. Par conséquent, un homme est une liberté incarnée : la liberté, toujours infiniment plus grande, à laquelle il est appelé n'est autre chose que l'unification, sans cesse à parfaire, de sa personne. L'acte de croire ne saurait être réduit à une attitude fidéiste : il a une rationalité, il est source de connaissance du monde, de soi et de Dieu, et cette connaissance est rationnelle. Croire, donc, c'est être libéré ; la formule, aussi provocatrice qu'elle puisse sembler à certains, ne vise qu'à faire comprendre ceci : que la connaissance est processus vital, qu'elle est engagement de toute ma personne. Et si est parfois développée une foi en la raison, il est possible d'affirmer aussi une raison de la foi.

Ainsi, il n'appartient pas à l'homme de dévisager Dieu : « j'écarterai ma main et tu verras mon dos, dit le Seigneur à Moïse, mais ma face, on ne peut pas la voir »². Car « on » ne saurait avoir une connaissance neutre de Dieu : en somme on peut dire qu'il n'est pas possible à l'homme d'observer Dieu, Dieu n'est pas pour l'homme objet d'expérimentation

¹Jn 14 8.

²Ex 33 23

scientifique ; en revanche « tu » peux voir le « dos » de Dieu : tu peux te heurter du regard à cet écran mystérieux qui dissimule la vérité du monde.

Car si certains déambulent dans le monde comme dans un espace simple et évident, ou comme s'ils étaient en dehors de ce monde qu'ils appréhendent comme un objet d'observation, d'autres en ont une approche différente ; et leur connaissance est plus juste, car elle est plus complète : elle dit mieux, et elle dit plus sur ce que nous vivons. L'expérimentation n'est pas, en effet, le seul mode de connaissance. Il est des lieux d'expérience où se déchirent le voile qui m'isolait, moi sujet, des objets que je saisissais toujours seulement de l'extérieur. Et je découvre alors que connaître n'est pas seulement répertorier, mais goûter. Il y a des lieux de plaisir, de mort, d'amour, où se révèle une nouvelle forme de connaissance. Il ne s'agit plus alors de saisir la chose et de la manipuler : mais de contempler et se laisser contempler,



dans un mouvement double, dans une relation qui n'est plus de sujet à objet, mais de chose à chose, de conscience à conscience, de personne à personne. Il s'agit d'appivoiser le monde et se laisser appivoiser par lui. Cette autre forme de relation au monde, de connaissance, est perception de ce qui jamais ne se dévoile — plus exactement, le non voilé se manifeste voilé, et cette manifestation est déjà manière de dévoilement ; mais jamais l'être ne paraît nu. C'est une connaissance qui pénètre le mystère du monde en tant que mystère, plutôt que de le nier. Le sujet qui cherche à connaître doit se montrer humble et prudent : tel est Moïse, le serviteur prudent de Yhwh, qui parle à Dieu dans un intime cœur à cœur : « l'Éternel parlait avec Moïse face à face, comme un homme parle à son ami »³. Pourtant, Moïse n'a pas vu la Face de Dieu. Connaître Dieu nécessite que l'on soit absolument impliqué par et dans cette connaissance : il n'y a aucun accès à Dieu pour une raison qui se voudrait neutre, pour un « on » impersonnel, tout simplement parce qu'on n'existe pas.

Ne pas croire, c'est donc parfois refuser de s'engager de telle manière, c'est préférer une autre forme de connaissance du monde - et cela, aussi étrange qu'il pourra paraître, peut se justifier dans un cas, lorsque nous sommes confrontés à la souffrance de l'innocent : il faudrait y revenir ; mais cela peut signifier aussi vivre du bout des doigts, du bout des lèvres, c'est-à-dire ne pas avoir encore pleinement accédé à la volonté de connaître le monde en ce qu'il a de vivant.

³Ex 33 11

Croire au contraire, c'est refuser que ralentisse le mouvement de vie, c'est refuser l'enlèvement dans une mortelle immobilité de son être : c'est refuser la chair, c'est-à-dire précisément cette paresse de l'esprit, cette lourdeur des objets, cette pétrification de ma personne vivante en sujet analysant le monde et le décomposant. Croire, c'est vouloir vivre de l'esprit, c'est-à-dire dans une unification toujours plus parfaite de ce que je suis, corps et âme, dans une relation toujours plus parfaite avec le reste du monde, dans une pénétration toujours plus profonde du mystère du monde. Croire, c'est vouloir connaître le plaisir qu'est la vie ; c'est vouloir être, et ne pas être par son avoir ; c'est vouloir vivre la plénitude de l'instant, instant qui toujours inaugure, plénitude qui toujours intensifie.

Mais comment nous, esprits modernes, pourrions nous accepter une telle idée, et envisager qu'il y ait une science (au sens de connaissance rationnelle) du champ nouménal ? La réalité en soi nous apparaît désormais comme ce qui demeure inconnu — davantage même : elle n'intervient en rien dans la connaissance que nous pouvons avoir des phénomènes, car « l'entendement est lui-même la source des lois de la nature, et par conséquent de l'unité formelle de la nature »⁴. Dans le domaine de la connaissance, la réalité en soi ne doit donc pas même être pour nous objet d'intérêt. Pourtant, s'il nous faut renoncer à certaines prérogatives du savoir, cela n'ôte pas sa légitimité à la question du sens et de la signification. En effet, ce n'est pas tant de cette séparation entre phénomène et noumène, voire de la disparition du noumène du champ du savoir scientifique, que provient le mal-être où se trouve l'esprit moderne, que du paradoxe où nous nous trouvons de devoir constater, dans un même mouvement, l'irréductibilité de cette séparation et « pourtant et pour la même raison »⁵ l'impossibilité de ne pas la surmonter. Autrement dit, si Kant a montré qu'il y a des significations qui ne se soumettent pas aux catégories de l'entendement, demeure cependant une tension de ces connaissances vers l'être qui manque : « comme si la signification du sens — l'intelligibilité — tenait à la manifestation de l'être, était ontologie, ne serait-ce qu'en guise d'intentionnalité : d'une volonté ou d'une nostalgie de l'être »⁶. Face à cette tension ontologique irréductible, il faut que nous recourions à d'autres modalités de la connaissance que celles de réel et d'illusoire, et il nous semble intéressant de considérer l'incarnation comme ce qui nous rappelle jusqu'où l'homme peut connaître, qui est plus que le simple champ phénoménal. En effet, incarnation signifie davantage que la préférence d'une compréhension des contenus concrets de la conscience à une réflexion sur ce qu'est l'être et sa structure formelle ; incarnation, cela signifie qu'atteindre le monde comme un tout où se donne l'être n'est pas la tâche première du philosophe, mais qu'il lui faut au contraire essayer de comprendre comment son expérience déchire la totalité et comment, malgré tout, rendre compte de ce déchirement : par quelle parole, quel logos ?

L'incarnation a une dimension existentielle, expérimentale, qui nous permet peut-être d'en comprendre davantage la portée ontologique. Car toujours, quelque soit la misère où il est plongé, demeure en l'homme « l'instinct de survie », le sursaut salvateur, la résistance

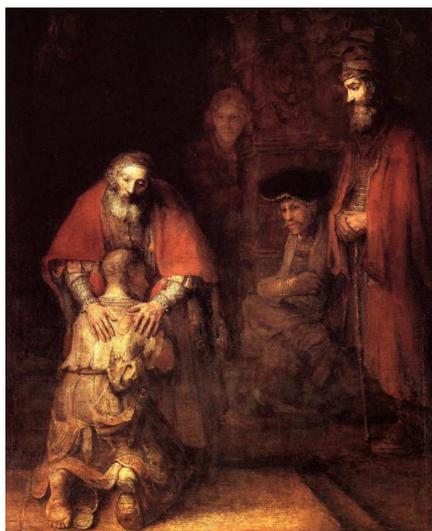
⁴*Critique de la raison pure*, 1^{re} édition, « analytique transcendentale », chap. II, Paris, PUF, 1944, p. 143.

⁵Selon la belle définition que donne Blanchot du prophète : celui qui dit le « laken », c'est-à-dire celui dont l'essence même est de manifester le paradoxe.

⁶Levinas, « Transcendance et Mal » in *Job et l'excès du mal*, Ph. Nemo, Albin Michel, p. 146.

forcené qui le fait s'accrocher à la vie, coûte que coûte. L'homme est farouchement et déraisonnablement accroché à la vie, à sa propre vie mais aussi — et autant — à la force vitale qui traverse toute la création, la faisant, sans cesse, se reproduire et se régénérer (l'élan vital de Bergson si on veut). On arrive ainsi à cette conclusion paradoxale : c'est parce qu'il fait l'expérience de la paternité que l'homme parvient à comprendre qu'il est essentiellement fils, c'est-à-dire qu'il dépend d'une réalité qui le fonde dans l'existence. Si nous voulions faire un raccourci nous pourrions dire que c'est grâce aux enfants que le philosophe découvre son incapacité à vivre des phénomènes.

Il y a donc des expériences de vie qui révèlent la légitimité d'une connaissance du divin, et sa possibilité, pourvu qu'on comprenne par « connaître Dieu » s'appliquer à trouver ce qui donne son poids et sa valeur à l'existence, ce qui est la vie ; il y a des lieux où nous apprenons que la vie n'est pas un songe, si pénible qu'il puisse nous sembler.



Mais l'acte de foi chrétien va plus loin que reconnaître Dieu comme objet de connaissance pour l'homme. Le chrétien croit en un Dieu père : cela manifeste une nouvelle forme de relation à Dieu, une relation filiale. Dieu père, cela signifie que Dieu se révèle très aimant et souffrant de notre souffrance ; cela signifie aussi que l'homme partage quelque chose de la nature divine. Cette croyance n'est pas un mythe : Dieu père a été manifesté par son fils, qui s'est incarné dans l'histoire au sein de ce peuple juif, qui avait déjà connaissance de Dieu au côté de qui il cheminait. La connaissance chrétienne de Dieu nécessite alors le développement d'une nouvelle science : l'interprétation des textes qui rapportent ces événements et les présentent comme révélant l'alpha et l'oméga de l'histoire des hommes et de chaque homme ; lisons le texte de Benoît XVI, dans lequel il explique comment cette interprétation se fait au sein d'une communauté et est le fruit d'un travail de communion : « il existe des dimensions du sens de la Parole et des paroles qui se découvrent uniquement dans la communion vécue de cette Parole qui crée l'histoire ».

Avec le Christ, plus rien de caché qui ne soit dévoilé, plus de secret pour l'homme, plus de place pour aucune superstition ; « portes, levez vos frontons ; levez-les, portes éternelles »⁷ : il entre le roi de gloire en qui « habite corporellement la plénitude de la divinité »⁸. Nul n'a jamais vu Dieu ; mais « le Fils Unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître »⁹ ; et ce qu'il nous a fait connaître, c'est la vie même dont lui, Fils unique du Père, vit au sein de la trinité.

Le Christ est la figure qui non seulement tient ensemble, mais de plus uni parfaitement les paradoxes les plus grands : Dieu se fait connaître universellement — mais dans un homme singulier ; les hommes accèdent à leur propre vérité — mais en reconnaissant qu'un autre la détient. C'est une double démarche d'humilité qui est donc demandée à l'homme : il lui faut se résigner à ce que ni la seule science, ni ses seules forces ne le manifeste pleinement à lui-même. Cet acte d'humilité et aussi acte d'espérance, puisqu'il ne s'agit pas pour le chrétien d'affirmer de façon tonitruante une vérité qui lui serait toute extérieure : mais bien d'espérer en celui qui donne tout son poids à l'homme, toute sa valeur, sans jamais l'écraser ; cet acte d'espérance est aussi acte de charité, puisqu'il s'agit de comprendre Dieu comme être relation bienveillante, être amour ; cet acte d'humilité, d'espérance et de charité est l'acte de foi du chrétien. Et dans la figure divine du juste souffrant, qu'il puisse dire : « Ecce homo ».

A. D.

⁷Psaume 23.

⁸Col 2 9.

⁹Jn 1 18.

La Folie de la Croix : une limite à la raison humaine ?

Épître de saint Paul aux corinthiens, chapitres 1 à 4

Emmanuelle Devaux

S'ADRESSANT À L'ÉGLISE DE CORINTHE récemment convertie, Paul leur donne à contempler le caractère mystérieux de la Foi qu'ils ont embrassée, en mettant en pleine lumière l'opposition entre la sagesse « selon les hommes », et la Sagesse de Dieu. La Croix, dit-il nettement, « frappe de folie la sagesse du monde », et aucun raisonnement ne peut réduire ce mystère fondamental de la foi chrétienne : Dieu sacrifié de la façon la plus ignoble par amour pour les hommes.

Le début de la première lettre aux Corinthiens est ainsi structuré par la distinction entre la « sagesse du langage », la « sagesse des sages », ou encore « l'intelligence des intelligents », d'une part, et la « sagesse de Dieu », assimilé à une folie, et la « puissance de Dieu », qui s'exprime par une faiblesse paradoxale, d'autre part. Le texte oscille sans cesse : ce qui est fou devient ce qui est sage, ce qui est sage de la folie, et ce qui est faible est ce qui est fort. Il semble ainsi que la Révélation, qui culmine avec le mystère de la Croix, bouleverse les catégories et les repères, rendant vaines les facultés humaines de la sagesse et de la raison.

Ce bouleversement a été concrètement vécu par Paul dans son cheminement. Pharisien éduqué, intelligent, grand connaisseur des Écritures et habité d'un zèle ardent pour Dieu, il a consacré très logiquement toute son énergie à l'éradication de ce qui lui apparaissait comme une dangereuse erreur, portant atteinte à la Foi juive et au saint respect du Nom de Dieu, le fait de reconnaître en Jésus, mort sur la Croix, le Fils de Dieu, Dieu Lui-même. Ce n'est que lorsque Jésus s'est révélé à lui sur le chemin de Damas que Saul a pu le reconnaître. Ainsi, c'était les « Nazaréens », qu'il méprisait, qui détenait la vérité ! S'accomplissait donc ce que Jésus avait annoncé en « tressaillant de joie » : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents, et de l'avoir révélé aux tout-petits... Nul ne sait qui est le Fils sinon le Père, ni qui est le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler » (Luc 10 21–22).

La volonté de s'élever vers Dieu et de le découvrir par ses seules facultés apparaît ainsi comme une prétention vaine et illusoire, contre laquelle Dieu lui-même s'élève et qu'il cherche à « confondre » : « ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les forts » (1 Cor 1 27). Or, c'est surtout la Croix qui plonge dans la confusion ceux qui recherchent un dieu accessible à la raison et à la logique. Le sacrifice d'amour d'un Dieu pour Sa créature est « scandale pour les Juifs et folie pour les païens ». Bien plus, annoncer l'évangile en cherchant à réduire ce grand mystère pour rendre le message chrétien plus « raisonnable » revient à « rédui[re] à néant la Croix du Christ » (1 Cor 1 17).

Faut-il donc à tout prix se tenir éloigné de la tentation de goûter à l'arbre de la connaissance en s'en tenant à la foi bienheureuse du charbonnier ? L'annonce de l'Évangile doit-elle



se cantonner à l'affirmation dogmatique de vérités révélées ? L'exemple de Paul, consacrant son existence à tenter inlassablement d'éclairer les cœurs et les intelligences, par ses discours et par ses lettres, nous montrent bien que la reconnaissance d'une disproportion entre la sagesse divine et la raison humaine ne doit pas conduire à disqualifier purement et simplement cette dernière. En effet, dit-il un peu plus loin, « c'est bien de sagesse que nous parlons parmi les parfaits, mais non d'une sagesse de ce monde ni des princes de ce monde, voués à la destruction. Ce dont nous parlons, au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu » (1 Cor 2 6–7). La distinction entre la sagesse divine et celle du monde est maintenue, mais les chrétiens, pour être « parfaits », c'est-à-dire pour accomplir leur foi, sont invités à rechercher la sagesse de Dieu. Elle est leur but, ils doivent tendre vers elle et non s'en tenir à une adhésion passive et superficielle. Elle est distincte de la raison naturelle de l'homme, mais ne lui est pas inaccessible, il doit au contraire mettre tout en œuvre pour l'atteindre. L'amour et le recherche de la sagesse, fortement affirmée dans l'Ancien Testament, demeurent la caractéristique du chrétien.

Cependant, la reconnaissance de la distinction entre une sagesse humaine, philosophique, et une sagesse divine, mystique, permet à l'homme de ne pas s'égarer en tentant de raisonner sur Dieu comme si c'était un objet connu. L'intelligence humaine peut et doit s'appliquer à ce qu'elle éprouve, qu'elle observe, qu'elle conçoit. La révélation lui permet en revanche de s'ouvrir à quelque chose qui la dépasse, mais elle ne peut le faire qu'avec humilité et respect.

Cette limite irréductible n'est donc pas seulement négative. Ainsi, selon Jean-Paul II, elle constitue bien une frontière, mais elle ouvre des perspectives immenses à la raison : « la sagesse de la Croix dépasse donc toutes les limites culturelles que l'on veut lui imposer et nous oblige à nous ouvrir à l'universalité de la vérité dont elle est porteuse. Quel défi est ainsi posé à notre raison et quel profit elle en retire si elle l'accepte ! » (Foi et Raison, § 23). En effet, l'impossibilité de réduire le mystère de la Croix à n'importe quel système constitué par un homme empêche cet événement d'être absorbé par une certaine vision de la vie, vision particulière, à laquelle on peut adhérer ou non. Il ne s'agit pas de proférer une opinion sur un fait connu et compris, jugement qui pourrait être celui de Paul et non d'Apollos ou vice-versa. De la même façon, tout le développement de Paul au début de sa première lettre aux Corinthiens visait à les corriger d'une erreur qui les conduisait à la division : certains se réclamaient de Paul, d'autres d'Apollos. Or Paul, à partir de la réaffirmation du mystère constitué par le cœur de la foi chrétienne, la Croix, explique qu'il ne s'agit pas de suivre l'enseignement d'un homme sage, d'adhérer en quelque sorte à une école remarquable par sa grande sagesse, mais d'accomplir une démarche personnelle vers Dieu, sous la conduite

de l'Esprit Saint : « ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse ; c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, pour que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (1 Cor 2 4).

La révélation ouvre l'intelligence de l'homme à « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Cor 2 9). Il lui permet de dépasser les jugements particuliers, toujours relatifs et perfectibles qu'elle peut atteindre seule, et l'empêche de croire pouvoir découvrir seule la pleine vérité, prétention qui conduit à l'orgueil et aux pires extrémismes.

Il ne s'agit donc pas de s'en remettre passivement à l'Esprit-Saint en abdiquant tout effort personnel vers la vérité : la sagesse doit être recherchée mais sans que l'homme puisse jamais se l'approprier ou prétendre la détenir. Elle est avant tout un don de Dieu, tout comme la raison.

Devant le mystère de la Croix, sacrifice d'amour qui échappe à la logique, la sagesse humaine est mise en échec. Jamais personne n'a pu et ne pourra présenter une explication satisfaisante capable de mettre tout le monde d'accord et de faire de la foi chrétienne un système cohérent à démontrer par les paroles. Dès lors, pour pénétrer la sagesse divine, le chrétien est obligé de faire cohabiter foi et raison, sans que cette dernière ne puisse suffire seule. Ne pouvant s'en remettre à un système rassurant proposé par d'autres hommes, il est forcé de contempler ce mystère irréductible directement. La lecture de la Passion selon les Évangiles est à cet égard révélatrice : le récit, très détaillé, est présenté de manière presque dramatique, comme si les évangélistes avaient cherché à placer le lecteur face à l'action plutôt qu'à l'accompagner par des commentaires et des discours. Bien plus, selon l'injonction du Christ, l'Église, chaque jour, « en mémoire de [Lui] », rend à nouveau présent pour tous les fidèles cet événement.

Ce n'est donc pas par une « sagesse de langage », selon l'expression de Saint Paul, une sagesse théorique constituée une fois pour toutes que le chrétien progresse dans la sagesse divine, c'est en le contemplant, en le vivant. Ce n'est pas pour autant une illumination toute extérieure donnée par l'Esprit Saint qui éclairera le croyant, il lui faut chercher Dieu et L'accueillir profondément. C'est pourquoi l'Église a indiqué différents moyens de méditation de ce mystère : le chemin de Croix, le Rosaire incitent le fidèle à approfondir ce mystère en le contemplant, d'une façon personnelle et avec un cœur sincère.

Le sacrifice de la Croix enseigne à l'homme qui reconnaît, par la grâce de la Foi, Dieu dans le crucifié, que son existence, sa vie, est déterminée par des réalités qui échappent à la réalité matérielle et connaissable : des réalités spirituelles ordonnées non par la logique, mais par l'amour. Sans la Foi, une telle affirmation est ou stupide, ou scandaleuse. Mais sans la sagesse, elle demeure obscure. Or ce n'est pas un enseignement humain qui pourra la révéler, c'est « l'œuvre de chacun » de la chercher (1 Cor 3 13). Paul conclut ainsi son développement : « ainsi donc, ne portez pas de jugements prématurés ; laissez venir le Seigneur » (1 Cor 4 5).

E. D.

De la Raison à la Foi : l'expérience du mal

Antoine Cavalié

« DIEU VIT TOUT CE QU'IL AVAIT FAIT : cela était très bon. Il y eut un soir et il y eut un matin : sixième jour » (Gn 1 31). Toute réflexion sur le mal devrait partir de cette affirmation — divine — de la bonté de la création, de la bonté de l'homme et de la bonté de Dieu. Il y a une surabondance originelle de l'être qui fait dire à Dieu « cela est bon », surabondance que l'homme accueille comme don et à laquelle il participe. Il est bon de prendre la mesure de cette affirmation, et de percevoir sa radicalité. Il y a une innocence de l'être, que l'on perçoit dans certains moments de contemplation, de vie fraternelle, une innocence de la création. Beaucoup de poètes l'ont chantée, beaucoup de sages ont fait de ce lieu d'innocence première le lieu d'un bonheur réel, et du seul bonheur possible. Mais s'arrêter là serait naïf. Il est faux de croire que cette affirmation, toute originelle et radicale qu'elle soit ne serait pas elle-même, et de manière radicale, blessée. C'est en effet sous le signe du mêlé que nous est donnée notre existence, et c'est dans ce mixte que s'affirmera notre foi. Or ce mêlé porte la marque de ce qu'il y a de plus étranger semble t'il à toute confiance en la vie donnée, ce que nous appelons mal.

Quel est-il donc, ce mal ? On pourrait dire qu'il a toujours deux faces : mal innocent et mal coupable, souffrance et péché, finitude et culpabilité. Trois manières de dire qui s'enrichissent sans se valoir. Cette dualité de l'expérience du mal nous renvoie tantôt à notre fragilité, à notre impuissance même, tantôt à notre responsabilité, à notre liberté. Mais il est à noter qu'en dernier recours, le mal est toujours ce que je subis (le mal moral — le péché — est toujours initié par moi et c'est toujours librement que je le commets, et pourtant en le commettant je découvre qu'il a toujours été déjà là, et qu'il me dépasse : c'est en ce sens que le péché est originel¹). Dès lors, il semblerait que l'expérience du mal soit fondamentalement celle d'une impuissance, aussi bien en 1755 lorsque la terre se met à trembler à Lisbonne que lorsque Saint Paul confesse : « le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais. Or si ce que je ne veux pas, je le fais, ce n'est pas moi qui agis, mais le péché qui habite en moi. » (Rm 7 19–20).

Cette réalité mixte de l'existence à la fois bonne, surabondante, et originellement blessée, est *mystérieuse*, au sens que Gabriel Marcel donne au mystère : « ce dans quoi je suis engagé », qui m'enveloppe et me dépasse de toute part, et qui résiste à toute problématisation (puisque le *pro-blème*, à l'inverse du mystère, est « jeté là devant moi »). La théodicée, c'est-à-dire la pensée qui s'est efforcée de prouver rationnellement la bonté de Dieu en dépit du mal, a souvent versé dans cet effort qui lui faisait dire que le mal n'existait que pour rehausser la valeur du bien (réduction esthétique), pour permettre un bien plus grand (réduction dialectique), ou qu'il était compensé par un bien surabondant dans l'au-delà (réduction eschatologique). Toutes ces tentatives visent à réduire au problématique ce qui est de l'ordre du

¹Cette affirmation n'est pas anodine : il s'agit de dire que le salut ne se limite pas au rachat, mais porte plus profondément jusqu'à la libération et à la divinisation de ce que nous sommes. En ce sens, ce n'est pas le péché qui est originel, mais cette situation où le mal est inextricable.

mystérieux. Traiter le mal comme un problème, c'est croire qu'avec des tours et des détours rationnels on pourra réduire ce qu'il est à une équation qui sauverait tout ensemble l'existence de Dieu, sa bonté et la réalité du mal. Or il semblerait que la plainte du juste souffrant, celle de Job, demeure en dépit de ces argumentations : il n'est pas sûr, il est même douteux de croire que le mal peut être compensé d'une manière ou d'une autre. D'ailleurs, nul autre que celui qui souffre ne pourra ultimement se prononcer là-dessus, et précisément, le langage du souffrant semble être un « pourquoi ? » lancé à Dieu en signe d'incompréhension et de révolte. Et aucun de ces deux aspects ne saurait être récusé ; il semblerait même que si la révolte peut vivre une conversion dans l'acte de foi, l'incompréhension, elle, subsistera. Saisir que le souci de comprendre la réalité toute entière ne saurait se faire grâce à la raison, c'est ici un acte d'humilité.



P. Ricœur

Mais on pourra nous rétorquer que cette humilité est humiliation de la raison ; il n'en est rien : refuser la théodicée, ce n'est faire preuve ni de paresse intellectuelle ni de compassion paralysant indûment la réflexion. À ce titre, il faut dire et redire que la reconnaissance de ce mystère n'empêche pas et requiert même, le souci de toujours « penser plus » (pour reprendre une expression de P. Ricœur), et peut être aussi celui de toujours démythifier notre rapport au mal. Démythifier, c'est-à-dire avoir le souci de voir le monde tel qu'il est, de ne pas laisser s'enfler les représentations que nous nous faisons du mal, apercevoir que celui-ci se donne toujours dans cette mixité qui en fait une réalité trouble, et du même coup, refuser tout manichéisme, qui comme tel est mensonger.

Ainsi parler d'une nature créée mauvaise parce que marquée par la mortalité est inexact : l'affirmation de la valeur de l'existence, et du même coup l'affirmation de toute valeur jaillit de la conscience de la mortalité. La mienne d'abord : c'est la conscience (angoissée mais lucide) de ce point final que sera ma mort qui me livre à ma liberté et à ma responsabilité : c'est à moi qu'il appartient de faire de cette histoire une vie pleine de sens ou pas. La foi en la vie éternelle ne m'est donnée qu'au surplus, par surabondance, et il est peut être nécessaire de commencer par faire le deuil d'un désir de survie enfantin : ce deuil marquera le passage de l'espoir à l'espérance. La mortalité d'autrui a le même pouvoir révélateur. Il n'y aurait pas d'amour possible si notre prochain ne nous apparaissait pas vulnérable. Le visage d'autrui convoque ma responsabilité du fait même de sa nudité : c'est cette nudité qui dit « tu ne tueras pas », pour reprendre une analyse lévinassienne. Cette reconnaissance ne fait qu'accroître le mystère : il va sans dire que la mortalité, la mienne et surtout celle de mes proches (dans

la mesure où ma mort m'apparaît avant tout de façon mythique quand celle de mes proches m'atteint dans ma chair) reste pour toujours une occasion de doute quant à la bonté de cette création. Doute, mais jamais négation. Dans l'épreuve de l'angoisse et dans celle du deuil est affirmée la bonté de cette vie qui nous a été donnée, et qui semble nous être reprise. Ne pas reconnaître ce « nœud », c'est laisser s'immiscer un manichéisme qui poserait l'arrivée de la mort dans le monde comme intervention d'un mal biologisé : pour reprendre un mot de Hegel, « la vie contient la mort », à la fois en s'opposant à elle et en portant à chaque instant sa possibilité.

Mais le manichéisme peut prendre d'autres formes : opposer une société mauvaise (le « monde ») qui serait en opposition radicale à une réalité céleste, parler d'un homme rendu difforme par le péché en l'opposant à une pureté angélique. Ici et là, on oublie que notre société comme notre humanité sont travaillées par cette affirmation de la bonté aussi bien que par la blessure du mal. La mythification semble dès lors opérer une réduction du mal au même titre que la théodicée : amplifier le mal, tout comme l'amoindrir, c'est toujours le réduire à la simplicité de l'inconnue d'une équation.

Si le souci de démythifier notre rapport au mal par l'attention à la réalité telle qu'elle se donne à nous (c'est-à-dire mêlée) est capital, l'impératif de « penser plus » tient toujours. En effet, l'attention au mystère ne doit pas être une fascination qui laisserait muette notre spéculation. Que pourra-t-on alors penser du mal s'il doit rester mystérieux ?

Plusieurs réponses « classiques » demeurent et permettent quelques éclairages sur le mystère du mal : l'inachèvement de la création d'une part (« la création toute entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement » Rm 8 22), la possibilité de pécher comme gage du sérieux de notre liberté de l'autre, donnent sens à la possibilité du mal compris comme imperfection ou vulnérabilité d'un côté, comme péché de l'autre. La croissance du Corps du Christ à travers « le progrès des choses » (l'expression est de Teilhard de Chardin) associe étroitement l'homme à l'œuvre de Dieu, et justifie sa vocation ; de même, la liberté n'est pleine que parce que l'homme peut commettre le mal. Ici et là, la possibilité du mal élève l'homme à sa responsabilité et à sa liberté. Pourtant, si la possibilité du mal est nécessaire, son existence, en montrant de fait que les dès n'étaient pas pipés, voue aussi à l'échec cette mission de l'homme, et la vocation de cette liberté qui est toujours de choisir la vie (Dt 30 19).

On pourrait imaginer que notre effort pour « penser plus » parte de l'échec même de la théodicée. Il semble impossible de faire tenir ensemble « Dieu est tout puissant », « Dieu est bon » et « le mal existe », sans réaffirmer un mystère (ce qui est d'ailleurs l'objet de ce texte), mais on pourrait au point de vue rationnel remettre en cause l'attribut de toute puissance tel qu'il a été traditionnellement confié à Dieu. C'est ce qu'Hans Jonas s'efforce de faire dans son texte *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. Il développe l'idée suivante (sous la forme d'un mythe) : Dieu en créant le monde a choisi non pas de suivre un plan fixé de toute éternité, mais au contraire, de prendre un risque. Créer pour lui, c'est abandonner sa puissance, sa maîtrise absolue. Dès lors, il devient « un Dieu en péril » et ce Dieu n'est

pas tout puissant, il est même au contraire un Dieu en devenir, un Dieu souffrant et un Dieu soucieux du fait que la Création qu'il aime sera remise entre d'imprudentes mains.

Cette thèse n'est pas moins problématique que la théodicée qu'elle récuse. Pourtant, elle contribue à l'effort de la raison pour ne pas abdiquer devant le mal. Ainsi le concept de toute-puissance porte en lui le risque de nous faire basculer dans la magie : si Dieu veut — ou permet — tout ce qui m'arrive et tout ce qui arrive aux autres, alors il n'est plus un Dieu mystérieux, mais seulement chiffré. Et mon incompréhension ne viendrait que de la faiblesse de mon entendement : si je percevais toutes les secrètes correspondances de l'économie de la grâce, je comprendrais le sens du mal. Il y a là un leurre profond : si le Dieu auquel nous croyons a une *raison* de laisser souffrir l'innocent, on peut trouver légitime l'attitude d'Ivan Karamazov : « je lui rends son billet » dit-il à son frère Aliocha, c'est-à-dire, je ne veux pas de son bonheur s'il coûte ne serait-ce que « la larme d'un enfant ». Notre concept de toute-puissance peut conserver la marque d'une supra-rationalité artificiellement *projetée* sur un Dieu dont l'entendement dépasserait infiniment le nôtre.

Il s'agit de comprendre pour nous que notre raison participe de notre compréhension de l'être sans avoir jamais le dernier mot de cette compréhension. Et dès lors, c'est aux frontières de la raison que pourra se donner une réponse à la question du mal. C'est là que se jouera notre salut.



Job et sa femme, attribué à Georges De la Tour

La frontière tracée par notre incompréhension du mystère du mal est franchie par le passage de la révolte à l'espérance. Il ne s'agit pas d'abdiquer au présent au nom d'un futur hypothétique, bien au contraire. Telle serait une vie qui se nourrirait d'espairs. Significative est la différence entre la multiplicité des espoirs et l'unité de l'espérance. L'espoir est voué à la pluralité, à la fragmentation, à la finitude d'objectifs sans cesse renouvelés : c'est la figure du mauvais infini, la satisfaction appelant toujours un nouveau manque, et une satisfaction ultime n'apporterait que le *taedium vitae*, le dégoût de la vie. Une âme satisfaite est une âme enclose entre quatre murs. La joie évangélique, elle, se déploie à ciel ouvert. Tel est le lieu de l'espérance.

L'espérance ne se pense jamais comme une assurance ou une certitude. Elle est avant tout un mouvement d'abandon, confiance en cette surabondance de vie qui précède notre être. En ce sens, il faut dire que si le mal est aussi radical que la bonté de la création, l'espérance naît

de la *reconnaissance*² que le bien est plus originel encore. Le mouvement de l'espérance est celui qui, en percevant dans la donation de l'être une origine divine, postule immédiatement une surabondance ultime. Nous arrivons ici dans le domaine des fins dernières, de l'eschatologie. Espérer, c'est confesser que l'*archè* et l'*eschaton*³ de la vie sont des lieux où l'excès du mal est comblé par une surabondance de bien. Non pas un bien qui contrebalance le mal, mais une logique totalement différente, divine, et rigoureusement ineffable car au-delà d'une raison ordonnée au monde des choses. Nous ne pouvons y accéder que par allusion, et c'est ce que nous tenterons de faire.

Cette logique est placée sous le signe du don, de la surabondance et de la gratuité⁴. Ce mystère plus originel et plus ultime encore que celui du mal ne peut se comprendre que dans un mouvement qui embrasse l'unité de la personne, et ce mouvement est l'acte de foi. Il n'y a d'espérance que dans la foi, précisément en ce point où la raison échoue à toute synthèse unitive. Il ne restera que des formules à la limite du langage poétique et du silence, pour dire ce dont il s'agit. Ainsi le mal ne reçoit aucune solution, mais il peut être tout entier compris dans le mouvement de la vie même, comme une blessure qui donne sens à la personne qui la porte (et sens évoque ici bien plus une direction qu'une raison). Ainsi le mal révèle la foi à son sérieux (puisque l'homme ne se nourrit pas que de pain, mais du *sens* même). Plus encore, le mal fait de la foi l'accomplissement de la raison dans l'espérance. Cette espérance n'est pas rationnelle, elle n'est pourtant pas sans raisons. Il nous faut au contraire rendre justice à l'injonction de Pierre : « Sanctifiez dans vos cœurs le Seigneur Christ, toujours prêts à la défense contre quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous » (1 P 3 15). Quel serait le contenu de cette espérance, il n'est pas sûr que nous puissions le dire. En rendre compte, c'est en témoigner par notre vie, en laissant celle-ci disponible à la grâce, dans l'espérance qu'à l'excès du mal *réponde* une surabondance d'amour (surabondance qui ne réparera pourtant jamais ce qui est précisément l'irréparable). En rendre compte, c'est être capable de montrer que la foi est un mouvement qui embrasse plus encore la fragmentation du réel que ne le fait la raison, et cela parce que la foi supporte le mal.

Pourtant notre affirmation se double immédiatement de son contraire : le mal est l'*unique* raison de ne pas croire : unique et toujours valable. La foi ne s'impose pas à la souffrance, n'étant pas une solution de celle-ci. C'est au souffrant de voir si au cœur de sa souffrance, et sans jamais la nier, il peut faire de celle-ci l'occasion de reconnaître que Dieu l'accompagne. C'est là que la révolte peut être convertie dans la foi en mouvement d'espérance. La foi chrétienne, en vivant la passion et la résurrection du Christ comme le cœur de la foi fait preuve d'une remarquable justesse. La mort du Christ ne aurait être réduite à la logique

²Cette *reconnaissance*, tout comme la *confessio* (confession de la foi), est un mouvement ambigu : tout à la fois identification ou (re)découverte et action de grâce. Ces termes désignent bien la spécificité du rapport chrétien à la vérité, qui est plus profond que la neutralité d'un savoir. Il s'agit toujours en fin de compte de *louange*.

³Littéralement : l'origine-commandement et la fin dernière.

⁴Il y aura deux manières de comprendre ce passage d'une raison impuissante à une âme qui espère : par la foi, mais aussi par la charité. Nous nous arrêtons ici sur le premier passage, mais c'est aussi dans l'agir (et par amour) que se donne une réponse à la hauteur du mal. C'est ainsi que l'on pourra dire de l'espérance, avec Péguy : « C'est elle, cette petite, qui entraîne tout. / Car la foi voit ce qui est. / Et elle voit ce qui sera. / La charité n'aime que ce qui est. / Et elle aime ce qui sera. » (*Le Porche du mystère de la deuxième vertu*). L'espérance est le *tempo* de la foi, comme de la charité.

sacrificielle du sang versé et du rachat. Ce n'est pas la mort du Christ qui nous sauve, mais sa Résurrection. La mort du Christ en elle-même ne rend témoignage à rien d'autre qu'à l'inutilité d'un amour bafoué, et qu'à l'innocence de celui qui souffre et meurt. Mais le Christ va la vivre dans l'espérance. Une espérance radicalement étrangère à tout *espoir* : Jésus est abandonné des hommes, des siens, ses disciples n'ont toujours pas compris son œuvre et ne sont pas prêts à la poursuivre, lui-même pourrait on dire, n'est pas sûr (au sens où il n'en a pas le savoir, la connaissance par objet) de ce que fera son Père de cette mort. Il emprunte les mots du psaume 22 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné, insoucieux de me sauver malgré les mots que je rugis ? » (v.2) ; et du psaume 31 : « entre tes mains je remets mon esprit » (v.6). Langage d'incompréhension face à Dieu, mais une incompréhension qui ne cède pas au désespoir : Jésus continue d'espérer en la promesse divine. Or Dieu a tenu cette promesse qui était plus originelle encore que la souffrance de son Fils, et cette promesse, c'est la Résurrection. Cette Résurrection n'annule pas le mal



Résurrection fra Angelico

(le Christ porte encore les blessures de son supplice), mais la vie se révèle être-*contre*-la-mort, et le sens est sauvé : non pas un sens rationnel, mais un sens charnel. Ce n'est pas la raison qui porte l'explication du « pourquoi le Christ devait souffrir », c'est bien la chair transfigurée qui porte les marques d'une souffrance qui fait partie de l'histoire du salut. Pourquoi est-elle là n'est pas la question : il ne nous appartient que de vivre cette épreuve dans la foi et l'espérance. Plus exactement, c'est en abandonnant toute prétention à résoudre le pourquoi que nous pourrions tâcher de le comprendre dans l'unité d'une vie même : en faisant le passage — pascal — de la certitude mise en échec à la foi, par l'espérance. Ce que nous donne la contemplation du Christ ressuscité, ce n'est pas le sens de la souffrance, mais le sens d'une vie qui a « traversé les ravins de la mort » (Pas 23, 4). La souffrance n'a pas de sens, c'est la vie affrontée à la souffrance qui est le « plus haut sens ». Dès lors, nous pouvons renouveler avec Job notre adhésion à Dieu, sans savoir le pourquoi, mais en croyant *en dépit* du mal. Croire *en dépit de...*⁵, c'est espérer.

L'expérience du mal est ce qui fait basculer l'âme de la naïveté des fausses certitudes au sérieux d'une foi toujours en chemin. C'est notre vie qui sera la seule vraie réponse possible

⁵Ainsi certaines confessions protestantes formulent-elles leur credo en commençant chacun des articles de foi par malgré...

au scandale du mal. Répondre ici, c'est identifier un appel à l'espérance qui nous précède, et qui nous mènera au-delà de ce que nous pouvons penser. Or cet appel est à la fois origine, parole du Christ, le Verbe de Dieu, et promesse faite à l'homme : Père, Fils et Esprit.

A. C.

La folie en Dieu de la petite Thérèse

Pascale Ratovonony

Cet article souhaite évoquer un des aspects les moins compris de la raison face au mystère radical du Christ, celui du mysticisme et de la question de la folie qu'il pose, à travers l'exemple particulier de Sainte Thérèse.

C'EST L'HISTOIRE d'une petite fille habitée par le dégoût de vivre. Dès l'âge de deux ans, elle souhaite la mort pour elle et pour les siens : « Le bébé est un lutin sans pareil, écrit sa mère¹, elle vient me caresser en me souhaitant la mort [...] on la gronde, elle dit : — "C'est pourtant pour que tu ailles au Ciel, puisque tu dis qu'il faut mourir pour y aller." Elle souhaite même la mort à son père quand elle est dans ses excès d'amour ! ».

À partir de quatre ans, après le décès de sa mère, elle développe une timidité narcissique caractérisée par deux obsessions contradictoires, celle de vivre cachée à l'abri des regards et celle de désirer être au centre des attentions de ses proches. Des crises de larmes viennent soulager cette lourde tension nerveuse : « Un regard suffisait pour me faire fondre en larmes »². À douze ans commence « la terrible maladie des scrupules »³ qui l'oblige à divulguer la moindre de ses pensées à sa sœur aînée sous peine de subir le « martyre » d'idées trop lourdes dans lesquelles elle décèle l'ombre du péché.



Elle surmonte ses angoisses à la veille de ses quatorze ans, le matin de Noël 1886. Elle entre au Carmel à quinze ans et y nourrit le rêve du martyre : « Le Martyre, voilà le rêve de ma jeunesse, ce rêve il a grandi avec moi sous les cloîtres du Carmel... Mais là encore, je sens que mon rêve est une folie, car je ne saurais me borner à désirer un genre de martyre... Pour me satisfaire, il me les faudrait tous... »⁴. La tuberculose la frappe à vingt-trois, et tandis que sa foi subit les assauts du doute, elle est reprise par l'aspiration à la mort : « Je sentis comme un flot qui montait, montait en bouillonnant jusqu'à mes lèvres. Je ne savais pas ce que c'était, mais je pensais que peut-être j'allais mourir et mon âme était inondée de joie... »⁵

¹Lettre de Madame Martin à sa fille Pauline, 5 décembre 1875.

²À la Révérende Mère Agnès de Jésus, janvier 1895–janvier 1896.

³*Ibid.*

⁴À Sœur Marie du Sacré-Cœur, septembre 1896.

⁵À Mère Marie de Gonzague, juillet 1897.

Cette enfant rongée par les hantises est devenue non seulement Sainte (« la plus grande Sainte des temps modernes » selon Pie X), mais Docteur de l'Église. Comme chez Augustin, comme chez Thomas d'Aquin, l'Église a reconnu et salué chez la petite Thérèse de Lisieux l'une des sources d'élucidation des mystères de la foi. Cette reconnaissance, par laquelle pensée philosophique et intuition mystique sont traitées avec le même sérieux, a nourri la critique d'une foi enracinée dans une raison affaiblie, dans une Dérison.

Non contente d'être une religion de faibles, le catholicisme serait donc une religion de fous ? « [...] Chez les saints enfin, écrit Nietzsche l'année où Thérèse décide de prendre le voile, [l'idéal ascétique signifie] un prétexte au sommeil hivernal, leur *novissima gloriae cupido*, leur repos dans le néant ("Dieu"), la manifestation de leur démence. »⁶

La critique nietzschéenne semble être confirmée par les études menées au XX^e siècle par la psychiatrie puis les sciences sociales. La psychanalyse naissante s'empare du destin des grands mystiques afin d'en démonter les mécanismes pathologiques. Le rapport direct du mystique avec Dieu serait ainsi selon Freud de l'ordre du fétichisme, comme l'explique Jacques Maître⁷ : « Tout le monde souhaite être heureux, a dit Freud, et l'une des voies du bonheur consiste à se rendre indépendant de l'objet. Être amoureux d'une personne est risqué : l'amour peut ne pas être partagé, ne pas durer, décevoir. Par contre, vous ne prenez pas de risques en investissant un objet qui ne peut pas se dérober [...]. »⁸

La foi en Dieu, comprise comme la réponse du patient à son propre besoin d'amour inassouvi, se doublerait chez les femmes mystiques d'une volonté malade de se soustraire à l'ordre biologique : « Au cœur de [l'anorexie], il y a le refus d'être femme et de poursuivre la lignée féminine qui transmet la vie. Cliniquement, une Catherine de Sienne⁹ a souffert d'une anorexie extrême, elle se traitait avec une rare sévérité, et elle en est morte quand elle a complètement cessé de s'alimenter et même de boire. Son anorexie s'est déclenchée quand sa mère a voulu la marier. Au lieu de l'envoyer chez le médecin, les dominicains l'ont considéré comme une grande sainte. Elle a été glorifiée pour les comportements même qui sont tenus aujourd'hui pour des symptômes d'anorexie mentale : lorsqu'une petite bonne sœur arrête de s'alimenter, on l'envoie chez le psychiatre. [...] Pendant très longtemps, la religion a joué le rôle que tiennent aujourd'hui certains sports dans la légitimation de la maltraitance de soi, au service de grands idéaux sociaux. »¹⁰ Le sociologue regarde donc les vies mystiques comme des cas d'aliénation, révélateurs du contrôle social assumé par l'Église avant l'époque contemporaine. Cependant derrière la perspective clinique se lit une critique plus radicale encore : si la sainteté doit être dénoncée comme une instrumentalisation de la folie, que dire de la foi dont elle procède ?

⁶*Généalogie de la Morale*, Troisième Dissertation, 1887.

⁷Membre fondateur du groupe Sociologie des Religions du CNRS, auteur notamment de *Mystique et féminité* (Cerf, 1997) et d'*Anorexies religieuses, anorexie mentale* (Cerf, 2000).

⁸« La Science au chevet de l'extraordinaire, entretien avec J. Maître », in *Le Monde des Religions*, n°23, mai-juin 2007.

⁹Mystique italienne du XIV^e siècle, elle est, avec Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux, l'une des trois femmes Docteur de l'Église.

¹⁰*Ibid.*

Des penseur chrétiens se sont essayés à utiliser la psychanalyse de manière symétriquement inverse, afin de prouver l'action réparatrice de la grâce sur les blessures intérieures des mystiques. C'est le cas du Père Jean Clapier, qui dans *Thérèse de Lisieux, approches psychologiques et spirituelles*¹¹ applique à l'itinéraire de la Sainte le concept de résilience, c'est-à-dire la capacité à retrouver un équilibre psychique après un traumatisme¹². Il diagnostique ainsi chez elle une « névrose d'abandon maternel » et un « infantilisme maladif » résultant d'une histoire familiale difficile, dont le décès précoce de la mère n'est que l'aspect le plus flagrant. En effet, la mortalité infantile atteint douloureusement la famille Martin (quatre enfants sur neuf ne survivent que quelques mois) ; la vocation contrariée des deux parents les incitent à projeter sur leurs enfants l'accomplissement d'un destin religieux (« elle paraît très intelligente et a une bonne figure de prédestinée... » écrit Zélie Martin à propos de Thérèse l'année même de sa naissance) ; ses quatre sœurs aînées deviennent de fait carmélites et visitandine ; Louis, son père, subit une attaque cérébrale l'année de son entrée au Carmel. La petite Thérèse aurait donc, selon cet auteur, trouvé en Jésus-Christ le « tuteur de résilience » capable de la soulager de ses névroses et de lui permettre d'accéder à la sainteté.

Pour le Père Clapier, nul doute que la guérison accordée à Thérèse ne soit une grâce du Christ. Cette conclusion relève cependant d'un acte de foi ; son raisonnement n'apporte aucun élément de démonstration qui permette de privilégier cette hypothèse à celle d'un amour illusoire, d'un soutien affectif forgé de toutes pièces.

Que dit Thérèse ?

Étonnamment en effet, ces approches positivistes, qu'elles refusent la foi ou tentent de la prouver, regardent d'abord le mysticisme comme une série de manifestations physiologiques et psychologiques anormales, et ont donc en commun de lire les écrits des saints d'abord en tant qu'éléments d'une symptomatologie. Comment accepter cependant que la révélation de l'Amour du Christ, dont la petite Thérèse a été la porteuse et dont elle a nourri la foi de millions de chrétiens, puisse provenir d'une source aussi trouble que celle des luttes psychiques ?

Or il se trouve que Thérèse, loin de l'aveuglement que l'on prête aux mystiques, se montre d'une grande lucidité vis-à-vis de sa propre folie qu'elle revendique et accepte comme un destin. Outre la grande liberté avec laquelle elle évoque son déterminisme familial, Thérèse n'élude jamais le fait que son existence ne se déroule pas conformément aux lois naturelles, et que cela la rend vulnérable à la déchéance physique et à la démence.

L'autoportrait en oisillon qu'elle trace d'elle-même dans l'un de ses derniers textes, révèle que cette mise en péril est un choix conscient et librement consenti :

« Moi je me considère comme un *faible petit oiseau* couvert seulement d'un léger duvet ; je ne suis pas un *aigle*, j'en ai simplement les *yeux* et le *cœur* car malgré ma petitesse extrême j'ose fixer le Soleil divin, le Soleil de l'Amour et

¹¹Desclée de Brouwer, 2008. Le Père Clapier est carme ; docteur en théologie depuis 2002, il enseigne à l'Institut Notre-Dame de Vie de Vénasque.

¹²Pour la transposition en psychiatrie du concept physique de résilience (capacité d'un corps à absorber les chocs), voir notamment Boris Cyrulnik, *Parler d'amour au bord du gouffre*, Odile Jacob, 2004.

mon cœur sent en lui toutes les aspirations de l'*Aigle*... Le petit oiseau voudrait *voler* vers ce brillant soleil qui charme ses yeux, il voudrait imiter les Aigles ses frères qu'il voit s'élever jusqu'au foyer Divin de la Trinité Sainte... hélas ! tout ce qu'il peut faire, c'est de *soulever ses petites ailes*, mais s'envoler, cela n'est pas en son *petit* pouvoir ! Que va-t-il devenir ! mourir de chagrin se voyant aussi impuissant ?... Oh non ! le petit oiseau ne va même pas s'affliger. Avec un audacieux abandon, il veut rester à fixer son Divin Soleil ; rien ne saurait l'effrayer, ni le vent ni la pluie, et si de sombres nuages viennent à cacher l'*Astre d'Amour*, le petit oiseau ne change pas de place [...]. O Jésus ! laisse-moi dans l'excès de ma reconnaissance, laisse-moi te dire que *ton amour va jusqu'à la folie*... Comment veux-tu devant cette Folie, que mon cœur ne s'élançe pas vers toi ? Comment ma confiance aurait-elle des bornes ?... Ah ! pour toi, je le sais, les Saints ont fait aussi des *folies*, ils ont fait de grandes choses puisqu'ils étaient des *aigles*...

Jésus, je suis trop petite pour faire de grandes choses... et ma *folie* à moi, c'est d'espérer que ton Amour m'accepte comme victime... [...] »¹³



L'horizon de Thérèse est bien la folie, mais il ne s'agit pas pour autant de laisser libre cours à un désordre intérieur. Cette folie procède d'un « audacieux abandon » de l'oiseau à sa « volonté » de contemplation du soleil : elle décrit donc la vie mystique non comme l'obéissance à une pente naturelle, mais comme une tension entre le vouloir et l'abandon au vouloir d'un autre, une décision dangereuse qui est pourtant selon elle la meilleure réponse à la présence aimante du Christ. Que sa résolution soit courageusement réfléchie, la référence aux « Aigles ses frères » en apporte une preuve : Thérèse ne prétend pas inventer un rapport inédit avec Dieu, mais se situe consciemment dans une tradition, celle des Saints ; or leur folie est à l'imitation de l'amour fou du Christ en croix. Elle rejoint ainsi Saint Paul : « Car la folie de Dieu est plus sage que l'homme, et la faiblesse de Dieu est plus forte que l'homme »¹⁴.

La métaphore solaire dévoile le point central de cette théologie. Pour Thérèse, le regard de Dieu sur sa création a la nécessité et la puissance de la lumière, et les créatures y répondent selon leurs capacités : « Longtemps, je me suis demandée pourquoi le bon Dieu

¹³À Sœur Marie du Sacré-Cœur, septembre 1896.

¹⁴1 Co 1 25.

avait des préférences, pourquoi toutes les âmes ne recevaient pas un égal degré de grâces [...]. Jésus a daigné m'instruire de ce mystère. Il a mis devant mes yeux le livre de la nature et j'ai compris que toutes les fleurs qu'Il a créées sont belles, que l'éclat de la rose et la blancheur du Lys n'enlèvent pas le parfum de la petite violette ou la simplicité ravissante de la pâquerette... J'ai compris que si toutes les fleurs voulaient être des roses, la nature perdrait sa parure printanière, les champs ne seraient plus émaillés de fleurettes... »¹⁵ C'est pourquoi elle compare les Saints à des aigles : ils possèdent selon elle une force qui leur permet de voler naturellement à la rencontre du Christ. D'autres qu'eux risqueraient de s'y brûler. Là se situe donc, de son propre aveu, l'originalité de Thérèse : à la différence des autres êtres qui approchent Dieu à la mesure de ce qu'ils sont, elle fait le choix d'aller à l'encontre de sa nature de « faible petit oiseau » pour contempler une lumière trop intense pour elle, elle s'offre en « victime » à l'amour et consent à s'y consumer.

Comment comprendre ce sacrifice sans y voir la preuve d'un déséquilibre ?

C'est qu'il est au cœur d'une acceptation plus vaste — la grâce de recevoir du Christ lui-même l'élucidation de ses mystères.

Les manuscrits ne cessent de le répéter, le Christ se découvre tout entier dans le cœur ouvert de Thérèse : « Jésus m'a fait sentir qu'en obéissant simplement je lui serais agréable »¹⁶, « Jésus a daigné m'instruire de ce mystère »¹⁷, « Sans se montrer, sans faire entendre sa voix, Jésus m'instruit dans le secret »¹⁸. Cette « instruction », bien qu'elle vienne féconder une connaissance approfondie des Écritures et de l'Imitation de Jésus-Christ, n'est pas d'ordre intellectuel : « Je comprends et je sais par expérience “Que le royaume de Dieu est au-dedans de nous.” Jésus n'a point besoin de livres ni de docteurs pour instruire les âmes [...]. Jamais je ne l'ai entendu parler, mais je sens qu'Il est en moi, à chaque instant, Il me guide et m'inspire ce que je dois dire ou faire [...] »¹⁹. Thérèse récuse par avance, sans le savoir, toute accusation de schizophrénie (elle « n'entend pas Jésus lui parler »), et rejoint la définition pascalienne de l'intuition, un mode de compréhension dont la source est indépendante de la raison, mais dont les fruits ont un caractère d'évidence que la raison elle-même reconnaît. C'est le sens de la « petite doctrine » qu'elle se donne pour accéder à la sainteté malgré sa faiblesse et ses imperfections : « l'ascenseur qui doit m'élever jusqu'au Ciel, ce sont vos bras, ô Jésus ! »²⁰.

Que l'on veuille croire ou non à la réalité de cette « sainte conversation » entre Thérèse et le Christ, force est de constater que son écriture manifeste de la surprise, de la maladresse, un décalage entre le ressenti et l'exprimable, loin des « visions » ou des « révélations » présents dans d'autres écrits mystiques : « Je vais essayer de balbutier quelques mots, bien que je sente qu'il est impossible à la parole humaine de redire des choses que le cœur humain peut à peine pressentir... » écrit-elle ainsi à Sœur Marie du Sacré-Cœur avant de témoigner sur la vocation de l'amour. Son écriture marque l'étonnement d'être traversée par une Parole étrangère qu'elle ne peut restituer absolument.

¹⁵ À la Révérende Mère Agnès de Jésus, janvier 1895–janvier 1896.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ À Sœur Marie du Sacré-Cœur, septembre 1896.

¹⁹ À la Révérende Mère Agnès de Jésus, janvier 1895–janvier 1896.

²⁰ À Mère Marie de Gonzague, juillet 1897.

Cette difficulté à transcrire logiquement (c'est-à-dire, dans un langage articulé à la raison) montre que Thérèse se sent en contact avec une dimension irréductible non seulement à la rationalité, mais à la nature humaine. Aussi compare-t-elle son écriture à d'autres formes de langage : « Ma mère, Jésus a fait cette grâce à votre enfant de lui faire pénétrer les mystérieuses profondeurs de la charité ; si elle pouvait exprimer ce qu'elle comprend, vous entendriez une mélodie du Ciel, mais hélas ! je n'ai que des bégaiements enfantins à vous faire entendre... »²¹. Ces babils d'enfants, chants d'oiseaux, exhalaisons de fleurs auxquels elle compare ses propos possèdent une certaine intelligibilité, mais ne participent pas d'un discours articulé : « Il me semble que si une petite fleur pouvait parler, elle dirait simplement ce que le Bon Dieu a fait pour elle, sans essayer de cacher ses bienfaits. »²²



Le doute, la tentation contre la foi et contre l'espérance qui agitent les derniers mois de la Sainte, ne faut-il pas les comprendre comme la preuve ultime de sa lucidité ? « Il me semble que les ténèbres, empruntant la voix des pécheurs, me disent en se moquant de moi : “Tu rêves la lumière, une patrie embaumée des plus suaves parfums, tu rêves la possession éternelle du Créateur de toutes ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards qui t’entourent ! Avance, avance, réjouis-toi de la mort qui te donnera, non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant.” [...] Ah ! que Jésus me pardonne si je Lui ai fait de la peine, mais Il sait bien que tout en n’ayant pas la jouissance de la Foi, je tâche au moins d’en faire les œuvres. »²³ Loin d’adhérer en illuminée à l’étrangeté de son expérience mystique, elle constate en elle-même une distance, rébellion de son esprit contre l’empire d’une Raison étrangère à toute raison. Le doute dont elle témoigne n’est cependant pas décrit comme le fruit fécond de son libre-arbitre, mais comme le soubresaut effrayé de son imagination. C’est la force de sa raison que d’être capable de discerner dans cette terreur la vérité même de la foi, en sacrifiant le bonheur d’en goûter les fruits.

P. R.

²¹Ibid.

²²À la Révérende Mère Agnès de Jésus, janvier 1895–janvier 1896.

²³À Mère Marie de Gonzague, juillet 1897.

« Quaerere Deum »

David Perrin

« Tu nous a faits pour Toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne se repose en Toi. »
Saint Augustin, *Confessions*, I, 1,1

IL Y A, CHEZ BEAUCOUP DE NOS CONTEMPORAINS, me semble t-il, un principe de mauvaise foi qui consiste à ne pas reconnaître le statut réel de la recherche de Dieu en l'homme, soit à sa juste mesure, soit en remettant en question son existence même. Cet article désire, non pas prouver l'existence de Dieu par la recherche constante que tout homme fait de Lui, mais simplement montrer que la foi est constitutive de la nature humaine et qu'elle ne doit être l'objet ni d'une négation qui équivaldrait à un déni obscur, ni d'une dépréciation qui reviendrait à ignorer sa vraie nature. Ne pas reconnaître la destinée surnaturelle de l'homme qui se manifeste dans le sentiment religieux, à travers les rapports humains, et dans des voies aussi diverses que celles de la réflexion, de l'art, de la spiritualité, de la technique, par un désir d'absolu, d'infini, d'éternel, c'est en effet se faire une conception de l'homme fausse et illusoire qui contredit la réalité.

La nature de l'homme

La mauvaise foi consiste à tenir pour rien, pour une faiblesse de l'homme (peur, paresse ou déficience de l'esprit) le fait que tout homme dirige ou a dirigé son regard vers le Ciel pour trouver une réponse à l'infini et au mystère qu'il ressent en lui et qui ne semble pas venir de ce monde. Elle se manifeste alors par un refus et une dépréciation d'un état de fait naturel de l'homme, ce qui est soupçonnable. Nier le sentiment religieux, c'est en effet nier un comportement universel de l'homme depuis les origines jusqu'à aujourd'hui et balayer une dimension essentielle de l'histoire de l'humanité purement et simplement d'un revers de la main. En quoi consiste ce sentiment religieux commun à tous les hommes, à un moment ou un autre de leur existence ?



Le « sentiment religieux » se fonde tout d'abord sur la reconnaissance d'une nature différente des autres créatures terrestres. L'humanité se saisit dans sa différence avec l'animalité. Refuser de considérer l'homme comme un animal différent du singe, c'est nier la vérité

toute simple, l'évidence qu'un singe ne pourra jamais se demander qui il est, et ne pourra jamais aimer jusqu'à donner sa vie... Si tous les hommes s'accordent encore à dire que la dignité humaine surpasse celle de l'animal, il n'est pas sûr aujourd'hui que l'on pense encore unanimement que l'homme soit « seigneur » sur terre. Ainsi, le constat à partir duquel la constitution Vatican II, dans *Gaudium et spes*, commençait sa réflexion en 1962, dans le premier article du chapitre 1 « La dignité de la personne humaine » ne me semble pas aujourd'hui faire l'unanimité : « Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet. »

Justifier la différence qualitative de l'humanité, passe également par la reconnaissance d'un infini en l'homme qui ne ressemble à rien d'autre dans la nature et qui le pousse à chercher ailleurs qu'en lui la réponse aux questions qu'il se pose sur lui-même. Dans la raison et le cœur de l'homme, capables d'infini, se trouvent en effet un appel à quelque chose qui les dépasse ainsi que la conscience et l'épreuve d'un manque originel. Les questions existentielles que chacun se pose inlassablement¹, la possibilité de l'existence de Dieu — que chacun émet avant celle de son impossibilité — et les élans que sont l'art, la réflexion, l'amour ou la technique, vers ce qui n'est pas immédiatement soi et qui peuvent permettre, en retour, de toujours mieux se saisir, en sont des manifestations. Refuser alors de reconnaître que l'homme se pose ces questions, refuser de reconnaître que l'homme de lui-même émet la possibilité de l'existence de Dieu, c'est nier une dimension essentielle de l'homme qui le constitue comme tel, à savoir le fait qu'il a une identité mystérieuse attirée irrémédiablement vers un infini que ce monde ne peut combler et un besoin de surnaturel.



Le sentiment religieux repose sur une question laissée sans réponse dans la nature et que tous les hommes éprouvent ou ont éprouvé : « Qui suis-je ? ». Celle-ci est le propre de l'homme et demeure toujours, à un moment ou un autre, naturellement et de façon logique, liée à celle de Dieu, « Dieu existe-t-il ? ». En effet, s'il y ait un dieu créateur, cela implique que je ne suis pas le « fruit du hasard ». ² La réponse sur moi-même, sur les raisons de ma vie

¹Qui suis-je ? D'où je viens ? Pourquoi suis-je sur terre ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Dieu existe-t-il ?...

²Le Livre de la Sagesse dit bien l'alternative qui s'offre à chacun pour la conception qu'il aura de lui-même et du monde. Les « impies » qui ont répondu par la négative à la question de l'existence de Dieu ont une image d'eux-mêmes offerte à l'absurde : « Courte et triste est notre vie. Il n'y a pas de remède lors de la fin de l'homme et on ne connaît personne qui soit revenu de l'Hadès. Nous sommes nés du hasard après quoi nous serons comme si nous n'avions pas existé. » Selon eux, le pieux « se flatte d'avoir la connaissance de Dieu et se nomme enfant de Dieu ». Et selon le juste, les impies « ignorent les secrets de Dieu, ils n'espèrent pas de

humaine sont alors à rechercher dans cette recherche même de Dieu qui, seul, peut me dire qui je suis. La question de l'existence de Dieu se pose inlassablement et se posera toujours dans l'humanité, parce que la vérité ultime de l'homme ne peut pas être trouvée sans celle de Dieu. Si cette question de Dieu liée à celle de l'identité humaine revient sans cesse, ce n'est pas parce que l'homme n'a jamais su y répondre, ce n'est pas parce qu'elle est le fruit d'une dégénérescence de l'esprit qui n'assumerait pas une prétendue absurdité du monde, mais bien parce qu'il y a en nous la place irréductible à cette question et un choix libre à faire pour chacun. La place de cette question, constitutive de la nature humaine, est prouvée par le fait même de sa réapparition naturelle. Nier que la question d'une personne de Dieu qui me révélerait qui je suis et les raisons de ma présence dans le monde se trouve à l'origine, au fond et au commencement, et non au terme d'un processus de pensée ou au bout d'un mouvement de panique de l'homme face au monde et à lui-même, revient donc à nier la nature profonde de l'homme et à se mentir soi-même. Cette reconnaissance n'est pas le propre des croyants car elle n'engage pas encore en elle-même le pas dans la foi.

« Créé à l'image de Dieu »

Face à cet état de fait que chacun, croyant ou pas, peut reconnaître, l'Église, instruite par la Révélation, donne un éclairage tout à fait extraordinaire. Si l'on accepte d'écouter ce que l'Église a à dire, on l'entend enseigner, par la Bible, ce fondement selon lequel l'homme a été « créé à l'image de Dieu » :

Le désir de Dieu est inscrit dans le cœur de l'homme, car l'homme est créé par Dieu et pour Dieu ; Dieu ne cesse d'attirer l'homme vers Lui, et ce n'est qu'en Dieu que l'homme trouvera la vérité et le bonheur qu'il ne cesse de chercher :

L'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu. Cette invitation que Dieu adresse à l'homme de dialoguer avec Lui commence avec l'existence humaine. Car si l'homme existe, c'est que Dieu l'a créé par Amour, ne cesse de lui donner l'être ; et l'homme ne vit pleinement selon la vérité que s'il reconnaît librement cet Amour et s'abandonne à son Créateur.³

« Être fait à l'image de Dieu » est une explication de la nature humaine qui ne réduit pas le mystère même si elle nous révèle pourquoi l'homme est une énigme à lui-même, pourquoi il se sent appelé à l'infini, poussé toujours au-delà par la force de la raison et de l'amour. L'homme est un mystère pour lui-même parce que Dieu l'habite. Comme le dit le cardinal de Lubac, reprenant la traduction latine d'un verset du psaume 42 : « *Abyssus abyssum invocat* » :

rémunération pour la sainteté, ils ne croient pas à la récompense des âmes pures. Oui, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en a fait une image de sa propre nature ; c'est par l'envie du diable que la mort est entré dans le monde : ils en font l'expérience, ceux qui lui appartiennent. » *Sagesse de Salomon*, 2, 1-21.

³Catéchisme de l'Église catholique, Première partie, première section, chapitre premier, citant *Gaudium et spes* 19, §1.

L'homme, commentera la tradition chrétienne, est à l'image de dieu incompréhensible par le fond incompréhensible de lui-même. « Qui peut entrer en soi et se comprendre ? » « Notre esprit porte l'empreinte de la Nature insaisissable par le mystère qui est en lui. »

L'abîme de mon esprit ne cesse d'invoquer avec cris L'abîme de Dieu : dis lequel est le plus profond ? (Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, I, 68)

On ne peut donc dire que, dans sa racine, une telle connaissance soit acquisition humaine. C'est une « image », c'est une « empreinte », c'est un « sceau ». C'est la marque de Dieu sur nous. Nous ne la fabriquons pas, nous ne l'empruntons pas au dehors : elle est en nous, en nous si misérables ; elle est nous-mêmes.⁴



Au principe du mystère de l'homme se trouve le mystère de Dieu, et au principe de la lumière infinie qu'il y a en lui par le cœur et la raison, Dieu se trouve également. Les lumières naturelles de la raison ont été en effet mises par Dieu en nous afin que nous puissions librement Le chercher et Le trouver dans les voies visibles qui nous ont été données et à travers la Révélation que la Bible consigne.⁵ La recherche de Dieu est, en résumé, à la fois permise, favorisée par Dieu lui-même puisqu'il a inscrit dans le cœur et l'intelligence de l'homme ce désir d'infini, de vérité, d'amour et de perfection qui nous anime dans tous les domaines, et à la fois aussi, laissée à la liberté de l'homme.⁶ La recherche est un commencement et n'est

⁴Cardinal de Lubac, Sur les chemins de Dieu, « Abyssus abyssum invocat », Œuvres complètes 1, Éditions du Cerf, p. 13.

⁵Pour accéder à la connaissance de Dieu, l'Église explique qu'il y a des voies d'accès privilégiées qu'elle appelle « preuves de l'existence de Dieu », non pas dans le sens des preuves que cherchent les sciences naturelles, mais dans le sens « d'arguments convergents et convaincants » qui permettent d'accéder à de vraies certitudes. Ces voies qui disposent à la foi sont le monde et l'homme : « Le monde : à partir du mouvement et du devenir, de la contingence, de l'ordre et de la beauté du monde, on peut connaître Dieu comme origine et fin de l'univers [...] L'homme : avec son ouverture à la vérité et à la beauté, son sens du bien moral, sa liberté et la voix de sa conscience, son aspiration à l'infini et au bonheur, l'homme s'interroge sur l'existence de Dieu. À travers tout cela, il perçoit des signes de son âme spirituelle. « Germe d'éternité qu'il porte en lui-même, irréductible à la seule matière », son âme ne peut avoir son origine qu'en Dieu seul. » *Catéchisme de l'Église catholique*, Première partie, première section, chapitre premier, II.

⁶Mais ce « rapport intime et vital qui unit l'homme à Dieu » peut être oublié, méconnu et même rejeté explicitement par l'homme. De telles attitudes peuvent avoir des origines très diverses : la révolte contre le mal dans le monde, l'ignorance ou l'indifférence religieuses, les soucis du monde et des richesses, le mauvais exemple des croyants, les courants de pensée hostiles à la religion, et finalement cette attitude de l'homme pécheur qui, de peur, se cache devant Dieu et fuit devant son appel. *Catéchisme de l'Église catholique*, Première partie, première section, chapitre premier, I.

jamais dépassée car le croyant est animé d'une faim et soif qui fait que plus il connaît Dieu, plus il désire encore le connaître. Le *qaererere deum* qui, parce qu'il vient de Dieu, pourrait être une définition de la foi, est bien la vocation de l'homme à toutes les étapes de son cheminement spirituel et à chaque moment de sa vie. Il est inscrit dans notre chair et dans notre âme. Comme le dit le cardinal de Lubac, « l'idée de Dieu est indéracinable, parce qu'elle est au fond la Présence même de Dieu à l'homme. Il n'est pas possible de se débarrasser de cette Présence. » Ce que nous rappelle le Père de Lubac est qu'il n'y aurait pas de recherche de Dieu s'il n'y avait pas un mouvement premier chez Dieu de recherche de l'homme : « En tout, dans tous les ordres, Dieu est premier. Toujours c'est Lui qui nous devance. Toujours, sur tous les plans, c'est Lui qui se fait connaître. Toujours c'est Lui qui se révèle. L'effort de la raison qui nous porte jusqu'au seuil de son Mystère n'est jamais que le second temps d'un rythme qu'Il a lui-même amorcé. »⁷ La vérité de l'homme, de son identité et de son bonheur, se trouve dans cette relation filiale, transcendante, à deux mouvements, entre Dieu et sa créature et dont le sentiment religieux que chaque homme a déjà au moins une fois éprouvé d'une manière ou d'une autre est une manifestation.

Conclusion

La foi chrétienne, loin d'être un dérèglement ou une fuite de l'esprit devant la difficulté à trouver un sens à soi et au monde, est au contraire ce qui permet d'assumer au mieux le mystère de l'homme sans le réduire par des représentations et des explications anthropomorphiques et illusives. Le chrétien prend la juste mesure de ce besoin de Dieu que peu de personnes acceptent de reconnaître, ne s'effraie pas de l'abîme que l'on découvre en soi parce qu'instruit par la Révélation et les lumières naturelles de la raison, il y reconnaît au contraire le sceau même de Dieu et donc le signe de son élection. Croire en Dieu n'est donc pas le résultat d'une défaite ou d'un refus de la pensée mais au contraire ce qui assume le plus clairement cette vérité que nous sommes un mystère à nous-mêmes et que nous sommes appelés à l'infini et à l'éternité. Au lieu d'aller contre notre nature qui est d'appeler Dieu et de penser la question de notre identité avec celle de Dieu, au lieu d'aller contre l'évidence que nous sommes une créature différente des autres et que nous trouvons notre bonheur dans le don de nous-mêmes, nous approfondissons par la raison et la foi qui nous vient de Dieu lui-même le mystère de notre existence :

« Homme, comprends ta grandeur en avouant ta dépendance. Réfléchis à la splendeur que tu portes en toi. Ne méconnaiss pas la lumière qui t'est donnée, mais ne t'en attribues pas la source. Apprends à découvrir ta réalité de miroir et d'image. Apprends à te connaître en reconnaissant ton Dieu. Commence, autant qu'il est possible à un mortel, de contempler Sa Face en te recueillant en toi-même. »⁸

D. P.

⁷Cardinal de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, « Abyssus abyssum invocat », Œuvres complètes 1, Éditions du Cerf, p. 17

⁸Op. cit. pp. 16–17.

Le Langage de la parabole

Delphine Meunier

DANS LA PALESTINE DES ANNÉES 30, Jésus emploie souvent une forme de récit qu'il emprunte aux rabbis de son temps : la parabole, à la fois simple et énigmatique, ancrée dans une réalité historique déterminée et faisant signe vers un au-delà. Parabole vient du verbe παραβάλλω : jeter le long de, confier, jeter hors du droit chemin, mettre à côté de. Quarante-trois nous sont parvenues, transmises par les Évangiles synoptiques. Quel langage emploient ces récits qui ont l'évidence de la simplicité mais qui font toujours parler d'eux ? Quel effet suscite ce langage ?

Rappelons d'abord dans quel contexte Jésus a recours à la parabole : le langage de la parabole est alors employé pour l'instruction par les scribes et les rabbis. Tous s'inscrivent dans l'héritage de l'érudition juive, et plus particulièrement du Talmud qui comprend quelques centaines de paraboles. Par ailleurs, les langues sémitiques se plaisent à parler en images : la langue biblique abonde d'images qui retiennent l'attention du lecteur et frappent son imagination. En hébreu, la parole imagée est appelée *mashal*. Le *mashal* regroupe plusieurs formes littéraires, dont la parabole, qui toutes expriment une vérité en s'appuyant sur une image. Mais Jésus, s'il s'inscrit dans une longue tradition, innove aussi : la parabole des rabbis est toujours en regard d'une citation d'Écriture ; au contraire Jésus n'intègre pas la parabole au commentaire de la Loi. Au terme *mashal* correspond le verbe grec παραβάλλω dont nous avons rappelé le sens : la parabole est parole qui déroute. Parole figurative dont le sens doit être cherché au-delà d'elle, parole qui fait signe vers. C'est par excellence un langage qui en dit plus qu'il n'en dit : elle n'a pas sa fin en elle-même. Elle invite l'auditeur à se mettre en mouvement, à ne pas s'en tenir au sens littéral. Ce langage indirect se fonde sur la conscience d'une impossibilité de dire Dieu dans l'immédiateté. Dans la droite ligne de la foi d'Israël, la parole figurative trouve sa légitimité dans l'incapacité de l'humain à représenter Dieu.

Étudions à présent, de manière plus précise, les caractéristiques du langage de la parabole tel que Jésus l'emploie. La parabole se distingue de la simple image en tant qu'elle se déploie dans un récit : elle narre une transformation entre un état initial et un état final. Une fois ce cadre narratif établi, on peut distinguer deux types de paraboles. Il y a celles qui, comme la comparaison, renvoient à un fait connu, évident ou à la sagesse populaire : qu'un berger se réjouisse de retrouver une brebis égarée (Lc 15 4–7), qu'une infime quantité de levain suffise à faire lever beaucoup de pâte (Mt 13 33). D'autres sont à rapprocher de la métaphore en tant que celle-ci ne repose pas sur l'évidence et sur le déjà-connu mais sur un rapprochement inattendu, source d'étonnement : s'il est courant de voir un propriétaire embaucher des hommes pour rentrer sa récolte (Mt 20 1–16), le comportement du propriétaire déjoue finalement les pronostics de l'auditeur et fait surgir l'insolite.

En tant que récit destiné à un large public, la parabole met en œuvre un langage simple, sans recherche esthétique ni étalage d'érudition. Elle n'en témoigne pas moins d'une grande maîtrise dans l'art de raconter. On retrouve la structure ternaire caractéristique des micro-récits : action-crise-résolution. Ainsi dans Lc 16 1–8 : un gérant soupçonné de malversations ;

la reddition de comptes ; le marché qu'il conclut avec les débiteurs de son maître. De plus, le langage mis en œuvre par la parabole répond aux trois critères définis par Quintilien dans son *Institution Oratoire* : *brevitas*, *luciditas*, *credibilitas*. Brièveté, clarté, vraisemblance. Absence de fioriture dans la parabole, de digression et de personnage superflu, nombre limité de personnages en action, structure duelle... font la force du langage de la parabole.

Cette force d'un langage à la fois simple et énigmatique est là pour semer le doute dans l'esprit de celui qui l'entend et ainsi l'inciter à une réflexion personnelle. Le langage de la parabole, en dépit, ou plutôt, à cause de sa simplicité, est riche d'une multiplicité de lectures possibles. Quatre effets du langage de la parabole ont été distingués (*Cahiers Évangile* n° 75) : l'effet démonstratif ou argumentatif lié à la logique narrative ; l'effet révélateur qui renvoie à l'efficacité de la parabole, langage qui appelle à la conversion ; l'effet exemplaire qui souligne le caractère prescriptif du langage de la parabole ; l'effet allégorique lié à un langage ésotérique. En reprenant ces quatre possibilités, on peut dire que la parabole du Samaritain (Lc 10 25–37) répond à la question « qui est mon prochain ? », permet l'événement de l'amour, se clôt sur une injonction et est comme le travestissement de l'histoire du salut.

Le langage de la parabole est aussi parole en situation : la parabole s'insère dans un dialogue qui laisse des traces dans le texte même, que ce soit sous la forme d'une introduction interrogative ou d'un dialogue à l'intérieur du récit. Ainsi dans Mt 18 12 : « Quel est votre avis ? si un homme a cent brebis et que l'une d'entre elles vienne à s'égarer, ne va-t-il pas laisser les quatre-vingt-dix-neuf autres dans la montagne pour aller à la recherche de celle qui s'est perdue ? », la question n'appelle qu'une réponse affirmative. La parabole tire sa force de l'expérience vécue sur laquelle elle s'appuie, associant ainsi l'auditeur. Autre trace que peut laisser le contexte dans lequel est racontée la parabole : le dialogue au cœur du récit qui n'a pas tant pour rôle d'animer le récit que de transposer dans le récit l'échange que Jésus souhaite avoir avec ses interlocuteurs.



Le langage de la parabole est dans le Nouveau Testament le langage du Christ, le seul à l'utiliser : point de parabole dans la bouche des apôtres. Le langage des paraboles est donc le langage du Maître. Le pouvoir du langage de la parabole est d'instaurer ce dont elle parle, au moment où elle parle : le langage de la parabole est performatif. Ce qui fait de la parabole un événement. Jésus, à travers la parabole, joue sur deux plans : il convoque l'expérience de ses auditeurs et en même temps transmet son expérience de Dieu. Cette superposition dote l'expérience religieuse de la force de l'expérience pratique. Daniel Marguerat conclut

donc dans *Cahiers Évangile* (n° 75) sur la dimension théologique du réalisme des paraboles qui font ainsi voir l'impact du Royaume dans la vie quotidienne des auditeurs. « Jésus ne regarde pas le monde comme le chiffre allégorique d'un autre monde qui serait le lieu de Dieu », mais restitue le monde créé comme le lieu de Dieu. Le langage de la parabole est celui du changement et invite à choisir : « L'auditeur est introduit par la parabole dans un monde étrange, où tout est familier, et cependant radicalement différent. » Les paraboles lui « demandent une décision. [...] Doit-il poursuivre dans cette aventure étrange, ou s'en retourner ? Il doit choisir : ou bien il se laissera déplacer par le déploiement de l'histoire et la lumière de la métaphore, ou bien il rejettera l'appel et en restera à ses habitudes. [...] Les paraboles sont des événements de langage où l'auditeur doit choisir entre deux mondes. » (R. W. Funk, *Language, hermeneutic and world of God*). La parabole est un « événement de parole » (E. Jünger) par lequel le Royaume se rend présent au monde : le Royaume, comme la parabole, advient comme un mystère, comme un dérangement, comme une liberté.

Héritée de la tradition juive, la parabole acquiert une dimension nouvelle avec l'usage qu'en fait Jésus. Mettant en œuvre un langage imagé et narratif, simple mais énigmatique, elle fait événement, un événement qui est en même temps avènement : elle instaure le Royaume. La parabole, a dit un exégète, « est une fenêtre, par laquelle nous pouvons regarder à neuf le monde » (D. O. Via) ; elle est peut-être encore plus mise en mouvement. Selon Benoît XVI, il y a en effet un « double mouvement » inhérent à la parabole : « D'une part, la parabole met à la portée de ceux qui écoutent et qui participent à la réflexion une réalité éloignée d'eux ; d'autre part, l'auditeur est lui-même mis en mouvement. La dynamique interne de la parabole, le fait que l'image choisie se transcende elle-même intérieurement, l'invitent à s'abandonner lui-même à cette dynamique, à dépasser son propre horizon, à apprendre à connaître et à comprendre ce qui lui était jusque là inconnu. » La parabole requiert toujours la participation active de celui qui apprend. C'est ainsi que selon les paroles du Christ, on peut écouter sans comprendre, voir sans voir.

« Les paraboles sont donc, en dernière instance, l'expression que, dans ce monde, Dieu est caché et que connaître Dieu exige de l'homme un engagement total. C'est une connaissance qui ne fait qu'un avec la vie, une connaissance qui ne peut advenir sans une "conversion". Car dans ce monde marqué par le péché, ce qui caractérise l'axe, la force de gravitation de notre vie, c'est la sujétion au "je" et au "on". Ce lien doit être brisé pour permettre l'ouverture à un amour nouveau qui nous transporte dans un univers régi par d'autres lois de la gravitation, où nous pourrions vivre une vie nouvelle. En ce sens la connaissance de Dieu est impossible sans ce don de son amour, par lequel, il devient alors visible. Mais ce don, encore faut-il l'accepter. En ce sens, les paraboles révèlent l'essence même du message de Jésus. En ce sens le mystère de la croix est inscrit dans la nature profonde des paraboles. »¹

D. M.

¹Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, Champs Essais, 2007, p. 218.

Le Scandale de l'idole

David Perrin

EN QUOI une réflexion sur l'idolâtrie est-elle importante pour un sujet tel que « Foi et Raison » ? Voilà la question à laquelle cet article souhaite répondre. Dans un premier moment, je montrerai que le rejet des idoles, dans l'Ancien Testament a été un travail effectif, historique du monothéisme judaïque, qui fonde dans l'histoire humaine un nouveau rapport au divin. Ce mouvement critique a été à la fois permis par une révélation de Dieu que relatent les Écritures et favorisé par la raison humaine. Dans un deuxième temps, j'esquisserai à la fois l'élargissement du sens de l'idolâtrie auquel le Christ a procédé et le rabattement qu'il a opéré sur la fausse image que les hommes peuvent avoir de Dieu. J'essaierai de préciser ce rapport faussé au divin en insistant sur la réduction idolâtre de la distance divine et sur la tentative d'appropriation de Dieu. Enfin, je m'attacherai à l'idole comme scandale, comme singerie mimétique de Dieu et obstacle à la vraie foi et au vrai amour.

Le rejet des idoles dans l'Ancien Testament

Le monothéisme se fonde sur la négation du culte des faux dieux que l'Ancien Testament assimile à l'idolâtrie¹. L'émergence de Yahvé comme dieu unique trouve avant tout une origine religieuse. Celle-ci ne résulte pas d'une évolution de la pensée du divin vers un affinement ou d'une synthèse d'un dieu fait à partir de plusieurs dieux, comme le rappelle le cardinal de Lubac, dans un essai intitulé « De l'origine de l'idée de Dieu » :

En réalité, l'idée de Dieu unique et transcendant en son apparition historique, ne surgit pas d'une critique ou d'une déception quelconque. Elle n'est obtenue ni par synthèse, comme si elle venait répondre au besoin d'abord d'unifier le divin épars, ni par antithèse, comme si l'homme avait d'abord pris conscience de la vanité de ses anciens dieux. Nul processus d'intégration ni de contraste ne l'explique. Ce qu'on prend pour cause est, en réalité, effet. L'idée du Dieu unique surgit d'elle-même au sein de la conscience, que ce soit par une exigence rationnelle ou par quelque illumination surnaturelle, et elle s'impose à l'esprit par elle-même, en vertu de sa nécessité propre. En fait, dans le cas le plus clair, c'est Dieu lui-même qui, en se révélant, fait évanouir les idoles ou oblige celui qu'Il visite à les arracher de son cœur. [...] Le monothéisme religieux, celui-là même que nous devons à Israël et au Christ — ou, dans une faible mesure, les analogues qu'on observe ailleurs — s'allume au Foyer divin. Avant d'être une croyance, à plus forte raison avant de devenir une tradition ou une idée, il fut une vocation, et il le demeure toujours, là où il conserve sa vigueur authentique².

Le refus des faux dieux et des idoles est une attitude autant religieuse que rationnelle au sens où elle vient, selon Lubac, d'une rencontre entre Dieu lui-même et l'homme dont la raison aspire à l'un : « A l'origine, il y a un contact, une rencontre. [...] L'antithèse (l'opposition

¹ Il n'est pas sûr que cette assimilation puisse être généralisée à toutes les religions polythéistes.

² Cardinal Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Oeuvres complètes I, éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 41-43.

aux autres religions polythéistes) n'est que seconde et la synthèse (ce que le monothéisme emprunte aux autres religions polythéistes), dans la mesure où l'on peut en parler, vient en dernier lieu. » L'apport du cardinal de Lubac à notre sujet est considérable car il rappelle deux choses. La première est que le rejet de l'idolâtrie est un mouvement insufflé par Dieu lui-même puisque sans sa Révélation, l'homme n'aurait jamais pu, non pas savoir qu'il n'y a qu'un Dieu³, mais Le connaître, en sa Personne. La deuxième chose est que cette révélation de Dieu correspond à une attente de la raison tout entière. Celle-ci trouve la vérité dans le dévoilement des fausses idoles et dans le choix de l'unité. Cette aspiration de la raison à l'unité est confirmée et comblée par la foi qui est donnée par Dieu. Salomon, dans le *Livre de la Sagesse*, s'étonne même de l'absence de sagesse des savants qui refusent de faire le pas entre la conception d'un monde *un* et la croyance en *un* artisan : « S'ils ont été capables d'acquérir assez de science pour postuler l'unité du monde, comment n'en ont-ils pas plus tôt découvert le Maître ? » (*Sagesse de Salomon*, 13, 9) Pour l'auteur de la *Sagesse*, ceux-là sont cependant moins condamnables que les idolâtres qui ont « mis leur espoir dans les choses mortes », ont postulé la division du monde en faisant du feu, du vent, de l'eau impétueuse, des luminaires du ciel, des dieux ou qui « ont appelé dieux des ouvrages de mains d'hommes, or, argent, traités avec art, figures d'animaux, ou pierre inutile, ouvrage d'une main antique » (*Sagesse de Salomon*, 13, 10).



Veau d'or et Moïse à Vézelay

Foi et raison se rejoignent donc, en résumé, dans ce qu'elles ont de plus profond et de plus originel, à savoir le rejet de l'idolâtrie et des faux dieux. Cette rencontre se fait de façon explosive par cette révélation de Yahvé, selon laquelle Il est le seul Dieu, et son accueil par la raison humaine. Cette dernière, suggère le cardinal de Lubac, avait déjà, comme préparée en elle, la place pour la recevoir. L'irruption dans l'histoire des hommes du Dieu unique qui s'affirme comme tel et l'accueil par la raison de cette révélation qu'elle attendait et pressentait, marquent selon de Lubac le début de la découverte, chez un petit groupe d'individus, de la vocation universelle de l'homme comme fils de Dieu.

Cependant, si l'on regarde d'un point de vue historique, l'affirmation du Dieu unique ne s'est pas faite selon un progrès continu dans l'univers mental des Juifs et dans les pratiques. Le monothéisme tel que nous le concevons aujourd'hui a eu du mal à s'imposer⁴. La foi

³La raison, selon l'Eglise catholique, peut arriver à ce savoir par ses propres voies.

⁴L'histoire du monothéisme juïaïque est longue et complexe, faite d'avancées et de régressions. Il faut lire la conférence du Père Armogathe sur ce sujet l'année dernière (Cf *Sénévé Les lieux de la foi*). Celui-ci insistait

rationnelle dans le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », même si elle a été révélée par Dieu lui-même, qui s'est laissé voir, et même si elle comble à la fois le cœur et les attentes rationnelles de l'homme, a toujours été mise en péril par l'idolâtrie qui menace sans cesse de réapparaître. Le combat contre l'idolâtrie n'est jamais achevé dans la vie humaine. C'est ce qui fonde la liberté du croyant, toujours appelé à renouveler son oui au Dieu vivant et vrai. L'histoire d'Israël montre cependant que c'est moins à l'extérieur avec les cultes étrangers, qu'à l'intérieur même du cœur des croyants que se situe toujours la tentation de revenir aux idoles sécurisantes. Le Christ l'a révélée de façon éclatante et a donné à l'homme les moyens de s'en défaire.

Le sens donné à l'idolâtrie par le Christ

Avant la naissance du Christ, de nombreux efforts ont été accomplis par la raison humaine pour dépouiller l'expérience spirituelle des images fabuleuses et des rituels idolâtres. Si l'on prend l'exemple de la Grèce antique, la philosophie comme chemin vers la sagesse, par l'exercice critique de la raison, la recherche de la vérité et la poursuite du Bien, a beaucoup œuvré dans la dénonciation de l'anthropomorphisme et de la réduction du divin à la mesure de l'homme et de ses passions⁵. Cependant, la dénonciation de l'idolâtrie à laquelle se livre le Christ se situe à un niveau radicalement différent, qualitativement autre, qui ne va évidemment pas contre la démarche philosophique et scientifique initiée dans le monde grec mais qui se situe sur un autre plan puisqu'elle concerne le rapport direct et vivant de Dieu avec l'homme et qu'elle n'est pas une enquête mais une révélation.

Le Christ, dans les Évangiles, élargit tout d'abord le sens de l'idolâtrie en y intégrant le culte de soi, de certaines idées, des choses poussé à l'extrême. L'argent peut être ainsi une idole, un maître auquel l'homme se soumet : « Nul ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent. » (Matthieu, 6, 24) La dépendance envers les choses matérielles peut aboutir à l'idolâtrie parce que l'absolu est placé dans une chose. L'idolâtrie ne concerne plus *strict sensu* une divinité étrangère ouvertement adorée ou la personnification de quelque chose de matériel en divinité, comme le veau d'or mais une chose (objet ou idée) à laquelle l'homme consacre de façon totale sa vie. Autour de l'idole, s'organise une optique du monde.

longuement sur les différentes phases dans l'émergence du monothéisme, comme le passage, avec Moïse, de la monolâtrie consistant à vouer un culte à son propre dieu au monothéisme, qui affirme qu'il n'existe qu'un seul Dieu au monde. Le Père montrait la cohabitation du polythéisme et du monothéisme (y compris chez un même individu) que ne cessent de dénoncer les prophètes (cf Josué, 24, 14 ou Jérémie, 2, 24 par exemple) à travers l'étude des textes et les données archéologiques. Il mettait également en évidence les effets des entreprises politiques et religieuses centralisatrices menées par Ezéchias et Josias et les différents processus qui ont historiquement dirigé l'élaboration du monothéisme judaïque dans son dialogue avec les autres religions étrangères (phénomène d'absorption et de différenciation).

⁵Voir par exemple dans *Mythe et pensée chez les Grecs* de J-P. Vernant, le chapitre « Du mythe à la raison » dans lequel il retrace les évolutions dans la figuration divine, le passage de l'idole à la représentation du dieu, l'apport des « physiciens » Milésiens dans la constitution d'une pensée positive de la nature détachée du mythe et la naissance de la philosophie, solidaire « de deux grandes transformations mentales : une pensée positiviste, excluant toute forme de surnaturel et rejetant l'assimilation implicite de établie par le mythe entre phénomènes physiques et agents divins, ; une pensée abstraite, dépouillant la réalité de cette puissance de changement que lui prêtait le mythe, et récusant l'antique image de l'union des opposés au profit d'une formulation catégorique du principe d'identité ».

Le monde lui-même apparaît en sa totalité sous un jour déterminé⁶. L'idole engage notre rapport au monde, aux autres, à nous-même et à la transcendance. C'est une question à la fois théorique et pratique puisqu'elle nous engage tout entier, corps et âme, métaphysiquement et dans le quotidien de nos vies. Le deuxième mouvement de redéfinition que le Christ opère se situe dans une autre direction. A côté de la tentation humaine de se rendre esclave des choses divinisées ou « absolutisées », Jésus pointe une idolâtrie différente qui touche à la relation que l'on peut avoir au Dieu unique. On peut faire de Dieu une idole à partir du moment où l'on veut se servir, même inconsciemment, de lui. Il n'est plus alors question d'adoration de faux dieux mais de conception erronée de Dieu et de rapport faussé à Lui. Lorsque le Christ délivre donc son enseignement sur la nature de Dieu et la nature de l'homme comme fils de Dieu, il dénonce l'idolâtrie qui peut s'installer dans l'âme de celui qui s'adresse à Lui, dans ses gestes et sa vie tout entière. Il met en garde contre les tentatives de récupération de Dieu par l'homme en rappelant sur un plan pratique et métaphysique que celui-ci doit se donner totalement au seul Seigneur et aimer un autre que lui-même :

« Quel est le premier de tous les commandements ? » Jésus répondit : « Le premier c'est : Ecoute Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force. Voici le second : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là. » (Marc, 12, 29)

Ces commandements permettent au juste d'échapper à l'idolâtrie car ils empêchent au moi de s'autonomiser. Ils remettent l'homme en face de son créateur et de son prochain. Le détournement de soi par l'adoration de Dieu et par le don de l'amour au prochain aboutit à un recentrement de l'homme sur sa vraie nature. Le Christ ne cesse, dans les Évangiles, de préciser ces commandements en disant qu'il faut passer par Lui pour être sauvé et ne pas compter sur soi-même : « Moi, je suis le Chemin, la Vérité et la Vie », qu'il faut soumettre sa vie à Lui et non pas l'inverse : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera. » (Marc, 8, 35), que la prière ne doit pas être un commerce avec Dieu⁷. L'idolâtrie est définie par le Christ comme un refus de cette renonciation à soi même dans le rapport de l'homme au divin, comme un refus de passer après et par Lui. C'est ce rapport faussé à Dieu qu'il nous faut développer maintenant plus en détail.

⁶« Qui idolâtre l'argent ne voit le monde lui apparaître que comme un vaste magasin bariolé d'étiquettes, qui idolâtre la puissance voit le monde lui apparaître comme un champ de forces où s'affrontent des centres d'influence plus ou moins gros, etc. L'idole est une lumière sur le monde. Sa "vérité" est une vérité essentiellement "illuminante" (*lucens*). Mais elle n'est jamais "confondante" au point que nous pourrions presque définir l'idole par cette incapacité de redarguer. [*Lucens* et *redarguens* sont les deux faces de la vérité chez Augustin. Nous pouvons haïr la seconde parce qu'elle nous révèle ce que nous ne voulions pas voir sur nous-mêmes.] Elle ne peut jamais faire retour sur moi, parce que ce jour sous lequel les choses apparaissent n'est autre que la lumière que projette sur elles mon désir, et qui ne saurait donc faire retour sur lui pour le contester. » Rémi Brague, « La vérité vous rendra libres » **Communio** *L'Avenir du Monde*, n°X, 5-6, —septembre/décembre 1985, p. 17.

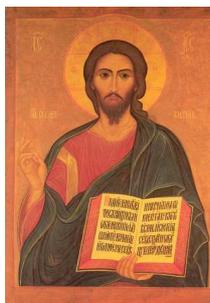
⁷Dans *Citadelle*, Saint-Exupéry présente un roi qui met à l'épreuve Dieu en lui demandant de lui donner un signe de son existence. Celui-là comprend, au moment de repartir déçu, que Dieu ne serait pas Dieu s'il se soumettait à nos désirs : « Et pour la première fois, je devinais que la grandeur de la prière réside d'abord en ce qu'il n'y est point répondu et que n'entre point dans cet échange la laideur d'un commerce. Et que l'apprentissage de la prière est l'apprentissage du silence. Et que commence l'amour là seulement où il n'est plus de don à attendre. L'amour d'abord est exercice de la prière et la prière exercice du silence. » Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*, Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Chapitre XXXIX, p. 619-620.

L'appropriation idolâtre du divin : la négation de la distance

Le Christ pose la question de savoir quel visage nous adorons quand nous interpellons Dieu ? De cette réponse dépendra notre rapport au divin. L'idolâtrie est une certaine image de Dieu (εἰδολών) qui ne s'impose pas à nous mais que l'on construit selon nos désirs :

Dans l'idole, l'expérience humaine du divin précède le visage que ce divin y prend. Nous nous éprouvons en situation dans le divin. Nous façonnons un visage pour demander au divin de s'épanouir, de nous y regarder, sourire et menacer. L'idole doit fixer le divin distant et diffus, et nous assurer de sa présence, de sa puissance, de sa disponibilité. [...] L'idole nous fixe le divin à demeure, pour un commerce où l'humain enserme, de part et d'autre, le divin. L'idole ne trompe pas, elle assure du divin et même quand elle terrorise, rassure en identifiant le divin dans le visage d'un dieu⁸.

Au cœur de l'idolâtrie, Jean-Luc Marion note une difficulté ou un refus d'appréhender la distance et la différence de Dieu par rapport à l'homme. Face au silence de Dieu qui ne répond pas aux prières que nous lui lançons parce que nous ne savons pas demander, face au Dieu qui effraie parce qu'il ne se laisse pas voir, l'homme se crée des idoles ou fait de Dieu même une idole : « Ce que l'idole travaille en effet à résorber, c'est précisément l'écart et le retrait du divin : mais à établir une pareille disponibilité du divin dans le visage fixé, sinon figé, du dieu, n'élimine-t-on pas, sournoisement mais radicalement l'irruption altière et l'altérité irrécusable qui, en propre, attestent le divin ? Subvenant à l'absence du divin, l'idole met à disposition le divin, l'assure et à la fin le dénature. » L'appropriation que nous tentons du divin est condamnée à n'être qu'un monologue de l'être avec ses illusions : « L'idole manque la distance qui identifie et authentifie le divin comme tel — comme ce qui ne nous appartient pas, mais nous advient. » À l'idole, Jean-Luc Marion oppose l'icône : « ? Icône du Dieu invisible » (Colossiens, I, 5), dit du Christ saint Paul. Figure, non d'un Dieu qui, en cette figure, perdrait son invisibilité pour nous devenir familier jusqu'à la familiarité mais d'un Père qui rayonne d'autant plus d'une définitive et irréductible transcendance qu'il la donne sans réserve à voir dans la figure de son Fils. [...] L'icône ne manifeste ni le visage humain, ni la nature divine que nul ne saurait envisager, mais, disaient les théologiens de l'icône, le rapport de l'une à l'autre dans l'hypostase, la personne. [...] L'icône recèle et décèle ce sur quoi elle repose : l'écart en elle du divin et de son visage. » L'icône n'abolit pas la distance mais la révèle. Sa négation par l'homme empêche Dieu de se rendre proche de lui.



⁸Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, p. 22–23.

Ce que dit Jean-Luc Marion de l'idole et de l'icône dépasse largement les objets qu'ils signifient et correspond en réalité à deux modes d'être en face de Dieu. Puisque la philosophie se charge de prendre Dieu pour objet d'étude et instaure un certain rapport au divin, Jean-Luc Marion pose la question centrale d'une idolâtrie conceptuelle :

Le concept, comme l'idole, ménage une présence sans distance du divin, en un dieu qui nous renvoie notre propre expérience ou pensée, assez familièrement pour que nous en maîtrisions toujours le jeu. Il s'agit toujours de maintenir hors jeu l'étrangeté du divin, par le filtre idolâtrique du concept, ou par la conception visagière d'une idole. C'est une telle fonction du concept de "Dieu" qu'il s'agit maintenant de préciser. De là pourrait à son tour naître une autre question : le concept ne pourrait-il pas jouer, aussi et d'abord comme une icône, au sens où, comme l'icône offre la figure de l'invisible, « les mots ne sont pas la traduction d'autre chose qui était là avant eux » (L. Wittgenstein) mais la profération même de ce qui demeure au même instant à jamais indicible.

Plus largement, l'idolâtrie consiste donc en une tentative d'appropriation du divin et de conformation aux désirs de l'homme qui aboutit à la négation de ce qui fonde justement la divinité, à savoir la distance. Il s'agit donc de faire une image de Dieu ressemblante non pas à ce qu'il est vraiment mais ressemblante aux désirs que l'homme projette sur Lui. Il y a dans l'idolâtrie une attitude mimétique, une singerie de Dieu qui donne une image en réalité obscène de l'homme.

Le scandale de l'idole

Cette caricature de Dieu faite par l'homme porte le nom de « scandale » dans les Évangiles. Le Christ met en garde, en effet, contre le scandale qu'il y a à déformer l'image qu'on donne de Lui-même : « Mais si quelqu'un doit scandaliser l'un de ces petits qui croient, il serait mieux pour lui de se voir passer autour du cou une de ces meules que tournent les ânes et d'être jeté à la mer. » (Marc, 9, 42) Scandaliser l'enfant qui croit, c'est le couper du



La tentation du Christ

Christ en instaurant par mimétisme une distance néfaste, inverse, entre la créature et le divin. C'est détruire chez un être en formation la proximité qui le liait à Dieu, rompre la relation filiale entre un père et son enfant, faite d'amour et de distance féconde. Dans le langage des Évangiles, le scandale ainsi conçu est directement lié à Satan, qui est le *dia-bolos*, l'obstacle

qui traverse nos désirs et qui favorise les fausses images de Dieu qu'il veut imiter et réduire. Satan incarne, du point de vue de la foi, dans une transcendance énigmatique, ce désir de s'approprier Dieu en le fixant dans une image fascinante parce qu'elle donne l'illusion d'une ressemblance et d'une réduction de la distance. Au lieu de rapprocher, l'idole éloigne et ment. René Girard, dans une conférence intitulée « Satan et le Scandale », se penche sur ce mimétisme de l'idolâtrie et écrit :

Si le scandale désigne la façon dont le désir mimétique transforme ses modèles en obstacles fascinants, et tout ce qui sort de ce processus, il devrait être à l'origine de la violence et du sacré, de tout ce que la Bible désigne par idolâtrie. Et c'est bien ce que désigne dans l'Ancien Testament le terme hébreu que *skandalon* traduit en grec, l'obstacle qui fait tomber les hommes dans l'idolâtrie.

Faire de Jésus ou du Père un *skandalon*, c'est les transformer en idoles, c'est éprouver pour eux le mélange d'adoration, de terreur superstitieuse et même de haine qui caractérise les formes purement humaines du religieux⁹.

L'idolâtrie est favorisée, dans une vision chrétienne, par « le Père du Mensonge » et d'un point de vue purement humain, par un désir mimétique consistant à proclamer une proximité illusoire avec Dieu, à réduire la distance qu'il y a entre Dieu et sa créature afin de maîtriser le Créateur par des médiums, ce qui aboutit à des sentiments contradictoires d'admiration et de haine à son égard. A la fin, l'idole n'est jamais aimée par celui qui l'adore parce qu'elle n'apporte que sa propre image, déguisée sous les apparences du divin. Dans les Évangiles, dit René Girard, « le *skandalon* n'est jamais un objet matériel à la différence de l'Ancien Testament, c'est toujours autrui, ou c'est moi-même en tant que je suis aliéné à l'autre. [...] C'est la tentation par excellence du modèle qui attire en tant qu'il fait obstacle et fait obstacle en tant qu'il attire. »¹⁰ Le *skandalon* est le contraire de l'amour au sens chrétien :

Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a en lui aucun *skandalon*. Mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres. Il marche dans les ténèbres, il ne sait pas où il va car les ténèbres ont aveuglé ses yeux. (1 Jean 2, 10–11)

Il faut, pour échapper à l'idolâtrie, commencer à aimer en vérité, sans jalousie et passer derrière le Christ pour soumettre sa volonté à la sienne. C'est ce que demande Jésus à Pierre, lorsque ce dernier l'idolâtre en refusant la Passion que le Fils de Dieu lui annonce :

Pierre, le tirant à lui, se mit à le morigéner en disant : « Dieu t'en préserve, Seigneur ! Non cela ne t'arrivera point ! » Mais lui, se retournant, dit à Pierre : « Passe derrière moi, Satan ! tu me fais obstacle, car tes pensées ne sont pas celle de Dieu mais celle des hommes. » (Mt, 16, 23).

Pierre et les disciples sont source de scandale parce qu'ils attribuent encore à Jésus le prestige mondain du grand chef. Ils voient en lui quelqu'un d'invulnérable, c'est-à-dire le maître d'une violence supérieure. Et s'ils le suivent, dit René Girard, c'est en partie pour participer à cette invulnérabilité et se faire dieux à leur tour. Le désir de force et de pouvoir, de maîtrise est au cœur de l'idolâtrie puisqu'elle correspond comme nous l'avons fait souvent remarquer à la tentative de mettre la main sur le divin, à le forcer et à le fixer, à le posséder : « Pierre, le tirant à lui [...] ». Adorer Satan, c'est, dans le langage évangélique,

⁹René Girard, « Satan et le scandale », L'Herne, Paris, 2008, p. 121.

¹⁰René Girard, *Des choses cachées*, dans *De la violence à la divinité*, Grasset, 2007, p. 1187.

aspirer à dominer le divin et le monde pour le conformer à ses désirs. C'est entrer avec autrui et avec Dieu dans des rapports d'idolâtrie et de haine réciproques qui ne peuvent aboutir qu'aux faux dieux de la violence et du sacré « aussi longtemps que les hommes peuvent en perpétuer l'illusion, puis finalement à la destruction totale, le jour où cette illusion n'est plus possible »¹¹.

Conclusion

Avec les avancées de la raison seule, celles de la foi et de la raison grâce à la Révélation divine contenue dans l'Ancien Testament et depuis que le Christ a dévoilé ouvertement les mécanismes cachés de l'idolâtrie au cœur des hommes et qu'il a, si l'on en croit les Écritures, par son incarnation, par sa mort et sa résurrection, prouvé son amour pour l'humanité et renouvelé son alliance avec sa créature, il n'est plus permis à ceux qui ont « entendu » de chercher à commercer avec Dieu et à idolâtrer dans les « ténèbres ». Foi et raison trouvent dans ce combat contre l'idolâtrie la claire vocation de l'homme. Celui-ci n'est pas appelé à être esclave de ses désirs dans la recherche d'une divinisation par contact au moyen de l'idole. Il n'est pas appelé à haïr son prochain en cherchant par l'idole des faveurs quelconques ou à s'effrayer de la distance et de la différence de Dieu en cherchant des substitutions rassurantes ou des prises sur Lui. Car l'idole nie la vraie proximité en faisant de l'autre et de Dieu un modèle jaloué et détesté à la fois. Foi et raison se rejoignent au contraire dans cette vision claire et assumée de la vocation de l'homme, fils de Dieu. La reconnaissance de cette vocation, par son principe même, ne peut pas être le commencement d'une nouvelle idolâtrie. Elle est au contraire le début de la sagesse et d'une proximité toute nouvelle avec Dieu, fondée par et dans l'amour du Christ.

D. P.

¹¹René Girard, *Le bouc émissaire* dans *De la violence à la divinité*, Grasset, 2007, p. 1469.

Les Monstres de la raison

Alexandra Fricker

AU DÉBUT DE L'ENCYCLIQUE *Fides et Ratio*, le pape examine les dangers qui guettent l'exercice de la raison, afin de mieux établir sa juste primauté. Avoir conscience des limites de la raison peut sembler un thème commun à notre époque où le doute et la remise en question sont de mise ; il s'agit pourtant d'une notion inexistante chez les penseurs antiques, qui se développe depuis l'époque moderne. Une eau-forte réalisée par Goya (1746–1828) m'a paru propice pour examiner ce thème des menaces pesant sur la raison. Sa légende est évocatrice : « *el sueño de la razon produce monstruos* »¹ (« le sommeil de la raison produit des monstres », traduction sur laquelle nous reviendrons). Cette œuvre se trouve brièvement analysée dans un article de Rémi Brague sur l'« Angoisse de la raison »², passage qui a servi de point de départ à cette petite étude.



Mise en garde contre l'abandon de la raison

La gravure à l'eau-forte de Goya représente un homme endormi à sa table, la tête entre les mains. Derrière lui apparaissent d'étranges animaux, un vol d'oiseaux nocturnes et de chauves-souris semble déferler, une sorte de félin est tapi juste derrière son dos, un autre se trouve couché à droite de sa chaise. L'artiste nous montre l'irruption du fantastique à l'occasion d'un assoupissement, c'est-à-dire d'un moment où la faculté raisonnante de l'homme n'est plus à l'œuvre. Le « sommeil de la raison », pour reprendre les mots de la légende, semble donc ouvrir la voie à l'irrationnel, domaine présenté dans la gravure comme une menace incontrôlable avec ces créatures inquiétantes qui envahissent l'espace.

¹Goya, *Los caprichos*, n°43 (vers 1799), 181 x 121 mm.

²Dans *Communio*, XXV, novembre 2000, pp.16–17.

Les monstres de Goya pourraient ainsi symboliser les maux qui accompagnent la démission de la raison. Une réflexion de Rémi Brague, qui a recours à la gravure pour examiner les « démons intérieurs » de la raison moderne, souligne la complexité du sujet. Il remarque en effet qu'« on ne nous dit pas comment il se fait que la raison peut s'endormir et faire des cauchemars »³. La question se pose alors de savoir à quoi fait référence ce moment allégorique où la faculté rationnelle s'affaiblit voire s'éteint ? La vie de l'artiste peut nous en fournir une interprétation. Goya faisait partie à Madrid du petit cercle des *Ilustrados*, intellectuels progressistes qui partageaient l'esprit des Lumières. Il était en particulier acquis aux idées libérales de la France, se posant en défenseur du libre exercice de la raison. Une telle position était particulièrement audacieuse en Espagne, où l'Inquisition exerçait un contrôle important. Les attaques que l'on devine derrière ces images énigmatiques de Goya furent perçues comme telles par ses contemporains : en effet le recueil *Los caprichos* publié en février 1799, auquel appartient cette gravure, se vit censuré sous la pression de l'Inquisition. Ce fut une déception cruelle pour l'artiste alors au sommet de sa carrière (c'est à la même époque qu'il peint ses plus fameuses œuvres, à l'instar de la *Maja desnuda*, vers 1799–1800). La vision cauchemardesque présentée dans la gravure peut donc s'inscrire dans cette dénonciation de l'obscurantisme et du fanatisme, « monstres » résultants de l'abandon de la réflexion critique.

Un retour sur le personnage central de l'œuvre conduit néanmoins à affiner cette analyse. En suivant Rémi Brague, qui termine par quelques remarques sur la subtilité de l'œuvre « plus complexe qu'il n'y paraît à première vue », on observe ainsi que « le dormeur n'est pas un sauvage, mais un homme civilisé, correctement vêtu »³. De fait ce dernier n'a rien d'un illettré ou d'un naïf, mais se trouve assis à une table sur laquelle on peut distinguer des feuilles et un crayon, signes d'une activité rationnelle, de la réflexion qui devait être à l'œuvre avant l'assoupissement. Cet homme en fin de compte pourrait être un penseur des Lumières, voire l'artiste lui-même selon Rémi Brague. Les démons menaçant la raison ne concerneraient donc pas seulement les fanatiques qui ont abandonné cette dernière, mais aussi ceux qui essaient de l'exercer.

Des monstres de l'obscurantisme à la raison monstrueuse

L'ambiguïté de cette gravure fait écho à une ambiguïté de vocabulaire qui se trouve dans la légende. Goya emploie le mot *sueño* qui peut avoir une double signification : sommeil, ou rêve. Si l'on a recours au deuxième sens, la légende devient alors : « les rêves de la raison produisent des monstres », ce qui nous amène à proposer une nouvelle interprétation de l'œuvre. Il ne s'agit plus de l'apparition de monstres extérieurs à la raison, profitant de son affaiblissement, mais au contraire de monstres produits par la raison elle-même, par une raison qui « rêve », une raison folle pourrait-on dire. Certains éléments de la gravure illustrent ce point de vue. On peut reprendre ainsi une observation pertinente de Rémi Brague³ qui notait la présence de grandes chouettes parmi les créatures entourant le dormeur, la chouette étant l'animal symbolique d'Athéna, déesse de la sagesse et de la raison. Par ailleurs, ces « monstres » sont moins des créatures imaginaires que des animaux réels déformés. Comme il avait été vu au début, ceux qui volent ressemblent à des chouettes ou des chauves-souris, deux félins aux yeux brillants sont également identifiables. On peut ainsi y voir la représentation d'une faculté rationnelle divaguante : la mise en garde ne concernerait pas la disparition de la

³*op.cit.* p.17.

raison, mais plutôt son détournement, la raison égarée dans ses songes produisant ses propres « monstres », caricatures du réel.

La gravure de Goya se fait l'allégorie d'une nouvelle attitude critique à l'égard de la raison, caractéristique de l'époque moderne. Cette défiance s'oppose à la pensée traditionnelle héritée du platonisme, qui voit dans la raison une lumière ne pouvant s'éteindre. L'œuvre de Goya au contraire en révèle les zones d'ombres. L'atmosphère nocturne dans laquelle baigne la gravure est à ce sujet significative, tout comme les créatures représentées qui font partie des animaux dits « nuisibles ». On peut rapprocher ces fruits néfastes de la raison des excès de la Terreur auxquels a assisté le peintre après avoir été partisan des idéaux de la Révolution française. Il existe une menace pour la raison au sein-même de son exercice, tel pourrait être l'avertissement de cette œuvre.

Dans cette œuvre ambivalente, à l'image de sa légende, Goya donne à voir les monstres menaçant la raison, démons autant internes qu'externes. Cette mise en garde est en même temps une défense en creux de la raison par un homme des Lumières : avoir conscience de ses faiblesses pour en faire un meilleur usage, critique et pertinent. Dans son Encyclique⁴, Jean-Paul II vient aussi au secours de la raison. Après en avoir reconnu les limites, il prend le contre-pied de l'apologétique traditionnelle de l'Église, qui défendait la foi contre une raison envahissante, pour dénoncer la menace principale de notre époque, le rejet de la raison : « Le nihilisme, avant même de s'opposer aux exigences et au contenu propres à la Parole de dieu, est la négation de l'humanité de l'homme et de son identité même » (§ 90). Le danger n'est pas seulement l'athéisme mais la destruction de l'homme. La foi se fait donc l'avocate de la raison, elle ne prêche pas pour elle-même, ce qu'elle ferait si elle était une idéologie, elle défend l'homme. Comme le développe Rémi Brague, dans la suite de son article, « défendre la raison n'est pas une manœuvre stratégique, c'est une démarche qui appartient à l'essence même du christianisme »⁵.

A. F.

⁴*Fides et Ratio*.

⁵« Angoisse de la raison », dans *Communio*, XXV, novembre 2000, pp.13–24.

L'interprétation des Écritures chez Maître Eckart

Adeline Levilion

MAÎTRE ECKHART est un théologien rhénan du XIV^e siècle, surtout connu pour ses sermons allemands d'une grande valeur spirituelle ; son œuvre exégétique, dont l'écriture est étroitement liée à sa prédication, est elle aussi très riche. C'est le projet même de cette œuvre qui nous intéressera, dans la mesure où il met en jeu le rapport entre théologie et philosophie, foi et raison naturelle. Maître Eckhart dit en effet, dans la préface à son *Commentaire de l'Évangile selon saint Jean*, avoir l'intention d'expliquer l'Écriture « par les raisons naturelles des philosophes ». Nous prendrons cette intention exégétique comme point de départ de notre réflexion.

Le rôle des raisons naturelles dans l'exégèse

Le concept de « raisons naturelles » mis en exergue dans ce *Commentaire* est proprement eckhartien et recouvre une certaine complexité : le sens de l'expression est à la fois épistémologique et métaphysique, les raisons naturelles des philosophes désignent à la fois les *logoi* des choses, c'est-à-dire, dans la lignée de ce concept néo-platonicien, les concepts immatériels des choses dans l'intellect divin, et, d'autre part, leurs définitions, telles qu'elles sont le fondement de la démarche scientifique aristotélicienne. C'est ainsi sans aucun doute à la raison naturelle, dans sa capacité d'élaboration, non seulement métaphysique, mais encore épistémologique que l'interprète fait ici appel, comme à plusieurs autres endroits de son œuvre exégétique. Il nous faut donc comprendre quel est précisément le rôle qu'Eckhart assigne à la raison naturelle dans son interprétation de l'Écriture.



Dans une première approche, on dira que ce qu'il a en vue, c'est l'aide que peut apporter la philosophie à la théologie, à la fois dans ses contenus et dans ses méthodes : le travail théologique est un travail rationnel, par conséquent il ne peut que s'enrichir du discours philosophique. Une telle conception est traditionnelle au Moyen-Âge : la philosophie est alors considérée, du moins dans une certaine idée de leur rapport, comme une servante de la théologie. Saint Augustin lui-même n'hésite pas à puiser dans les trésors intellectuels de la

philosophie païenne, pour mieux comprendre les mystères divins. Prenons donc un exemple de cet usage de la philosophie antique dans le *Commentaire de Jean*, où précisément Eckhart reprend un parallèle fait par saint Augustin entre la parole de Jean selon laquelle « il y eut un homme envoyé par Dieu, dont le nom était Jean. Il vint pour témoigner, pour rendre témoignage à la lumière » et l'enseignement contenu dans les livres platoniciens — Eckhart cite alors les Confessions : « L'âme de l'homme, quoiqu'elle rende témoignage à la lumière, n'est pas elle-même la lumière ». Ce qui est sous-jacent à cette proposition platonicienne, et qu'Eckhart explicite de façon plus détaillée que saint Augustin, c'est la doctrine de la participation : rendre témoignage à la lumière, dans la mesure où cela signifie être illuminé par elle, ce n'est pas être la lumière, de la même façon que ce qui est beau n'est pas soi-même la beauté. Le rôle de la philosophie est donc dans cet exemple, on le voit, d'aider à faire comprendre que l'étant participe de l'être, mais que l'être lui est supérieur, qu'il n'est que par Dieu¹.

Pourtant, Eckhart va plus loin dans la conception d'une concordance entre la raison naturelle (dont l'exercice produit la philosophie) et l'Écriture que ne le fait saint Augustin. Tandis qu'Augustin récuse avoir trouvé dans les écrits platoniciens tout ce qui concerne l'Incarnation du Christ, Eckhart assure au contraire que la suite du prologue à l'Évangile de Jean, que le Verbe « est venu chez les siens, et les siens ne l'ont pas accueilli. Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom », doit pouvoir également être expliquée par la raison naturelle. Comment comprendre cette thèse, qui peut paraître choquante, d'une accessibilité du mystère de l'Incarnation (et ailleurs de la Trinité divine) à la raison ? Tout d'abord, il faut bien saisir qu'il ne s'agit là nullement de la raison kantienne, de la rationalité purement humaine et sans Dieu ; si Eckhart parle de « raison naturelle », ce n'est pas du tout par opposition à une raison surnaturelle, mais c'est dans la mesure de sa conception analogique de la vérité, selon laquelle les réalités naturelles disent quelque chose des réalités divines, et inversement, dans la mesure aussi où Dieu flue dans l'être y compris simplement vivant et naturel. La compréhension rationnelle de l'Écriture ne va jamais pour Eckhart sans l'inspiration par l'Esprit Saint. L'Esprit Saint a été envoyé aux hommes par l'intermédiaire de Jésus-Christ, mais Il n'est pas ce qui arrête la pensée : au contraire, Il la guide dans la lecture et la compréhension, à la fois de façon heuristique et en l'affirmant et la confirmant.

C'est pourquoi il est possible de comprendre l'Incarnation même dans des textes antérieurs à Elle : non que cela ait été possible antérieurement à Jésus-Christ, mais on comprend ce qui n'était pas compris dans ces textes eux-mêmes, par leurs auteurs. On trouve quelque chose de similaire dans le *Prologue au Livre des paraboles de la Genèse*, à propos de l'Ancien Testament : c'est de façon « très certaine » (certissime) qu'on peut y voir des passages qui concernent le Christ. Eckhart s'appuie notamment alors sur l'autorité de saint Augustin

¹La subtilité de Platon sur ce point, quoique le vocabulaire qu'il emploie pour le résoudre soit différent, peut alors servir, étoffer la pensée théologique. De fait, la théologie eckhartienne fait largement usage dans ce *Commentaire*, pour ce qui concerne les questions métaphysiques surtout, et la méthode de raisonnement par analogie, de Platon et du néo-platonisme, et pour les réalités naturelles en particulier, et la méthode démonstrative et définitionnelle, de l'aristotélisme (d'Aristote lui-même, et d'une certaine conception médiévale d'Aristote).

pour légitimer le sens caché de l'Écriture : peu importe l'intention de l'auteur lui-même, si ce que l'on comprend en le lisant est reconnu comme vrai par l'esprit inspiré par Dieu ; Eckhart dit même, quant à lui, que l'intention est toujours en réalité celle de Dieu, véritable auteur de l'Écriture (« tout sens vrai est un sens littéral », dit Maître Eckhart). Il s'agit alors de se rapprocher toujours davantage de l'intellect de Dieu, qui conçoit tous les différents sens, toutes les vérités, simultanément — source unique de plusieurs rivières, selon une métaphore également empruntée à saint Augustin. Si Dieu a mis dans l'Écriture tout ce qui peut être saisi par l'intellect de chacun, dans la mesure où il s'y exerce et persévère dans cette voie, si Maître Eckhart en appelle même à la doctrine platonicienne de la réminiscence pour appuyer cette conception selon laquelle la raison naturelle est pour ainsi dire excitée vers Dieu (vers toutes les vérités diverses qui ont leur source en Dieu) par l'Écriture, jamais cette raison naturelle ne peut parvenir à de tels résultats sans l'inspiration divine. Maître Eckhart fustige ainsi, dans certains de ses sermons allemands, les universitaires trop brillants qui ne savent pas se soumettre à Dieu, et se montrer humble devant Lui.

La première conception de l'usage de la philosophie en théologie s'avère donc cependant insuffisante pour qualifier l'intention exégétique d'Eckhart : la théologie est en fait toute entière philosophie, mais philosophie véritable, et postérieure à la révélation christique. Dans le texte que nous avons cité, le *Prologue du Livre des paraboles de la Genèse*, dans lequel Eckhart expose sa méthode et cherche à légitimer et encourager l'effort d'interprétation tel qu'il va le plus loin possible dans la compréhension, dans la mesure où rien ne doit pouvoir arrêter la raison naturelle dans cet effort inspiré par l'Esprit Saint et la lecture des Écritures, prédominant des métaphores gustatives, exprimant le plaisir de l'esprit au contact des textes sacrés, en liaison avec une métaphore visuelle empruntée à Maïmonide : voir le texte de loin, sans compréhension (*intellectus*) véritable, c'est déjà goûter un gâteau de miel ; mais l'homme qui a une vue perçante et voit ce qui est caché, trouve et connaît le miel lui-même. Un peu plus loin, Eckhart parle de la « moelle » de l'Ancien Testament, qui est le Christ. L'« intellectus » est, encore une fois, toujours quelque chose qui participe de Dieu ; croire simplement sans savoir, c'est déjà aimer et s'approcher de Dieu — mais savoir, c'est s'en approcher beaucoup plus, c'est comprendre clairement et non confusément, goûter plus la parole de Dieu.



La thèse de la concordance

Se pose alors néanmoins un problème à la fois du point de vue d'un lecteur moderne, et d'un point de vue catholique : y a-t-il une justification de cette accessibilité illimitée de l'Écriture à la raison naturelle chez Maître Eckhart, autre que l'enthousiasme exégétique qui produit la richesse des commentaires de Maître Eckhart, mais aussi leur nouveauté dans un sens qui a pu sembler scandaleux à l'époque ? Qu'est-ce qui permet à Eckhart d'affirmer que tout ce que dit l'Écriture peut être compris par la raison naturelle, et pourquoi y a-t-il nécessairement adéquation de la vérité rationnelle et de l'Écriture ?

Si l'on reprend l'exemple de la citation platonicienne de saint Augustin, on voit que le raisonnement utilise des exemples empruntés à un champ qui n'est pas théologique au sens où il ne concerne pas seulement les réalités divines : que l'Apôtre rende témoignage à la lumière, et ce que veut dire le fait de rendre témoignage, cela est expliqué à partir d'une réflexion sur ce qu'est la justice, comparée au juste, ce qu'est le beau comparé à une femme belle... Eckhart justifie cet usage de l'analogie ou de l'exemple par le fait de ce qu'il appelle la « concordance » entre les différents domaines du savoir, les réalités divines, naturelles, la morale : il y a un parallélisme entre ces différents ordres, du fait que, dit Eckhart, « c'est de la même source que proviennent la vérité et l'enseignement de la théologie, de la philosophie naturelle, de la philosophie morale, des savoirs pratiques et théoriques, et même du droit positif ». Ainsi les réalités naturelles aident à comprendre les réalités divines, et de même, l'Écriture que l'on aurait tendance à confiner au domaine théologique au sens restreint confirme et apporte des éléments à la philosophie naturelle, par exemple — son champ recouvre tous les autres. Il n'y a qu'une seule vérité, donc les vérités, notamment scientifiques, ne peuvent être contradictoires avec la vérité des textes sacrés. De la vérité une qui est exprimée dans l'Écriture découlent toutes les autres, de nature physiques, morales, juridiques, divines.

Foi et raison

Pourquoi alors reconnaissons-nous que le Christ est la vérité, qu'il est la vérité même, « *veritas ipsa* » ? N'est-ce pas là qu'a sa place la foi, et où s'arrête le pouvoir de la raison ? Tout d'abord, le pouvoir de la raison naturelle, telle que la conçoit Eckhart, on l'a vu, ne peut nullement aller contre la foi, celle-ci n'est pas limitée par la foi, mais d'une certaine façon guidée par elle. Eckhart thématise l'infériorité de l'enseignement de la raison naturelle par rapport à l'enseignement même du Christ : le Christ « enseigne sur le mode de la vérité », la raison naturelle « sur le mode du probable » (*probabile*, qui connote à la fois le système de preuves sur lequel s'appuie la raison, et la simple vraisemblance). Mais il dit aussi, au même endroit, que Moïse enseigne « sur le mode du crédible ». Or d'une façon générale, il est impossible de trouver chez Eckhart le concept de foi tel que l'entendent la plupart des auteurs, comme l'adhésion à une vérité supérieure à la simple raison.

Si l'on tente de repérer les usages qu'il fait dans son œuvre de la notion de croyance, se distinguent plusieurs sens, dont deux significatifs : d'une part la foi imparfaite, stade nécessaire à celui qui veut devenir Juste, d'autre part la croyance en la Loi, antérieure au Christ, qui est plutôt chez Eckhart un agir vrai qu'une croyance discursive ou un savoir (on

peut la relier en général à la foi liée au culte et aux œuvres). Mais jamais la foi ne désigne l'adhésion à la parole du Christ, assimilée à la vérité de façon si évidente pour Eckhart qu'il ne la théorise pas : c'est sans doute, d'une part qu'une telle adhésion n'offre nulle prise à l'interrogation rationnelle, et même peut-être au discours, d'autre part que la notion de foi est entachée d'imperfection ; parler de croyance pour désigner cela, c'est poser la possibilité du refus de cette parole et de cette vérité. C'est pourquoi la « foi » ne désigne chez Eckhart qu'un défaut, de la raison ou de l'être, tandis que le rapport au Christ est désigné par les concepts de vérité, de savoir, de certitude — mais sans relever du domaine de la raison.

Qu'en est-il alors du concept de raison ? Pourquoi, dans les faits, la raison se trouve-t-elle ou semble-t-elle se trouver parfois en contradiction avec la foi ? C'est que, d'une part, la raison naturelle peut très bien s'exercer en se soustrayant à l'inspiration divine (ce qui est bien entendu un grand dommage pour elle), et Eckhart ne méconnaît pas ce fait, par exemple lorsqu'il ironise sur les maîtres parisiens ; d'autre part, il s'agit pour elle d'une forme de mort, de néantisation d'elle-même par orgueil.

Question de fondement

Cherchant à préciser le lien entre raison et vérité, le fondement de la vérité probable qu'atteint la raison naturelle, on peut s'appuyer sur deux motifs, l'un la conception de l'homme dont Eckhart reprend la définition à Aristote, mais avec une signification particulière, l'autre la thématization du vrai et du faux. Eckhart identifie en effet, ainsi dans le Sermon latin « *Attendite a falsis prophetis* », le vrai à l'être et le faux au néant. L'être, c'est ce qui vient de Dieu, et certes en un sens tout vient de Dieu, mais en un sens aussi, il est possible de faire obstacle à Dieu, en particulier en n'étant pas humble, et en empêchant ainsi la grâce de Dieu de fluer en nous. Ainsi, le vrai est ce qui provient d'une personne à proprement parler, c'est le langage de celui qui laisse fluer cette grâce en lui, s'adressant à un interlocuteur qui est lui-même juste dans le sens où il participe de la justice divine : mais le discours faux, quant à lui, « n'est rien », il « n'est adressé à personne » (*nihil loquitur, nulli loquitur*). Celui qui entend la fausseté, c'est celui qui est faux lui-même.

La raison naturelle atteint donc la vérité dans la mesure où elle est une grâce de Dieu. Cela est confirmé d'un point de vue métaphysique : l'homme comme animal rationnel n'est en réalité un homme, ne peut être appelé un homme, que dans la mesure où il vit selon sa raison ; Eckhart ajoute à la détermination aristotélicienne le concept de vie : la raison est elle-même une forme de vie. Pour Eckhart, le vrai est ce qui est susceptible de se manifester lorsque l'on s'est pas dépouillé soi-même, annihilé de façon à être le plus proche de soi-même : l'être correspond alors le plus à sa définition, car il est le plus soumis à Dieu. Au contraire, il arrive souvent que nous empêchions Dieu de fluer en nous par manque d'humilité : en ce sens, « il y a » du néant, et c'est en cela que consiste la fausseté de la raison. La raison naturelle dans l'exégèse est donc confirmée non par elle-même mais en tant qu'elle participe de Dieu, ce qui n'est pas toujours le cas dans les faits (il n'y a donc pas d'évidence rationnelle chez Maître Eckhart au sens où quelque chose serait fondé dans la raison pure), et d'autre part, elle peut comprendre que « le Verbe s'est fait chair », mais seulement a posteriori, parce qu'il y a eu la révélation, et parce que l'Esprit Saint qui a inspiré l'écriture des textes sacrés enseigne à l'exégète ce que la raison seule, même comprise au sein du système métaphysique

reconstitué par Eckhart, ne pourrait trouver par elle-même (*Spirito sancto locuti sunt sancti dei homines ; spiritus autem sanctus docet omnem veritatem*², dit Eckhart dans le *Livre des paraboles de la Genèse*). La raison naturelle ne peut jamais être que l'excellente élève de Dieu Un et Trine.



Le concept de philosophie

On peut alors, à partir de la conception de l'interprétation des textes, reconstruire le concept de philosophie qui n'est pas totalement explicite chez Maître Eckhart : il semble parfois être réduit à celui de philosophie naturelle, mais une telle réduction n'est pas toujours possible ; ainsi Platon, pour Eckhart comme pour saint Augustin, parle des réalités divines. Joseph Koch, un commentateur de Maître Eckhart, a également fait remarquer que la division du savoir en trois domaines, choses divines, naturelles, morales, correspond à la tripartition aristotélicienne de la philosophie en métaphysique, physique et éthique. En un sens, donc, le concept de philosophie recouvre entièrement celui de théologie, si on la comprend comme philosophie véritable, postérieure à la révélation christique et inspirée par l'Esprit Saint. La philosophie offre à la théologie la possibilité d'être un exercice de la raison naturelle, capable de s'opposer aux « fausses imaginations » qui rendent le texte sacré souvent obscur au premier abord, paradoxal.

Il semble en fait intéressant de comprendre ce que la doctrine de Maître Eckhart apporte au concept de philosophie : celle-ci a ainsi une pleine validité, mais en même temps il y a dans l'usage pur de la raison naturelle une sorte d'inconscient ; la philosophie, ainsi la philosophie païenne de l'Antiquité, semble connaître mais sans savoir qu'elle connaît — si bien que ce n'est peut-être que le dévoilement de cet inconscient qui peut rendre la philosophie effectivement cohérente, plus complète, ce qui en tout cas se vérifierait dans la mise en œuvre du projet d'Eckhart.

²« C'est poussés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2 P 1 21), car « c'est l'Esprit Saint qui enseigne toute vérité. » (Jn 16 13)

La contradiction

Peut-être est-il légitime alors de conclure sur le concept de contradiction chez Eckhart : comment est-il possible, d'un point de vue logique, que la pluralité, l'intégralité même des différentes vérités soient ramenées à une source unique ? C'est que la contradiction ne peut avoir aucun sens ontologique : la seule contradiction qui existe, c'est celle qui oppose l'être et le néant ; encore n'existe-t-elle pas à proprement parler, puisque le néant n'est rien, ne peut être comparé à l'être. Il pourrait y avoir contradiction réelle si deux affirmations, l'une vraie et l'autre fausse, pouvaient se répondre, communiquer l'une avec l'autre, se situer sur un terrain ontologique commun. Le projet d'Eckhart consiste donc à démontrer la possibilité de l'enrichissement de la compréhension des textes par la raison naturelle, et inversement de la raison naturelle par l'Écriture.

Si, donc, selon Maître Eckhart, seul Jésus-Christ donne un sens à la vérité philosophique, il n'y a nulle raison de séparer conceptuellement philosophie et théologie : la théologie est l'usage de la raison selon sa véritable destination. Maître Eckhart tente de montrer et démontrer que cette destination est celle qui dessine le chemin menant à Dieu.

A. L.

Hypothèse d'une lecture théologique de la physique de Pascal

Elsa Ballanfat

Cet article est la présentation d'un projet de recherche, d'une hypothèse au sens strict qui va encore évoluer et se préciser. Son ambition n'est que d'ouvrir à une possibilité de lecture nouvelle de certains écrits de Pascal et nullement d'affirmer, à ce stade de la recherche, quoi que ce soit de définitif.

NOUS CONNAISSONS essentiellement deux visages de Pascal : l'écrivain d'une part, à la fois philosophe, rédacteur du projet de l'*Apologie de la religion chrétienne*, dont nous n'avons trouvé à sa mort que des liasses classées ou non, et qui ont été éditées dès janvier 1670 sous le titre de *Pensées*, rédacteur polémique dans les *Provinciales*, ou encore esprit pénétré de questions théologiques comme dans les *Écrits sur la grâce*¹, le scientifique d'autre part, qui, comme beaucoup de savants de son siècle, entreprit de résoudre des questions soulevées par l'observation de certains phénomènes au gré des circonstances et de sa curiosité. Le travail mathématique de Pascal s'étale sur deux périodes : la première est consacrée à la géométrie principalement, nous en retiendrons l'*Essai pour les coniques* qui manifeste l'influence du géomètre lyonnais Desargues, et la seconde, de 1652 à 1654, centrée sur les travaux touchant le triangle arithmétique. Le travail du physicien, est, en comparaison, plus limité, puisqu'il correspond à la querelle du vide, et à la découverte corrélative de la pression de l'air sur les corps physiques.

C'est cette partie de l'œuvre scientifique de Blaise Pascal qui nous intéresse dans la mesure où, contrairement à certaines pensées qui distinguent de manière irréductible les ordres épistémologiques, des ponts semblent possibles. Malgré la distinction des ordres de la chair, de l'esprit et de la charité, perceptibles par des instances distinctes de la connaissance, un lien nous est apparu entre l'œuvre philosophique et théologique de Pascal, et ses travaux de physique ; reprenons donc le questionnement initial né de la lecture de ces textes.

Brève présentation

La question qui dirigera notre réflexion est la suivante : Pascal a-t-il pensé à une lecture théologique de ses travaux de physique portant sur le vide, puis sur la pesanteur de l'air ? A-t-il rédigé ses premiers traités en ayant une telle « pensée de derrière » ? Mais avant d'affiner la question ou encore d'en esquisser des pistes de réponse, nous exposerons les raisons qui nous permettent de la poser.

¹Les *Écrits de la grâce* regroupent en fait trois écrits distincts, la *Lettre sur la possibilité d'accomplir les commandements de Dieu*, la *Dissertation sur le véritable sens de ces paroles des saints Pères et du concile de Trente : Les commandements ne sont pas impossibles aux justes*, et le *Discours où l'on fait voir qu'il n'y a pas une relation nécessaire entre la possibilité et le pouvoir*.

Celles-ci sont d'abord d'ordre biographique. Lorsque Pascal reproduit à Rouen, avec son père et Pierre Petit, les expériences sur le vide venues de Torricelli, il a déjà été conquis par les idées jansénistes et personnellement converti au christianisme. Son éducation lui avait certes transmis des éléments de théologie, mais la religion ne semblait pas préoccuper Pascal avant 1646. Pourquoi cette date ? En effet, c'est en cette année que son père, Étienne Pascal, se blesse à la jambe. Durant plusieurs mois, il est soigné par des médecins jansénistes, La Bouteillerie et Deslandes, tous deux disciples de l'abbé de Saint-Cyran.² L'homme qui débute les expériences de physique à Rouen, dès l'automne 1647, sort donc tout juste de ses lectures théologiques. Mais les expériences sur le vide, telles que Petit les communique aux Pascal, se limitent à la question du vide et ne comportent, à notre sens, aucun élément qui puisse susciter une lecture théologique des travaux de physique.

Ce qui a attiré notre attention est que dans ses traités, Pascal ne parle pas, ou presque, du vide dont il devrait pourtant être question. En effet, hormis dans le premier récit des *Nouvelles expériences touchant le vide*, publié en 1647, Pascal ne traite plus par la suite que de la pression de l'air. Conformément à la conclusion aux deux traités *De l'équilibre des liqueurs* et *De la pesanteur de l'air*, l'idée principale et nouvelle que Pascal affirme dans les traités est que « tous les effets que l'on a attribué à l'horreur de la nature pour le vide » sont en réalité dus à la pesanteur et masse de l'air qui en est « la véritable et unique cause ». Les notions qualifiant la causalité de l'air sur l'eau et sur les corps sont les suivantes, pression, poids, pesanteur, force. La nouveauté consiste en ceci que ces qualités ont requis une perception inédite pour être découvertes. La force de l'air sur les corps est invisible, c'est pourquoi tant de siècles de savoir ont ignoré son effet. Le poids de l'air a été négligé, parce qu'on le pensait léger. Ici, l'idée nous est simplement venue que les qualités de l'air pouvaient évoquer à Pascal des souvenirs de ses lectures théologiques très récentes ; qu'il



était possible que la force de l'air, la détermination du mouvement des corps par sa pression, la qualification de l'air comme cause cachée et pourtant réelle des phénomènes observés, aient rappelé à Pascal les thèmes théologiques, chers aux jansénistes, de la détermination des volontés par la puissance divine, ou encore du Dieu caché. Mais il ne s'agissait là que d'une conjecture qui manquait de preuves. Nous pouvions encore émettre l'hypothèse que

²Les deux hommes attirent l'attention de Pascal qui leur emprunte des livres d'auteurs jansénistes, et en particulier le *Discours de la réformation de l'homme intérieur* écrit par Cornelius Jansen. Pascal est très marqué par ces lectures, et sa famille, conquise à son tour par le jansénisme, parle alors de première conversion à propos de Pascal.

la certitude de Pascal, au moment où il n'a pourtant qu'une intuition dépourvue de toute preuve, que la proposition de Torricelli est vraie, s'est appuyée sur les souvenirs de ses lectures, et que c'est l'une des raisons qui pourraient expliquer l'assurance avec laquelle Pascal décrit ensuite des expériences fictives, sans jamais douter de leur vérité. Cependant, le Pascal savant, outre sa connaissance certaine de l'hydrostatique, prend soin de distinguer physique et théologie dans son Fragment du *Traité du vide* : la théologie ne pouvant servir de fondement à la physique, la physique se trouve alors libérée de l'autorité théologique.

La rencontre du Pascal savant et du Pascal lecteur de théologie semblait donc possible, mais le *Traité du vide* invitait à penser que la rencontre était repoussée, ou inintéressante aux yeux du savant. Mais notre intuition fut ensuite éveillée par de nouveaux éléments que nous classerons sommairement en trois groupes.

C'est la correspondance avec Le Pailleur qui a attiré notre attention. Pascal y reporte les objections adressées par le Père Noël, et en particulier celle où le père jésuite dit que l'espace vide en apparence « n'est ni Dieu, ni créature ». Pascal répond à cela que Dieu doit faire l'objet de notre adoration et non de nos entretiens, et qu'il se soumet à ce qu'en décideront ceux qui ont droit de le faire. Pascal se place sous l'autorité des théologiens, mais il ne nie donc pas la question d'une interprétation théologique des expériences. Nous disons bien des expériences, et non du vide en tant que tel. La physique de Pascal n'est pas réaliste, mais elle ne semble pas pour autant incompatible avec une herméneutique.

Pascal continue l'étude des objections et s'arrête sur celle qui énonce que le vide n'est ni substance ni accident. Cela est vrai, mais le vide est, de la même manière que l'espace est, sans être ni substance ni accident, « parce que pour être, il n'est pas nécessaire d'être substance ou accident : comme plusieurs de leurs pères soutiennent que Dieu n'est ni l'un ni l'autre, quoiqu'il soit le souverain être ». Pascal pose ici une analogie d'ordre ontologique entre Dieu et le vide, qui, tous deux, renvoient à une forme d'existence non substantielle et négative. Mais au lieu de combler le négatif, ou plus exactement de l'emplir d'une quelconque matière imperceptible dans le cas du vide, Pascal lui fait place dans son système épistémologique, comme il le fait plus tard dans son système apologétique. Selon la formule de Pierre Magnard, « la doctrine chrétienne nous garde, selon Pascal, de toute réduction du négatif et permet d'intégrer le silence même de Dieu à une pédagogie spirituelle ». Un parallèle s'impose ici entre physique et théologie dans la mesure où Pascal y décèle l'importance de la considération du négatif.³

³La correspondance avec Le Pailleur présente encore ceci d'étonnant que certaines phrases, sorties de leur contexte scientifique, pourraient faire l'objet d'une lecture tout autre. En effet, le père jésuite conteste le vide véritable en ce qu'il ne touche aucun sens. Pascal répond la chose suivante : « Mais, monsieur, je vous laisse à juger, lorsqu'on ne voit rien, et que les sens n'aperçoivent rien dans un lieu, lequel est mieux fondé, ou de celui qui affirme qu'il y a quelque chose, quoiqu'il n'aperçoive rien, ou de celui qui pense qu'il n'y a rien, parce qu'il ne voit aucune chose ». À quelques mots près, un lecteur non informé pourrait croire qu'il s'agit d'une pensée dans laquelle Pascal s'adresse au libertin fictif et central de l'apologie, ou dans laquelle il distingue deux ordres de perception. Lorsque les sens ne voient rien, mieux vaut dire qu'il peut y avoir quelque chose qui ne nie pas la faculté perceptive des sens, mais qui exige simplement une autre perception. Nous sommes là tout proches de la pensée 174, « La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient ».

La seconde piste de réflexion consiste à examiner les paroles prêtées à un personnage fictif dans les *Pensées*. Il est difficile d'établir qui parle dans les textes en question, peut-être s'agit-il de l'homme égaré que Pascal avait dessein de placer au cœur de son apologie, peut-être s'agit-il du Pascal savant, tant les propos semblent ceux d'un homme qui scrute la nature et s'effraie de son ambiguïté. « Voilà ce que je vois et ce qui me trouble. Je regarde de toutes parts et je ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude » (400). L'angoisse décrite est étonnante dans la mesure où elle n'accompagne aucune certitude concernant ce qui la cause. Il ne s'agit pas d'un cri épouvanté devant le silence des sphères, mais plutôt d'un homme effrayé par l'ambiguïté de ce silence qui ne permet pas de trancher entre le néant de toute parole divine et le sentiment d'une parole latente. Pascal continue et confirme ce désarroi, « voyant trop pour nier et trop peu pour m'assurer, je suis en un état à plaindre, et où j'ai souhaité cent fois que, si un Dieu la soutient, elle le marquât sans équivoque ». La nature se prête à une lecture équivoque, c'est-à-dire où une herméneutique de la physique semble possible, sans que rien ne l'assure. La formule comporte cela de remarquable que l'homme qui s'exprime voit « trop pour nier », et ensuite « trop peu » pour s'assurer.

La question est de comprendre quel est ce « trop » qui, pour Pascal, interdit l'athéisme, et ce « trop peu » qui ne suffit pas à convertir. Or nous savons désormais que Pascal a exclusivement consacré ses travaux de physique au problème du vide et à sa corrélation avec la pesanteur de l'air. Ce que le regard de Pascal a appris à considérer dans la nature, c'est bien les phénomènes d'union des corps sous l'effet de la pression de l'air, le « trop » renvoie à une détermination positive et, en dehors des expériences sur le vide et l'air, nous ne voyons pas à quel autre élément il pourrait renvoyer. On pourrait nous objecter que le regard de Pascal, lorsqu'il se pose sur la nature, scrute le ciel et ses immensités silencieuses, et que c'est peut-être là l'élément qui est désigné par l'adverbe trop. Mais le silence éternel de ces espaces infinis ne nous renvoie qu'à du négatif, un silence dépourvu de toute parole, une infinité signe d'un défaut de limite, il ne peut correspondre à l'indice de lecture présent dans le monde et qui fait dire à Pascal qu'il constitue ce « trop » pour nier l'existence de Dieu. Les expériences réalisées autour de la fin des années 1640 pourraient donc constituer, chez Pascal, un moteur de la conversion, mais non pas une preuve de Dieu. L'hypothèse d'une lecture théologique des expériences se précise : Pascal y a sans doute vu un indice, un élément stimulateur de toute quête spirituelle, mais insuffisant à lui procurer un sentiment de certitude, nous expliquons ainsi le « trop peu » de la formule.

Tout cela se trouvera confirmé et nuancé par la lecture d'autres pensées, comme la pensée 419. Pascal y explique que tous ceux qui « cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature », ne trouvent « aucune lumière qui les satisfasse ». Ou encore la pensée 431, « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la

Accepter l'existence sans en passer par le constat des sens peut ébranler, mais Pascal anticipe cette réaction et rappelle que « Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être ». Le texte du traité scientifique est encore très proche des arguments adressés aux libertins. L'objection des athées, « Mais nous n'avons aucune lumière », (228), correspond en fait à la décision divine, « Que Dieu s'est voulu cacher ». La cécité des uns ne fait que prouver l'élection des autres dont le cœur connaît ce que les sens ne peuvent sentir.

nature pour prouver Dieu. [...] David, Salomon, etc., jamais n'ont dit "Il n'y a point de vide, donc il y a un Dieu." » Remarquons deux choses : la pensée signifie que les mauvais auteurs, dans une lecture simpliste de l'univers, ont tiré l'existence de Dieu du plein du monde, et rejeté l'idée d'un vide qui marquerait un défaut dans la création, un oubli du créateur, une irréductible contingence. Mais Pascal admet le vide, et ne voit pas de contradiction entre l'existence du vide et celle de Dieu, c'est là le second point. En effet, les auteurs canoniques ne se sont pas servis de la nature pour prouver Dieu parce qu'ils ont proposé une autre lecture de l'univers. La mauvaise lecture consistait à ne pas tenir compte des signes contraires de la nature : or, l'air s'oppose au vide, sans que le vide contredise l'air, c'est-à-dire sans que le négatif s'oppose au positif. Comme nous l'avons vu dans les expériences, l'un révèle l'autre, l'attention portée au vide conduit à la perception de la force de l'air. La bonne lecture de la nature consiste donc à y constater des apparences de signe contraire ; mais quelle valeur donner à cette perception ?⁴



Pourquoi Pascal n'est-il pas allé plus loin ? Pourquoi n'a-t-il pas, dans ses nombreuses pensées consacrées aux figures et aux chiffres, explicité le cas du vide et de l'air ?

Nous ne voyions que quelques pistes de réponses qui restaient à étoffer. Tout d'abord, si Pascal avait poussé à bout l'herméneutique de ses expériences, l'indice de la présence de Dieu dans le monde, constitué par elles, aurait pu convertir, mais de manière rationnelle et donc inutile. La foi donnée par raisonnement ne peut qu'être une foi de transition, une foi propédeutique à la grâce, qui dispose le cœur de l'homme à l'accueillir, sans jamais guérir sa sécheresse dont la perception du silence des sphères n'est qu'un signe parmi d'autres. Ainsi, à ceux qui n'ont pas la Religion par sentiment du cœur, « nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut. » La foi gagnée par le cheminement de la

⁴Dans son ouvrage *La clé du chiffre*, Pierre Magnard consacre un court développement à la figure de la spirale que Pascal a étudiée dans ses travaux mathématiques et « qui sous-tend maintes argumentations des *Pensées* ». Cette figure qui, depuis une longue tradition, du *Timée* à Charles de Bovelle, représente l'infini en acte, concilie les mouvements circulaire et rectiligne, et devient propre à qualifier la façon dont Dieu se manifeste. La conciliation entre deux différences devient, pour Pascal, la clé de lecture de la manifestation oblique de Dieu dans le monde. Si la nature ne laisse pas voir Dieu dans son organisation ni sa finalité, c'est plutôt « à travers cette consonance paradoxale », la conciliation de signes différents et contraires dans le cas des expériences de physique. Nous pouvons ainsi compléter notre lecture de la pensée précédente : les auteurs canoniques n'ont pas pris la nature pour preuve de Dieu, et n'ont pas lié la question de l'existence de Dieu à celle du vide, parce que le vide n'était que la face négative d'un « chiffre à double sens », indice de la présence ambiguë de Dieu dans le monde. C'est pourquoi nous rejoignons Magnard dans son hypothèse : « l'apologétique pascalienne serait en fait une herméneutique ; elle reposerait moins sur des preuves que sur des indices ; elle consisterait moins en démonstrations qu'en lectures ». Les expériences sur le vide et la pression de l'air constituent l'un de ces indices, mais en dehors des analogies entre les textes de physique et certaines pensées, pourquoi Pascal n'a-t-il pas développé davantage une lecture chiffrée des expériences ?

raison ne saurait remplacer l'élection divine ; or, une lecture théologique des expériences de physique aurait placé Pascal dans la position qu'il juge « inutile au salut », puisque proposer une herméneutique de sa physique revenait à relever de manière rationnelle les indices de Dieu dans le monde, et non à se laisser porter par le sentiment du cœur, comme ceux que la vue des oiseaux suffit à convertir.⁵ À ce terme du questionnement, il s'agissait donc moins, après avoir relevé les indices d'un sens métaphysique dans les écrits de physique, de constater une théologie naturelle que de donner les raisons de son échec ou de son rejet.

Mais deux problèmes se posèrent alors. Tout d'abord il ne s'agissait plus que de comprendre cette analogie au prisme d'une recherche négative, expliquer un refus. Par ailleurs, et c'était là le point le plus déroutant, les raisons philosophiques de l'absence d'une argumentation cosmologique et métaphysique, n'apportaient aucune lumière sur le mouvement de la pensée de Pascal. Celui-ci avait sûrement perçu le rapport entre sa physique et la théologie, sa pensée était certes imprégnée d'un vocabulaire et d'une vision propres au Pascal physicien, mais les ordres du discours demeuraient distincts, ce qui, et Pascal l'avait probablement envisagé, faisait place nette aux arguments des lecteurs visés par l'Apologie : si Pascal pouvait être un brillant savant, un homme qui maniait redoutablement la rhétorique, pourquoi n'aurait-il pas été aussi capable d'employer son intelligence dans le domaine de la foi ? Un même esprit lumineux parcourait toutes les disciplines que les circonstances de sa vie lui présentaient, sans qu'une quête unifiée ne sous-tende son exercice : pourquoi le croire dès lors ?

Et pour nous lecteurs, comment comprendre l'attachement singulier de Pascal au Christ dans son apologie ? En effet il est important de considérer que les preuves rationnelles de Dieu, apportées par la tradition philosophique, s'appuyaient sur les indices de Dieu dans le monde. Toute analogie permettait de remonter à Lui ; mais Pascal plaçant Jésus-Christ au centre de son projet, il était alors difficile de voir pourquoi les expériences de physique auraient nourri une réflexion dont la singularité ne consiste précisément pas à remonter au Dieu Créateur, mais à connaître le Rédempteur.

Confirmation de l'hypothèse

Notre étude a été bouleversée par la découverte d'une lettre que Pascal adresse à sa sœur en 1648, et qui, avec l'aide de nouveaux ouvrages, s'est avérée constituer une véritable clé.

Les nouveaux indices de la lecture analogique.

Notre intuition s'est vue renforcée par la lecture d'un ouvrage peu connu semble-t-il, intitulé *Dans Pascal*, dont la rédaction revient à Jean Demorest, aux éditions de Minuit. L'auteur insiste d'abord sur « l'interpénétration des disciplines » qui « provoque de secrètes

⁵Selon la note de Le Guern au sujet de l'apologétique humaniste, « les preuves de l'existence de Dieu tirées des merveilles de la nature n'ont pas de valeur rationnelle, ce qui ne signifie pas qu'elles soient totalement inutiles ; elles font partie de ces vérités divines qui entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur », pour reprendre les termes de l'*Art de persuader*. La complexité consiste en ceci que la beauté de la nature n'est pas une preuve rationnelle de Dieu, et en même temps la foi donnée par la raison est inutile au salut. Pourquoi refuser l'argument des oiseaux du ciel parce qu'il ne s'agit pas d'une preuve rationnelle, alors que la preuve rationnelle ne suffit pas à donner la « Religion » ?

alliances entre les ordres du créé ». Il compare entre autres, ce qui va droit dans le sens de notre recherche, un fragment sur la grâce à un texte de physique : « L'immobilité du corps entre ces deux chaînes qui le retiennent serait une image parfaite de l'immobilité de la volonté entre deux délectations égales », *Grâce*, III. Remarquons ici l'importance de la notion d'image dont use Pascal pour éclairer sa pensée spirituelle par un exemple sorti d'une observation de physique.

Ou encore cette phrase tirée de la correspondance avec Le Pailleur, sur laquelle nous nous étions déjà largement appuyés au début de cet exposé, qui comporte une dimension mystique dans la primauté des éléments qu'elle met en présence : « La lumière se soutient dans le vide, et le mouvement s'y fait avec le temps ».

Le point le plus important de la réflexion de Demorest, pour nous, tient dans l'analyse du poids chez Pascal. Celui-ci fait surgir la création dans sa masse et sa multiplicité, et ce, en raison de la « perception du poids de l'univers », « Le sentiment est toujours proportionné à la compression », *Traité de l'équilibre des liqueurs*, et surtout la pensée 200 (Brunschvicg) qui valide pour la première fois notre hypothèse de manière explicite : « [...] C'est un appesantissement de la main de Dieu », pour expliquer le comportement monstrueux pour Pascal, d'un homme qui va jouer au piquet au lieu de s'inquiéter de son sort. La volonté de Dieu pèse sur les volontés comme la pression de l'air détermine le mouvement des corps. Notons cependant que l'appesantissement de Dieu, dans l'imaginaire pascalien, correspond le plus souvent à un défaut de grâce qui est éprouvé comme un poids ; en ce sens, le poids de Dieu se mesure à son retrait de nos vies. Par ailleurs, il est remarquable que l'extrait du traité sur les liqueurs se prête aussi à une double lecture, puisque le sentiment nous renvoie à la fois à la sensation causée par la compression ou pression de l'air, et au sentiment du cœur pressé par la grâce. (une interrogation naît alors sur les conséquences de cette volonté d'écraser son lecteur sous le poids de la main divine. L'homme peut-il supporter une telle pesée cosmique ? Question qui explique le choix de la première rédaction de la liasse « Disproportion de l'homme », que Pascal avait commencé par nommer « Incapacité »). L'hypothèse d'une double lecture des expériences de physique, c'est-à-dire de la prise de conscience, par Pascal, que Dieu dit quelque chose de lui-même dans l'espace, se trouve validée et s'enrichit encore.

Mais si les indices de la lecture métaphysique sont présents en grand nombre, il nous faut à présent expliquer le hiatus entre ce Pascal savant et le rédacteur de l'Apologie, entre un homme qui s'exclamait vouloir « faire ressortir la liaison toujours admirable, que la nature, éprise d'unité, établit entre les choses les plus éloignées en apparence », dans la *Sommission des puissances numériques*, et un homme qui garde en silence ce qu'il a compris quelques années plus tôt.

Raisons philosophiques du non- développement de l'analogie.

Pour expliciter cette absence de développement de l'analogie, nous nous appuyerons sur le fait que le monde, pour Pascal, a cessé d'être une théophanie, ce qui est manifeste par la considération pascalienne de l'infini, comme dans la célèbre pensée « cette sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part ». Nos recherches nous ont permis de

comprendre l'originalité de l'usage pascalien de cette phrase, et de le mettre en rapport avec Nicolas de Cues. En effet, la phrase, extraite du *Livre des vingt-quatre philosophes*, parlait à l'origine de Dieu, elle est présente chez saint Bonaventure et maître Eckhart. C'est sous la plume de Nicolas de Cues, dans sa *Docte ignorance*, (2^e partie, chapitres XI et XIII), que la formule attribuée à l'origine à un pseudo-Hermès, est appliquée au monde : « le centre coïncide avec la circonférence, le minimum avec le maximum, mais ce monde infini et sans points de repère reste une théophanie », selon la formule de Maurice de Gondillac, puisqu'il exprime l'infigurable déité.

Si Pascal hérite de cette application de la formule au monde, il n'en tire pas les mêmes conséquences et demeure fidèle à Descartes qui reprocha à Nicolas de Cues de confondre l'infini syncatégorématique qui est à peu près l'indéfini cartésien (toujours selon Maurice de Gondillac) avec l'infini catégorématique, positif, de Dieu lui-même.

L'infini pascalien, conformément à Descartes, et contrairement au Cusain, ne fait pas signe vers autre chose que son inconcevabilité. Si l'infini a cessé d'être une théophanie, il nous reste à comprendre pourquoi Pascal n'a pas substitué à l'argumentation traditionnelle de la cosmologie une autre argumentation. Pourquoi ne pas inventer une nouvelle preuve de Dieu, tirée ou non du spectacle de la nature, et qui tienne compte de l'équivocité des sciences et de Dieu ? Le désintéret de Pascal pour les rapports du créé n'est-il qu'apparent ?

Il nous semble ici important de rappeler un point et de formuler une hypothèse : Pascal n'était pas astronome, et ses travaux de physique ne l'ont jamais poussé à scruter les cieux ni le silence éternel de ces espaces infinis. Par conséquent, il nous semble que les pensées consacrées à l'infini dans la nature sont écrites pour éveiller un sentiment de reconnaissance chez le lecteur savant et libertin de l'Apologie, plus que pour exprimer le point de vue pascalien. Certainement Pascal y parle-t-il aussi de lui, mais elles ne nous semblent pas constituer le propre du rapport de Pascal à la nature. Mais quel autre rapport privilégier alors ?

Figure et réalité.

La thèse de cette partie, et qui, finalement, est celle de l'ensemble du projet, consiste à démontrer que Pascal a lu ses travaux de physique comme un chiffre à double sens, ce qui rend compte à la fois du non-développement de cette lecture dans les *Pensées*, et du maintien de la distinction des ordres de la connaissance.



Deux lectures furent essentielles, celle de la lettre du premier avril 1648 adressée par Pascal à sa sœur Marguerite Périer qui ne l'oublions pas, était sommée, dès novembre 1647, de réaliser les expériences du Puy-de-Dôme par Pascal, et l'ouvrage d'Hélène Michon qui a nourri et validé théoriquement toutes les intuitions et les recoupements que la lettre nous permettait de faire avec le travail précédent (H. M., *L'ordre du cœur*).

Tout d'abord, la lettre présente ceci de précieux que Pascal y écrit sans se placer dans aucun rôle, « comme nous avons dit souvent entre nous », il restitue des discussions familiales, nous plongeant dans l'intimité de sa pensée, loin des arguments refusés ou avancés pour une quelconque stratégie discursive. Or que dit-il ? « Les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles, et Dieu a représenté les choses invisibles dans les visibles ». Aux deux tiers de la période des expériences sur le vide, Pascal parle donc d'une « ressemblance » entre les ordres. Mais l'image visible ne fait signe vers l'invisible qu'à la faveur d'une « lumière surnaturelle » : la matière est bien distincte de l'ordre de la charité, puisque sans la grâce, elle demeure matière. Voir l'invisible dans le visible est une marque de l'élection divine qui fait « connaître ces grandes vérités ».

Mais le plus important est dans les conséquences qu'en tire Pascal. L'image interprétée comme telle, comme rapport entre deux ordres, est comprise comme une libération, une grâce de Dieu, c'est pourquoi, et cela est très important pour comprendre l'attachement pascalien au Christ, Pascal voit dans le monde des images du Rédempteur plus que du Créateur : « nous devons nous considérer comme des criminels dans une prison toute remplie des images de leur libérateur ». Enfin ceux qui sont secourus par la grâce doivent « user de ces images pour jouir de celui qu'elles représentent » et donc ne pas tomber dans l'idolâtrie, le « premier commandement du Décalogue défend d'adorer [les] images » de Dieu.

Jouir de celui que représentent les images consiste ainsi à « rendre grâce à Dieu comme à un Dieu », Rm 1 21, c'est-à-dire que, selon Hélène Michon, « si saint Paul affirme que les païens ont connu le vrai Dieu, il affirme aussi qu'au même moment ils l'ont méconnu, et que le seul moyen pour eux de le connaître c'est de croire au Christ. Il ne les invite pas à élaborer une théologie naturelle correcte, mais à se convertir à la foi chrétienne ». Nous y sommes : Pascal refuse développer une théologie naturelle parce qu'un tel discours n'est pas celui d'un homme converti au Christ, ce qui nous permet par là même de comprendre la place centrale de Jésus dans l'Apologie et dans les *Pensées* de façon générale. Le mouvement de la pensée de Pascal peut se résumer ainsi, ne pas parler du Christ pour se convertir à lui.

Les expériences de physique constituent ainsi une figure dans la vie de Pascal, une figure qui ne s'est révélée que par l'intervention du Rédempteur, c'est du moins la lecture que Pascal en a sans doute fait lui-même. Si « la nature est une image de la grâce » (441), c'est parce que Jésus-Christ « a rompu le voile et a découvert l'esprit » (678). Comme le résume Hélène Michon, « le sens figuré, qui est le sens de Dieu, n'est pas le fruit d'une cogitation humaine, il est le fruit de la grâce de Dieu ».

Mais un point nous tracassait, celui soulevé à la fin de la première partie, la distinction des ordres et la non-communication de leurs objets propres. Or, à la suite de Jean Mesnard dans *La théorie des figures chez Pascal*, nous comprenons combien Pascal innove dans son

acceptation de la notion de figure. Celle-ci ne prépare plus à la compréhension de la vérité, elle s'y oppose. « Elle possède deux significations, l'une propre et l'autre figurée, vraies toutes les deux, chacune dans leur genre », et Mesnard va plus loin dans l'opposition des ordres puisque, selon lui, la face matérielle de la figure, « le sens littéral dont rien ne permet de suspecter la valeur, n'en a absolument aucune : c'est un trompe- l'œil, un piège ». Nous saisissons dès lors que la distance qui sépare l'ordre charnel de l'ordre spirituel « figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité car elle est surnaturelle » (793). La face matérielle de la figure fait écran et piège, car sans le secours de la grâce, elle aveugle et ne conduit à rien d'autre qu'à son ordre propre. Mais à ceux pour qui Jésus-Christ rompt le voile du sens charnel, il leur revient de rendre à Dieu comme à un Dieu, en en faisant le sujet du discours théologique (Pascal hérite là de la tradition apophatique), pour ne pas voir dans les figures la seule réalité, mais leur sens caché, et jouir en leur cœur « de celui qu'elles représentent ».

La lecture de la lettre sur la mort d'Étienne Pascal nous a apporté une nouvelle preuve de cette lecture chiffrée, c'est-à-dire du fait que l'air devient figure. Là encore, Pascal y valide explicitement notre hypothèse en des termes on ne peut plus clairs : il décrit en effet l'ascension du Christ dans les cieux en s'appuyant sur la comparaison avec un sacrifice. Jésus monte vers le ciel comme la fumée des victimes qui est « portée en haut par l'air [...], figure du Saint-Esprit ». L'air est vu ici comme l'image visible d'une réalité invisible, comme la marque de la présence divine selon le mystère de la Trinité.

Il nous semble ainsi que le sens métaphysique des expériences sur le vide se trouve confirmé, dans la mesure où il constitue une « pensée de derrière la tête », c'est-à-dire l'un des mouvements de fond de la pensée de Pascal. Il en tisse la cohérence profonde, nous permettant de voir un lien entre les différents écrits pascaliens, leur progression thématique, tout en étant conforme aux thèses chères à Pascal comme la distinction des ordres, le caractère central du Christ, avec lesquelles il pouvait sembler contradictoire ou simplement dépourvu de cohérence au commencement de notre étude.

E. B.

Le cas Voltaire¹

Agnès de Ferluc et Paul-Victor Desarbres

Voltaire a souvent mauvaise presse chez les cathos et pour paraphraser Pierre Frantz², la tradition française d'un anticléricalisme rigolard qui bouffe du curé en se fendant la poire nous vient pour une large part de ce cher François-Marie. Mais comment ne pas partager ses réactions face à des contradictions, des absurdités de l'Église ou des traductions de la Bible, par exemple, à son époque ? Une telle exigence, de cohérence notamment, peut nous inspirer. La présence du *Dictionnaire Philosophique* au programme de l'agrégation est l'occasion de se pencher sur la figure d'anticlérical qu'est Voltaire, au nom d'un examen raisonnable de la foi et de la religion, dont beaucoup se réclament encore, notamment dans les débats foi/raison, sans toujours savoir qu'il combat autant le christianisme que l'*athéisme*. Nous survolerons nécessairement le sujet, et il s'agit plus de vulgarisation que d'une recherche très spécialisée, mais emprunterons nos exemples à cette oeuvre.

Foi et Raison, religion et folie : pour y voir plus clair...

Il semble que pour Voltaire, il faille choisir entre foi chrétienne et raison, et que les deux soient incompatibles dans la mesure où la foi et surtout ses conséquences semblent relever de la folie. On a pu résumer les Lumières comme la période où « la foi tient la Raison pour son contraire et réciproquement »³.

Pour autant, l'idéal de Raison des Lumières est souvent fantasmé : « Il y a longtemps que le progrès des études voltairiennes a remis en cause une image rassurante de l'homme de raison, longtemps aussi que les recherches sur le XVIII^e siècle ont révélé plus complexe, plus ambigu le concept de "Raison"⁴. Voltaire est homme de raison en ce qu'il lutte pour son triomphe, mais il connaît trop bien l'âme humaine et ses propres angoisses pour croire que l'homme, même libéré, autant que faire se peut, de ses préjugés, puisse être tout entier raisonnable. »⁵ Lui-même n'explore-t-il pas dans le *Dictionnaire* avec une certaine fascination,

¹ Merci à Servane Michel et Patricia Ulrich pour leurs lumières sur l'ouvrage de René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, et à Pierre Frantz pour ses cours à 8h30 du matin...

² Le professeur responsable cette année des cours d'agrégation sur Voltaire.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, VI, B, II.

⁴ Peut-être parce que le rationalisme du XVIII^e siècle est d'abord le rejet du rationalisme des systèmes métaphysiques du siècle précédent. À la suite de Descartes, qui part de la pensée et non des choses, les systèmes métaphysiques s'élaboraient a priori, sans tenir compte de l'expérience. Chez Descartes, c'est la métaphysique qui constitue les racines de l'arbre de la connaissance, dont le tronc (la physique), soutient les branches Morale, Médecine et Mécanique. La différence avec d'autres philosophes tient, pour simplifier, à leur point de départ : Spinoza part d'un Dieu cause de soi, Leibniz d'une substance simple et Wolf d'un être possible. Voir Michel Nodé-Langlois, « Les Lumières étaient-elles révolutionnaires » *Revue des Études Philosophiques*, n°6, juillet-août 1989 (qui se trouve notamment à la bibliothèque de l'ENS, pour les plus motivés) qui souligne principalement la difficulté à définir une Philosophie des Lumières, tant les positions de Rousseau, Voltaire, Diderot, D'Holbach, Hume, La Mettrie, etc. divergent sur les quatre points suivants : (1) la civilisation comme facteur de progrès (2) la religion : naturelle ou athéisme, (3) le rôle de la raison dans l'acquisition des connaissances humaines (4) le problème de la place de l'homme et de sa liberté.

⁵ B. Didier, *Alphabet et Raison*, p. 199.

les états limites du songe, de la folie et de l'enthousiasme, cédant à des effets d'absurdité ou au cocasse du scatologique ? Il n'est pas si rationaliste, et la proposition alternative de son déisme n'est pas un système raisonné, mais se constitue par à-coups, par réaction, quoiqu'ait pu réussir à en comprendre un René Pomeau, par exemple. Foi et Raison se posent donc chez Voltaire dans les termes suivants : la raison requiert Dieu, mais la foi est associée à la folie d'une religion à laquelle il faut adhérer en se fiant à une tradition et une Écriture dont l'autorité est contestée. « On déteste la religion, ses dogmes, sa tradition, son culte, ses prêtres, mais on a besoin de l'idée de Dieu : tout le déisme tient dans cette contradiction. » (René Pomeau)

Dans son dictionnaire, dont les entrées dépendent entièrement de ses choix, il a décidé de faire figurer un article « Foi » (en deux parties) : (1) une anecdote féroce et irrévérencieuse et qui ravale la foi au rang d'un potin, d'une opinion : faut-il CROIRE que le père de l'enfant de Lucrèce, fille du pape Alexandre VI, est son mari, qui passe pour impuissant, ou bien que c'est le pape lui-même ? Celui-ci déclare à Pic de la Mirandole : « Je crois comme vous, car je sens bien que je ne peux être sauvé que par la foi et que je ne le serai pas par les oeuvres » — dont on soupçonne qu'elles ne sont pas des plus saintes... S'ensuit un échange encore plus audacieux : le pape affirme : « dire qu'on croit ce qu'il est impossible de croire, c'est mentir » — « Eh, [...], que votre Sainteté me pardonne, vous n'êtes pas chrétien » — Non, sur ma foi, dit le Pape. (2) sur un ton plus sérieux, que l'évidence n'est pas objet de foi mais qu'on ne peut croire les contradictoires : « Dieu veut que nous soyons vertueux, et non pas que nous soyons absurdes »).

Pour y voir plus clair, on pourrait noter que la foi et la religion ne sont pas dissociées chez lui, alors que l'on peut distinguer une adhésion personnelle au Christ-Dieu qui est Amour, qui est le centre de la foi chrétienne, et la religion, comportant dogmes définis, clergé, rites, prises de position officielles voire initiatives critiquables. Mais il est vrai que la particularité du catholicisme est de faire de la confiance en l'Église (institution religieuse) un objet de foi, comme on le récite dans le *Credo*.

En revanche, il n'y a pas d'article « Raison ». C'en est néanmoins le sous-titre : « La Raison par alphabet » et c'est un dictionnaire qui se veut philosophique, ce qui signifie au XVIII^e siècle qu'il soumet des croyances à l'examen de la raison. C'est en fait toute l'entreprise de son *Dictionnaire* qui s'en prend au fanatisme catholique, et la raison est une arme pour détruire la foi.

Une Foi invitée à rendre ses raisons

Si son entreprise est une entreprise de destruction, comment ne pas lui donner raison quand il prétend qu'il faut supprimer les richesses indécentes du clergé (art. Abbé), le pouvoir temporel du Pape (art. Pierre), le tribunal de l'Inquisition (art. Inquisition) ?

De même, lorsqu'il évoque l'hérétique Jan Hus ? Celui-ci est cité à propos du concile de Constance en 1444, où l'« on se contenta de démettre le pape Jean XXIII, convaincu de mille crimes, et où l'on brûla Jean Hus et Jérôme de Prague, pour avoir été opiniâtres, attendu que l'opiniâtreté est un bien plus grand crime que le meurtre, le rapt, la simonie et la sodomie »



(art. Conciles). Alors condamné, il a été réhabilité solennellement en 1995 par Jean-Paul II, comme martyr précurseur de Vatican II. Nouvelle preuve de l'incohérence de l'histoire de l'Église catholique, qui indignerait Voltaire, ou invitation à un discernement exigeant des faiblesses humaines de l'Église ? Mille exemples de la critique de la religion pourraient ici être évoqués, tirés ou non du livre de Voltaire.

En réalité, ce sont les erreurs et les horreurs que les dogmes et les querelles religieuses ont engendrées qui suscitent ses attaques. Il n'est que de songer, dans une époque qui n'est pas très loin de la sienne, aux rivalités tant théologiques que politiques entre jésuites et jansénistes, à la révocation de l'Édit de Nantes, à l'affaire Galilée, à la croisade contre les Albigeois, la Saint Barthélémy, aux massacres en Irlande et en Vaudois, qui ne font pour lui que répéter la violence de l'Ancien Testament (voir l'histoire des Rois Juifs, marquée par 17 assassinats qu'il se régale à énumérer).

Dom Calmet (un de ses contemporains, bénédictin, très érudit) s'était cru obligé de justifier certaines atrocités de la Bible. Ainsi (cela est cité dans l'article « David ») la traduction de II Sam, 12, 31, disait : « David surprend la petite ville de Rabbath et fait mourir tous les habitants [...] on les brûle dans des fours à briques, on les scie en deux. » Voltaire ne met pas en doute cette traduction, ricane, mais selon la traduction actuelle la population de Rabbath aurait été employée à manier la scie ou à faire des briques, ce qui n'est pas tout à fait la même chose... Si Voltaire a été trompé, c'est ici de bonne foi.

Mais il arrive qu'il manque d'honnêteté intellectuelle, à cause d'une désinvolture inévitable vu l'ampleur de la matière qu'il cherche à embrasser, mais avec également de flagrants délits de manque de scrupules, de mensonges par omission. Ainsi, lorsqu'il prétend que le *Livre de Job* a emprunté les termes de *Jéhovah* ou de *Satan* à d'autres langues, pour ruiner l'idée que ces figures sont judéo-chrétiennes. Il ne s'agit pas ici de faire le procès de Voltaire, mais de souligner que certaines de ses conclusions prétendument raisonnables s'appuient sur des arguments fallacieux ou facétieux.

Il généralise la considération moderne des textes de la Bible comme des textes littéraires, (notamment par la pratique de la parodie ou simplement du pastiche de leur style — voir l'art. Ézechiël), car il estime que les textes qui racontent l'histoire sainte n'ont pas le pri-

vilège d'une véracité d'origine surnaturelle. L'histoire sainte devient une histoire humaine⁶, fondée sur des documents. L'exégèse voltairienne a perdu la catégorie du sacré. Il peut dès lors clamer sans risque de paraître sacrilège que le *Pentateuque* n'a pas été écrit par Moïse, ce que plus personne n'avancerait aujourd'hui. Sa critique interne de la Bible (pointer ses incohérences) se double d'une critique externe : en la comparant avec d'autres religions anciennes (des Égyptiens aux Chinois par exemple⁷), il met en évidence des similitudes qui la destituent de son originalité comme Révélation. De même, il introduit des doutes sur les Évangiles et la mission du Christ par l'évocation des apocryphes et de nombreux autres faux Messies. Il fait flèche de tout bois : des circonstances favorables comme la décomposition de l'Empire Romain expliquent la prodigieuse expansion de l'Église catholique, secte qui a réussi. Enfin, sa critique passe par le désenchantement des mots, et des images : que peut signifier monter au ciel — dans des vapeurs ? On peut également s'interroger sur les racines de l'exacerbation au XVIII^e siècle de ce conflit entre foi et Raison. Certes, le fidéisme de Luther, qui fait de la Raison la « prostituée du diable » peut n'y être pas étranger. Les attaques de Bossuet contre la tentative de rationalisme critique d'un Richard Simon, frappé d'interdiction alors qu'il jetait les bases de l'exégèse moderne, sont un bon exemple des tensions mais aussi des recherches au sein de l'Église catholique. Ce conflit entre foi et raison ne va de fait pas de soi et quelques siècles plus tôt, avaient été contestés le rationalisme d'Abélard ou de Thomas d'Aquin, finalement canonisé et proclamé docteur de l'Église⁸.

Quel est l'effet d'une telle critique ? Ces attaques marquent le point d'arrêt d'une certaine érudition monastique d'Ancien Régime faite de compilations, souvent dépourvue d'esprit critique — pas toujours cependant, on peut en effet regretter avec Renan qui tient ces discours la fin de certaines grandes entreprises qu'il cite —, et d'ailleurs il y avait même avant Voltaire des signes de la faillite de l'érudition. C'est la fin d'une foi aveugle en l'interprétation littérale des textes. Inversement, les faits, la Révolution en particulier, montrent combien le règne de la raison, rêve possible seulement dans les contraintes absurdes de l'Ancien Régime, est une utopie qui mène à certains fanatismes.

Les croyances religieuses n'ont pas de fondement rationnel : elles sont diverses, et la vérité est une. Ses recherches « historiques » visant à critiquer la religion chrétienne mènent en parallèle à montrer l'antiquité et l'universalité du déisme.

⁶En matière d'histoire, Voltaire ne trouve que ce qu'il cherche : par exemple les moeurs de l'ancienne Asie dans la Bible (art. Joseph) ou le fait que les anciens Juifs se faisaient de la divinité une idée très éloignée du monothéisme chrétien. (*Juges*, ch.1, v.19 et ch. 11, v. 24 lui permettent de montrer que les Juifs croyaient que chaque petit peuple avait son dieu particulier.) De fait, on sait aujourd'hui que Juifs ont été monolâtres avant d'être monothéistes, c'est-à-dire d'affirmer que leur Dieu est l'Unique.

⁷Même si l'on n'a pas encore déchiffré les hiéroglyphes et qu'il n'a de la religion chinoise qu'une connaissance de seconde main, par les Jésuites, chez lesquels il a été formé et qui font un exposé élogieux des religions orientales (confucianisme, religiosité des Chinois).

⁸Pour ce dernier, c'est un manque de foi que de ne pas croire en la raison. La philosophie ne peut prendre la révélation pour principe mais la raison peut démontrer les préambules rationnels de la foi.

Le déisme : une foi purement raisonnable ?

Au XVIII^e siècle, la conception rationaliste de la religion est commune aux déistes et aux apologistes⁹ : la religion est fondée sur la connaissance d'une vérité qui s'impose à la raison. Elle repose sur le présupposé suivant : toute démarche de l'humain est, en son principe, rationnelle. On rejette donc l'idée fréquente chez les mystiques, au XVII^e siècle, comme Pascal, qu'au-delà du monde de la raison (où règne le principe de non-contradiction) serait un autre monde où les contraires pourraient s'unir. Désormais, l'irrationnel (en l'occurrence les formes institutionnelles de la religion) apparaît postérieur et surajouté. Aux origines de la religiosité, on ne trouve que raison et religion naturelle ; d'où la conviction que la reconnaissance d'un déisme commun devrait réconcilier les hommes, la vraie religion de la raison s'opposant au fanatisme¹⁰. Ce rationalisme marque à la fois les jansénistes et les libertins, dont Voltaire a dans sa famille des exemples. Il a donc été marqué d'un côté par la sévérité religieuse (il s'agissait de jansénistes modérés, plus attachés à la morale qu'à la mystique¹¹) et de l'autre par l'esprit satirique. Ce rationalisme poussé à l'extrême aboutit à la formule suivante : « Je ne suis pas maître de croire quand je n'ai pas d'évidence. » (Catéchisme Chinois, dans la bouche d'un personnage). Mais peut-on encore parler de croyance ?



Pour Voltaire, Dieu est lointain, impassible. L'homme est misérable, certes, mais moins moralement qu'esthétiquement : l'homme est sale et laid dans sa chair. C'est là une différence fondamentale avec le jansénisme : Voltaire ne souffre pas du *péché* de l'homme, mais de sa misère et de la limitation de son intelligence. Son refus de l'Incarnation le pousse à démonter un Yahvé trop humain, auquel il oppose son Dieu lointain, impassible et pur. À propos de Jésus-Christ, il fait preuve d'abord d'une hostilité méprisante (blasphèmes, insultes) puis devient plus bienveillant : le « Socrate de la Galilée » était « un homme distingué par son zèle, par sa vertu, par son amour de l'égalité fraternelle » et même « le premier des théistes ».

⁹Au début du XVIII^e siècle, les apologistes supposent l'existence primordiale de la religion naturelle, obliérée par l'idolâtrie, puis ravivée par les révélations mosaïque et chrétienne.

¹⁰À l'inverse, en forçant le trait, aujourd'hui, dans notre société, c'est l'existence même de Dieu qui est objet de foi, et la croyance en son existence est laissée à chaque individu. Quant à la perception de la religion et de ses rites, on peut s'interroger : elle ne semble au plus grand nombre ni raisonnable (alors que, dans la religion catholique par exemple, tout rite a, sinon une explication, une signification) ni susceptible d'engager la foi (alors que les sacrements catholiques et la prière la requièrent par exemple ; il me semble que les rites sont parfois devenus une question d'identité).

¹¹Pour Pomeau, la passion anti-chrétienne de Volt s'explique rationnellement par sa haine du « Dieu terrible », tel qu'il l'a vu présenté par les jansénistes de son entourage, et du « prêtre cruel » sur lequel il transpose — entre autres — la crainte de son père.

La seule Bible que l'on puisse accepter pour Voltaire, c'est donc ce dictionnaire, livre des livres, compilation mêlant tous les genres, mémoire de « révélations » personnelles, invitant à l'action et à une conversion à ce qui seul mérite d'être observé. De même la sainte Trinité, à l'encontre d'un dogme incompréhensible à ses yeux, doit être ramenée à la triade suivante : Dieu, la Raison, la Morale. Cette dernière est réduite à de simples préjugés vertueux : aimer Dieu, père et mère, éviter les vices du vol et du mensonge intéressé. On le voit, sa religion est d'utilité sociale : il faut un « Dieu rémunérateur et vengeur » pour le peuple, pour éviter le désordre et l'insoumission (surtout quand on est patron, comme Voltaire).

L'immortalité de l'âme lui pose problème : elle est pour Voltaire une capacité de pensée attachée à un morceau de matière et il y a peu d'espoir qu'elle survive. On voit donc que malgré ses efforts de rationalisation, sa doctrine est double : l'intérêt de la société et de la morale exige qu'on présente au peuple comme vérités incontestables l'existence d'un Dieu « rémunérateur et vengeur » et l'immortalité de l'âme ; et pourtant Voltaire n'a aucune certitude dans ces domaines. Il ne crée pas de système : s'il a pu fustiger tout clergé, il évoque dans l'article « Catéchisme » du Portatif le prêtre Théotime, personnage raisonnable, qui tente d'inspirer aux pécheurs le repentir de leurs fautes. En prêchant la morale qui vient de Dieu, et non la théologie qui vient des hommes.

On peut remarquer ici que l'usage de la raison mènerait à ne conserver que les aspects politiquement ou moralement *utiles*. C'est peut-être retrouver là l'usage étymologique de la raison comme calcul, et raviver l'opposition avec la foi, confiance qui ne peut être accordée que gratuitement, sans attendre de bénéfices matériels.

Remarques conclusives¹²

À propos de l'opposition radicale, chez Voltaire, entre foi et raison, c'est un truisme que de faire remarquer la dimension polémique de toute « philosophie » voltairienne. Il est utile d'analyser et reconstituer la stratégie dont Voltaire use notamment dans sa violente contestation de toute foi qui n'est pas pure morale. Le contexte du combat contre l'Infâme¹³ auquel se livra le vieil homme en écrivant le Dictionnaire philosophique ne peut être réduit à sa représentation mythique et manichéenne. Si Jean Callas fut bien la victime de la violence de la foule et du préjugé des catholiques Toulousains qui le présentèrent comme le meurtrier de son fils, si le chevalier de la Barre n'avait pas mérité les supplices et la mort qu'on lui infligea pour son impiété, l'histoire ne saurait néanmoins réduire à ce « fanatisme » l'ensemble du catholicisme (et même du christianisme) qui avait vu et vit aussi se développer des mouvements plus raisonnés que ceux de la haine et de la vindicte. Malgré la logomachie de l'époque qui peut porter à cette erreur d'interprétation, il serait faux d'opposer la raison des philosophes à la foi absurde des croyants¹⁴. On fera deux (trop) brèves remarques à ce propos.

¹²Ici commence le texte de Paul-Victor.

¹³*Ecr. l'Inf.* lit-on en bas de lettres écrites par Voltaire dans cette décennie de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

¹⁴Soit dit en passant, il est frappant de constater que l'on cite fort peu les réponses des contradicteurs raisonnables de Voltaire (on entend : ces hommes qui contestaient ses vues et sa méthode, et ne pensaient pas d'abord à l'envoyer sur le bûcher...).



Sur le plan intellectuel, il est incontestable que le christianisme n'a pas été étranger au grand mouvement d'émulation intellectuelle du XVIII^e siècle, d'autant plus que foi et raison constituaient deux éléments indissociables dans la tradition de l'Église. De nombreux collaborateurs de l'Encyclopédie ne sont pas du parti des philosophes et n'ont pas été plus effarouchés que ces derniers de la perspective de collaborer à ce travail d'érudition. Le contentieux lors du lancement du Dictionnaire philosophique en 1764 a toujours reposé sur la définition et les modalités d'usage de la raison, non sur sa légitimité intrinsèque. Pascal résolvait le problème par une sorte d'esquive en écrivant que le cœur avait ses raisons (c'est-à-dire que la foi avait sa logique propre). Mais le XVII^e siècle puis le XVIII^e siècle virent de nombreux progrès dans la science exégétique historique et critique au sein du catholicisme ; malgré ses erreurs, le Dictionnaire de Louis de Moreri, qui connut de nombreuses éditions et refontes jusqu'au XVIII^e siècle en est un exemple¹⁵. S'il s'agit davantage souvent de justifier la lettre du texte, la préoccupation n'en est pas moins notable : comprendre, faire comprendre. Le savoir n'est pas considéré comme pernicieux. La dimension symbolique de certains passages de l'Écriture était même reconnue, même si l'on contestait parfois l'intérêt d'une critique historique qui n'avait que trop souvent pour but de contester le fond par la critique de la forme. Pour en venir à Voltaire, on notera l'abondante utilisation qu'il fait du Dictionnaire de la Bible, du Commentaire littéral de la Bible et d'autres œuvres de Dom Calmet, moine bénédictin dont il admire la monumentale érudition mais moque les « naïvetés » à de très nombreuses reprises : le patriarche de Ferney interprète systématiquement chaque passage à rebours de Calmet, par le bas, en mettant en valeur motifs scatologiques et détails scabreux. L'Église elle aussi a eu ses propres Lumières.

La question voltairienne centrale n'est pas l'opposition entre foi et raison, mais bien plutôt la redéfinition de la raison en opposition à la raison dont le christianisme reconnaissait bien la nécessité, quoiqu'il n'en tirât pas les mêmes conclusions. En d'autres termes, Voltaire reproche à la foi de ne pas se rendre à ses raisons, et procède donc dans le dictionnaire à l'opération suivante : réduire la foi au fidéisme. Il est frappant de constater qu'il ne sait donner de définition positive de la foi : la foi consiste « à croire les choses parce qu'elles sont impossibles », pour reprendre les mots de Pic de la Mirandole (art. Foi I). La foi ne s'applique pas à des objets rationnels, puisque ces derniers ne peuvent être l'objet que d'une certitude

¹⁵Louis de Moreri, *Grand Dictionnaire historique ou Mélanges curieux de l'histoire sacrée et profane*, Lyon, 1674. Pierre Bayle publia son *Dictionnaire historique et critique* en réponse à celui-ci, considérant qu'il n'allait pas assez loin.

(art. Foi II). Soit la foi consiste en ce qui semble raisonnable à tout homme (le fameux être suprême), et en rien d'autre. Soit elle est absurdité, et rien d'autre. Telle l'entreprise de rabottage à laquelle se livre Voltaire : faire de la foi chrétienne un credo quia absurdum sans credo ut intellegam. Le cœur n'a pas ses raisons propres. L'entreprise de réduction voltairienne assimile la foi au fidéisme. Cette limitation du champ d'application de la raison réjouira le rationaliste, d'autres verront dans cette alternative quelque chose d'un peu court.

A. de F. et P.-V. D.

La foi à l'épreuve du scandale chez Sören Kierkegaard

Exercice en Christianisme, II., par Anti-Climacus

Marina Seretti

« Nous, nous prêchons Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens. » (Paul, 1 Co 1 23)

« Crains et tremble, car la foi est contenue dans un fragile vase d'argile : la possibilité du scandale. »¹ (Anti-Climacus, *Exercice en Christianisme*)

LA FOI CHRÉTIENNE HEURTE LA RAISON, mais elle la heurte non à la manière d'une opinion douteuse qu'il faudrait rejeter pour fausse ou redresser. Elle heurte, selon Kierkegaard, par le *scandale*. Qu'un homme, fait de chair et d'os comme toi et moi, prétende nous guérir du « péché » : scandale. Qu'il accomplisse des miracles de ses mains d'homme : scandale. Qu'il aille jusqu'à se prétendre « Fils de Dieu » : scandale révoltant. Que Dieu même s'abaisse à devenir un homme singulier, qu'il finisse par se laisser crucifier : scandale, scandale impensable, impossible absurdité. Que moi-même, enfin, pour le suivre, je renonce à chercher mon bonheur en cette vie, que je cherche avant tout « le royaume de Dieu », que je vive ma vie terrestre comme une épreuve, en vue d'une *vraie* vie inconnue : scandale effroyable, car il déracine et bouleverse mon existence naturelle.

Voici le scandale que provoque inmanquablement le message du Christ, pour qui sait l'entendre. Mais ce qui, de son vivant, ne pouvait qu'être entendu, s'est à présent assourdi, jusqu'à devenir à peine audible. Dans le texte qui nous intéresse, *Exercice en Christianisme*, Anti-Climacus² part de ce constat : le scandale est devenu inaudible. La notion de « scandale » est élaborée dans la seconde partie de l'*Exercice*. Tout le travail de l'auteur, dans la première partie, aura consisté à mettre, bon gré mal gré, son lecteur « en situation » : qu'aurait-il fait devant un homme tel que Christ ? Un homme prétendant être Dieu, accomplissant parfois des miracles, mais allant jusqu'à se laisser crucifier ? Qu'aurait-il fait si cet homme lui avait demandé de le « suivre » ? Car, pour Kierkegaard, la foi est relation personnelle. Autrement dit, elle n'est rien en dehors de cette « mise en situation », que Anti-Climacus nomme « contemporanéité ».

« La possibilité du scandale est un carrefour, où l'on se tient comme à la croisée des chemins. On oscille, à partir de la *possibilité du scandale*, ou bien vers le scandale, ou bien vers la foi ; mais *on ne va jamais vers la foi sans la possibilité du scandale*. »³

¹ Anti-Climacus, édité par Sören Kierkegaard, *Exercice en christianisme*, traduit du danois par Vincent Delcroix, Paris, Editions du Félin, 2006. Voir p. 120.

² Anti-Climacus, c'est-à-dire l'auteur — pseudonyme sous l'autorité duquel Kierkegaard écrit et publie le livre, en position successivement de « secrétaire », puis « d'éditeur ».

³ Anti-Climacus, *op. cit.*, p. 124.

Le réveil par le scandale

Pour bien comprendre cette idée, il nous faut connaître les destinataires de l'*Exercice*, et trouver notre place parmi eux. En exergue, figure cette adresse : « Pour le réveil et l'approfondissement de l'intériorité ». Le lecteur attentif ne peut manquer de se sentir piqué.

Voici que l'on commence par lui tendre un miroir avec, à l'intérieur, ce reflet peu flatteur d'un homme assoupi ou somnolent, c'est-à-dire superficiel ou sans grande profondeur. Et le ton est donné, Anti-Climacus apparaît dans la fonction du directeur de conscience qu'il faut suivre, devant lequel il faut « passer aux aveux »⁴. Si l'on s'y refuse, autant refermer le livre.

La chrétienté est un nouveau paganisme

La mission de Anti-Climacus peut sembler surprenante : « réintroduire le christianisme dans la chrétienté ». Il ne s'agit pas de convertir l'impie, mais de prêcher au *prétendu* chrétien. Anti-Climacus s'oppose plus précisément à deux groupes d'adversaires, tous deux « partisans de la raison ». Schématiquement : les « tenants du rationnel » et les « tenants du raisonnable ». Il y a d'une part les philosophes ou théologiens, qui spéculent⁵, et, d'autre part, les chrétiens en général, qui s'accommodent d'une foi tiède et « raisonnable ». Je privilégierai les seconds, qui concernent virtuellement tout lecteur, pour peu qu'il soit de culture chrétienne

Selon eux, la foi doit être chose aimable, facile à comprendre et à pratiquer. Christ est certes l'homme-Dieu, mais celui du triomphe : le Christ en gloire, et non le Christ de la passion. Il n'est pas non plus le Juge terrifiant de l'Apocalypse, mais bien plutôt le Christ doux comme un agneau, plein de compassion larmoyante et de bons sentiments humains. La devise du chrétien raisonnable est « *ne quid nimis* », « rien de trop ». C'est celle des convenances bourgeoises, du « juste milieu », du bon sens également. Pour ces chrétiens-par-habitude, *nés* dans la chrétienté, tous les principes de la foi sont vus au prisme de l'humain.

Ce destinataire, Anti-Climacus le nomme en bloc : « chrétienté », ensemble de la communauté chrétienne, protestante et danoise de l'époque, et de l'Eglise instituée, avec sa liturgie, ses rites et pratiques codifiés⁶. Or, pour Kierkegaard, la foi est l'affaire de l'*individu*, « devant Dieu ». Le chrétien qui se contente de passer par les rouages collectifs de la « chrétienté » — qui naît, se marie, puis meurt en chrétien — renonce précisément à se placer *singulièrement* devant Dieu. Il fera peut-être un excellent fils, mari et citoyen, mais sera-t-il vraiment

⁴Voir la préface de l'éditeur qui précède chaque partie.

⁵Les philosophes, tenants du rationnel, appartiennent au courant hégélien. Ils tentent d'élaborer une théologie rationnelle. Certains réduisent le christianisme à un moment du développement historique de l'Esprit. Spéculation doublement nuisible selon Anti-Climacus, leur pensée relativise, et donc nie, l'absolu qu'est Dieu, et, à travers elle, l'individu oublie d'exister, c'est-à-dire de décider pour lui-même ce qu'il en est de la foi. Il se renie donc lui-même comme individu. La *mise en doctrine* de la foi chrétienne lui permet de court-circuiter indûment toute prise de décision. Il se met par là, existentiellement « en suspens », et spéculé abstraitement sur l'union de Dieu avec l'homme, compris comme l'humanité en général, et non comme tel homme singulier. La relation personnelle à Dieu est contournée, la rationalisation de la foi sert de vaine échappatoire.

⁶Quelque chose que l'on pourrait appeler aujourd'hui : « le système », l'ordre établi.

chrétien ? Anti-Climacus ne mâche pas ses mots. Un tel croyant ne sera qu'un païen de « mauvaise foi », dans tous les sens de l'expression⁷.



Inversement, qu'en est-il de l'athée ? S'il s'agit de l'homme qui du scandale, son statut est hautement ambigu, car il n'a pas évité la difficulté. Aussi, est-il à la fois extrêmement proche et éloigné du véritable chrétien. Son éloignement est d'autant plus grand, pour ainsi dire, que sa proximité l'a été. Le mouvement de la décision l'a infiniment éloigné de la foi, dont il était, l'instant d'avant, infiniment proche. L'athée apparaît comme le frère ennemi du chrétien. Il lui indique le passage, tout en affirmant : c'est une impasse. Mais il faut, selon Anti-Climacus, accepter le risque de perdre la foi, pour pouvoir espérer la gagner⁸.

« La possibilité du scandale »

Le théisme en général heurte la raison. Dieu apparaît comme l'absolu qui choque nécessairement l'entendement, faculté du relatif. Anti-Climacus commence par confronter l'incommensurable divin à cette faculté de la mesure, qu'est la raison⁹. Mais là où Dieu transcende la raison et lui échappe, Christ la heurte violemment et frontalement. La notion même d'un homme singulier qui ne ferait qu'un avec Dieu apparaît comme une contradiction monstrueuse, une chimère logique. Et ce, en un double sens, dans la direction de l'abaissement ou dans celle de l'élévation, que l'on se scandalise du fait que Dieu s'abaisse à devenir cet homme-ci, à souffrir et à mourir sur la croix, ou bien que l'on se scandalise des prétentions de cet homme vulnérable, pauvre, et entouré d'une horde de miséreux, car il prétend être bien plus qu'un prophète, chose déjà extraordinaire, mais, comble de l'absurde, Dieu lui-même ! La foi exige de passer outre la plus forte des contradictions, celle qui unit les contraires les plus infiniment opposés : la finitude d'un homme singulier, mortel, humilié, à l'infini divin. Elle exige véritablement de *crucifier* la raison.

⁷Pire, Anti-Climacus pense la supériorité de l'éthique païenne, par exemple celle des Anciens, par rapport à un tel *laisser-vivre* où l'individu se dit chrétien mais existe, souffre et se réjouit, en homme naturel, en deçà non seulement de tout christianisme, mais de toute religion ou éthique.

⁸L'on retrouve ce paradoxe chez Dostoïevski, dans le conflit qui oppose le héros de *L'Idiot*, le prince Mychkin, à son frère ennemi, Rogojine. Le *Christ mort* de Holbein le Jeune peut « faire perdre la foi », il constitue pour Rogojine la source esthétique immédiate du scandale. Scandale en direction de l'abaissement, préciserait Anti-Climacus. Quoi ! Ce cadavre d'homme émacié, décharné, en voie de décomposition, ce serait le corps du Fils de Dieu ? Car Holbein choisit précisément ce moment d'avant la résurrection et la découverte du tombeau vide. Moment hautement scandaleux où il ne reste du Christ qu'un cadavre repoussant.

⁹Étymologiquement, la raison, « *ratio* », renvoie à l'idée de calcul.

Christ se manifeste comme signe de scandale et objet de foi. Et, c'est là un nouvel « abîme sans fond de souffrance », « pour un entendement humain » : que Christ « doive être le signe de scandale *pour* être l'objet de la foi »¹⁰. Signe de scandale, le Christ est pour l'entendement humain, un « signe de contradiction » incarné.

« Être un signe, c'est outre ce que l'on est immédiatement être en plus autre chose ; être un signe de contradiction, c'est être autre chose qui entre en opposition avec ce que l'on est immédiatement. Ainsi l'homme-Dieu. Immédiatement, il est un homme singulier, exactement comme les autres hommes, un homme de peu et insignifiant. Mais voilà la contradiction : *il* est Dieu. »

N'étaient les miracles accomplis et les affirmations au sujet de sa filiation divine, cette contradiction infinie resterait même éternellement dissimulée, secrète. Pourtant, ces miracles et ces affirmations directes ne sauraient être des preuves au sens strict du terme. Elles ne dénouent pas la contradiction, ni ne satisfont l'entendement. Au contraire, ces preuves entrent à nouveau en contradiction avec la personne même du Christ, un homme singulier sans aucun trait surnaturel qui émane de lui et permette de dire immédiatement, avec évidence : « C'est Lui ! Voici Dieu ! ». Lesdites preuves ne servent qu'à *rendre attentif*. Elles orientent à nouveau le contemporain vers la possibilité du scandale¹¹.

La possibilité du scandale est comme un miroir

Celui qui se place dans la situation du contemporain du Christ, ne peut être aveugle à la contradiction qui lui est montrée. Mais que voit-il au juste ? Il ne reconnaît pas immédiatement Dieu à travers l'homme, mais il ne voit pas non plus seulement l'homme.

Il voit, sans voir, quelque chose qui, pour se montrer à lui, se dérobe. Et cette oscillation de l'invisible au cœur du visible produit une réfraction inattendue : c'est lui-même, son reflet, qu'il voit dans cette contradiction devenue comme un miroir.

« Au moment où l'on voit, on voit comme dans un miroir, on en vient à se voir soi-même ou lui, qui est le signe de contradiction, vous regarde jusqu'au fond du cœur, tandis que l'on fixe le fond de la contradiction »¹²

L'analogie du miroir vaut en un double sens. Le miroir est ce paradigme du visible qui porte en son cœur l'invisible. Voir un miroir, c'est immédiatement voir *dans* le miroir, un reflet, et non plus le miroir lui-même. Cette analogie permet de comprendre la manifestation contradictoire du Christ, manifestation de l'invisible qu'est Dieu à travers un homme, visible. L'analogie du reflet donne également le sens d'une telle manifestation. Le Christ ne se révèle pas dans toute sa gloire à ses contemporains¹³. Mais, tout à la fois dissimulé et dévoilé, il agit lui-même comme un *révélateur*, et suscite leur manifestation, pour ou contre lui. Le contemporain est placé devant une alternative. Son libre choix, de croire ou de ne pas croire, opère à la fois comme reconnaissance et modification intime de soi par soi. Cette épreuve

¹⁰ *Op. cit.*, p. 148–149.

¹¹ *Op. cit.*, p. 139. Nous laissons ici de côté le détail des développements de Anti-Climacus sur la « dissimulation » de Dieu dans l'incarnation et la « communication indirecte » du Christ. Cette communication indirecte se traduit précisément par le fait que la manifestation de la divinité du Christ n'est jamais entière.

¹² *Op. cit.*, p. 170.

¹³ Cette invisible visibilité s'oppose à la reconnaissance directe du dieu païen, de l'idole. Cf. *op. cit.*, p. 179 et 187.

peut même transformer intérieurement l'individu, s'il décide de croire, le choix trouvant alors sa réponse dans le soutien de la grâce¹⁴.



Nous venons d'exposer, dans ses grandes lignes, la thèse de *Anti-Climacus*. Mais il est une question que celui-ci n'aborde pas et que nous voudrions poser. Si nous en passons par la possibilité du scandale et si nous cherchons à croire, alors une crainte peut encore nous assaillir. Passer outre la raison, n'est-ce pas verser dans le non-sens et la pure folie ? Si croire, c'est faire acte de déraison, est-ce pour autant se plonger dans l'irréfléchi, l'insensé ? La conclusion de *Anti-Climacus* nous incite à ce mouvement de recul :

« Si tu veux croire, alors tu passeras l'épreuve de la possibilité du scandale, *tu admets le christianisme à n'importe quel prix*. Alors, cela va ; alors, moque-toi de l'entendement ; alors dis : *qu'il soit le secours, qu'il soit le tourment*, je ne veux qu'une seule chose, je veux appartenir à Christ, je veux être chrétien »¹⁵.

La conséquence du chrétien : son existence

Cette objection est encore une objection de l'entendement. Mieux, elle est l'objection de l'athée¹⁶ qui se scandalise et ne parvient à croire, ce pour quoi *Anti-Climacus* ne l'examine pas. L'objection du chrétien sera celle du « scrupule ». Nous y viendrons. Mais, il nous faut auparavant régresser, et faire entendre la voix de l'homme scandalisé, qui tente de répondre depuis l'entendement à la question de la vérité ou de la folie de la foi. Frère ennemi de *Anti-Climacus*, cet athée, c'est *Climacus*¹⁷, auteur pseudonyme des *Miettes Philosophiques* et de leur *Post-scriptum*.

Cohérente incohérence

L'existence du véritable chrétien constitue, en acte, la réponse. La déraison de la foi donne paradoxalement sens à la vie qu'elle oriente. Quel est ce sens ? Pour *Anti-Climacus*, il

¹⁴La grâce s'offre à tout individu qui s'efforce vers elle. Cf. Jean Wahl, *Etudes kierkegaardienne*, 4^e édition, Paris, Vrin, 1974 ; p. 315–317.

¹⁵*Op. cit.*, p. 159.

¹⁶Ou plutôt « non chrétien »

¹⁷Mais il faut souligner que *Climacus* reste la proie du scandale. Il ne se contente pas de « douter », à la manière de ce professeur de philosophie qu'il dénonce dans le *Post-Scriptum*. Cf. Johannes Climacus, édité par Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques*, extrait traduit du danois par Vincent Delecroix, Paris, Ellipses, 2005.

s'agit ni plus ni moins de l'imitation du Christ¹⁸, imitation rendue possible par la « contemporanéité », cet acte de mise en situation par lequel l'individu se représente la vie du Christ, la rend présente à lui.

Mais comment imiter cet inimitable qu'est l'homme-Dieu ? Aucun chrétien ne peut prétendre aller avec lui jusqu'au bout et redoubler sa passion. Il ne le peut, car en tant que simple homme, il n'est pas capable de rédimier ses bourreaux. C'est la réponse que finira par donner « H. H. », auteur-pseudonyme des *Deux petits traités éthico-religieux*¹⁹. Cette limite extrême pose directement le problème des limites de l'imitation. Celle-ci relève moins du résultat — être à l'image du Christ — que d'une activité, d'une tendance s'accomplissant — chercher à le suivre.

Ainsi, la vie de l'imitant sera, extérieurement, une vie de souffrance. « L'autocontradiction de la souffrance » habite le chrétien, le scandale rejailit à travers une existence faite de renoncement et d'humilité, acte et vertu contraires à l'intérêt de l'homme naturel, contraire à la recherche égocentrée du plaisir en cette vie. Bien loin d'être insensée, cette « autocontradiction » est d'une extrême conséquence — si l'on admet la mise en balance d'un « infini ». La passion « infinie » pour la béatitude éternelle, le « Bien absolu » qu'est Dieu, fait radicalement pencher la balance, en faveur de la foi. Le possible « scandale » se change alors en règle de vie pour le chrétien²⁰.

« La contradiction consiste à demander d'un homme qu'il se mette en devoir de faire le plus grand sacrifice possible, de consacrer sa vie au sacrifice — et pourquoi ? Eh bien, il n'y a aucun pourquoi ; ainsi c'est bien folie, dit l'entendement. Il n'y a aucun pourquoi, parce qu'il y a un *pourquoi infini*. »²¹

Il y a là comme une *logique* implicite de la foi. L'ordre divin transcende tous les ordres humains. Ce dépassement s'exprime par une « suspension téléologique »²² de l'esthétique comme de l'éthique. Les valeurs purement humaines se trouvent disqualifiées. D'ordre fini, elles ne peuvent mesurer la vie du chrétien, dont la seule mesure est l'infini divin. Le chrétien est tel, « devant Dieu »²³. Mais quelles sont ces valeurs incommensurables qu'il adopte ? Tout à la fois, l'amour de Dieu et l'abaissement. S'élever vers Dieu, c'est humainement s'abaisser. Chercher avant toutes choses le « royaume de Dieu », c'est renoncer aux biens de ce monde. Ce qui dépasse toute mesure humaine ne peut s'exprimer humainement que par un renversement complet des valeurs. Notre logique se trouve renversée par l'application systématique

¹⁸L'on peut se référer à *L'Imitation de Jésus Christ*, attribuée à Thomas à Kempis. Il y va, pour Kierkegaard, d'un certain type de « reduplication ». Rédupliquer, c'est pour un penseur ou un écrivain, redoubler dans sa vie, ses idées ou ses paroles. Nous parlerions plus banalement de « mise en pratique ».

¹⁹Voir le premier de ces *Deux petits traités éthico-religieux*, intitulé : « Un homme a-t-il le droit de se laisser mettre à mort pour la vérité ? ». Cf. Sören Kierkegaard, *Œuvres Complètes*, tome XVI, trad. P-H Tisseau et E-M Jacquet-Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1971. Voir p. 103–143.

²⁰*Op. cit.* p. 155. L'infini et l'absolu appartiennent à une sphère distincte des sphères éthique et esthétique : la sphère du religieux. La distance incommensurable qui les sépare permet ce passage du non-sens au sens, de l'absurde au conséquent.

²¹*Op. cit.*, p. 164.

²²Cf. Johannes de Silentio, édité par Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, traduit du danois par Charles Le Blanc, Paris, Payot et Rivages, 2000. Voir le *Problème 1* : « Y a-t-il une suspension téléologique de l'éthique ? », p. 107–146.

²³Cette catégorie kierkegaardienne est la détermination propre au religieux.

de la contradiction : être à la fois élevé et abaissé²⁴, heureux et dans la souffrance, etc.

Ces traits caractérisent le même sujet chrétien, selon le point de vue (divin ou humain) qui est adopté. Il y a là une sorte de logique de l'illogique : la contradiction subjective devient le principe de la « logique » existentielle, chrétienne.

La cohérence intérieure du chrétien s'exprime à travers un certain mode de vie, qui permet à un observateur scrupuleux de percer à jour les *Tartuffe*. Le *Livre sur Adler*, resté non-publié du vivant de Kierkegaard, met au jour la mauvaise foi de Adler, prétendu mystique. Ainsi, l'incohérent passage par la « possibilité du scandale » pourvoit l'existence chrétienne d'une cohérence particulière, qui révèle en négatif les « incohérences » du faux mysticisme²⁵.

La vérité est la subjectivité²⁶

Dans le *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques*, Climacus distingue les connaissances objective et subjective. L'une recherche la vérité comme objet : savoir *quelque chose de vrai*²⁷. L'autre recherche la vérité comme rapport : comment se mettre dans un rapport de vérité avec x, que ce terme du rapport soit lui-même vrai ou non²⁸. La vérité comme rapport s'approche de ce que nous nommons communément « sincérité », entendue comme la qualité intrinsèque ou le trait de caractère de celui qui parle, agit, existe.

La vérité subjective est « essentielle », en ce qu'elle intéresse de façon première l'existence de l'individu. Sans elle, l'individu ne parvient tout à fait à *exister*²⁹. Climacus va jusqu'à faire de cette vérité subjective, c'est-à-dire de la foi, la vérité première. Il prend un cas d'application limite, avant de proposer une définition :

« Si quelqu'un, qui vit dans le christianisme, entre dans la maison de Dieu, dans la maison du vrai Dieu, avec la vraie représentation, du point de vue du savoir, au sujet de Dieu, et prie, mais prie sans vérité ; et lorsque quelqu'un vit dans un pays idolâtre, mais prie *avec l'entière passion de l'infini*, bien que son regard

²⁴L'on retrouve une logique du renversement assez proche de celle de Kierkegaard dans la rhétorique pascalienne. Mais, si les termes sont semblables, l'idée est bien différente. « S'il se vante je l'abaisse. S'il s'abaisse je le vante. Et le contredis toujours. Jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible ». Il s'agit ici pour Pascal d'un moyen pour conduire son lecteur au christianisme. Climacus y trouve la loi même de l'existence chrétienne, qu'il explicite dans *Post-scriptum* par la catégorie de « l'humour » et la distinction de l'intérieur et de l'extérieur.

²⁵L'incompréhension subjective (le fait que lui-même ne se comprenne pas, jusqu'au bout, qu'il manque de conséquence) est un des traits principaux du cas Adler.

²⁶La définition climacienne est une définition éthico-religieuse de la vérité, nous simplifions ici, en nous intéressant exclusivement à la question de la foi.

²⁷Vérité formelle, logique ou vérité d'adéquation, peu importe ici.

²⁸Johannes Climacus, édité par Sören Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques*, extrait traduit du danois par Vincent Delecroix, Paris, Ellipses, 2005. Voir p. 18 : « Lorsque l'on pose subjectivement la question de la vérité, on réfléchit subjectivement au rapport de l'individu ; lorsque le comment de ce rapport est en vérité, alors l'individu est dans la vérité, même si, de cette manière, il se rapporte à la non-vérité. »

²⁹Elle obéit à une nécessité intense. Sa connaissance procède par l'effort, dans le temps. A la différence du temps cloisonné, indifférent, dépersonnalisé, qui est imparti à la recherche objective. Voir p. 19 du *Post-scriptum*, dans l'édition citée.

porte sur l'image d'une idole : où y a-t-il le plus de vérité ? *L'un prie Dieu mais pas en vérité, et de ce fait en vérité prie une idole.* »³⁰

« Objectivement, on n'a que de l'incertitude, mais ceci tend précisément la passion infinie de l'intériorité, et la vérité est précisément cette aventure de choisir, avec la passion de l'intériorité, l'objectivement incertain. »³¹

Le chrétien est bien celui qui surmonte la possibilité du scandale par cette folie que l'on nomme la « foi ». Mais, contre toute attente, cette folie pour l'entendement ne le perd pas dans l'incohérence ou l'erreur. Elle l'amène à « exister en vérité », elle le place « en vérité » devant Dieu. Le saut de l'absurde, à travers la possibilité du scandale, produit une vérité « pour lui » (la foi), et ce grâce à « la passion de l'intériorité »³².



Le scrupule

Mais comment l'individu parvient-il à faire ce saut, à passer victorieusement au-dessus de la possibilité du scandale ? Anti-Climacus nous en dit très peu à ce sujet. Le christianisme sollicite le cœur. Mais cette sollicitation peut sembler par trop inhumaine. Il s'agit bien de risquer toute son existence, sans compter. Là gît la menace d'une cruauté démesurée³³ :

« L'objection est que le christianisme est une *haine de l'homme*, comme les chrétiens des premiers temps ont certes été appelés *odium totius generis humani*. »³⁴

Contre cette objection, Anti-Climacus fait valoir la force et la solitude du chrétien. Ainsi, « le croyant considère toute la vie, comme l'homme naturel considère certaines années — pour alors récolter le salaire. » Il « dispose de toute la vie dans le temps »³⁵. Mais comment parvient-il à une telle disposition ? Le saut de la foi ne peut-être analysé par Anti-Climacus, tout comme le saut du péché dans le *Concept d'Angoisse* ne pouvait être analysé mais seulement approché par le psychologue. En amont pourtant, il nous en donne comme un avant-goût :

³⁰Climacus, *Post-scriptum*, p. 20.

³¹*Op. cit.* p. 22.

³²La figure exemplaire de « cette passion de l'intériorité » est pour Climacus celle de Socrate, rejetant toute preuve objective de l'immortalité, mais risquant son existence entière pour seule preuve, subjective. Cf. *Op. cit.* notamment p. 24.

³³Il y aurait sur ce point une comparaison à faire avec la critique de l'ascétisme chrétien par Nietzsche, notamment dans *La Généalogie de la Morale*. Sur la « cruauté » du Christ, voir également *Exercice en Christianisme*, éd. citée, p. 102. Cette « cruauté » se retrouve dans le sacrifice d'Isaac, motif central de *Crainte et Tremblement*.

³⁴Anti-Climacus, édité par Søren Kierkegaard, *Exercice en christianisme*, traduit du danois par Vincent Delecroix, Paris, Editions du Félin, 2006 ; p. 161.

³⁵Ibid.

« — Mais puisque ce qui est chrétien est quelque chose de terrifiant et d'épouvantable, comment dans le monde entier un homme peut-il alors s'aviser d'embrasser le christianisme ?

— Très simplement, et si tu le souhaites, très luthériennement : *seule la conscience du péché* peut, si j'ose le dire ainsi, pénétrer de *force* (d'un autre côté *la grâce est la force*) dans cette épouvante. Et au même instant, *ce qui est chrétien se transforme* et n'est *que douceur, grâce, amour, miséricorde*. Pour toute autre considération, le christianisme est et doit être un quelque chose d'absurde ou la plus grande épouvante. Seule la conscience du péché est l'accès ; par une autre voie, vouloir y pénétrer, c'est un crime de lèse-majesté contre le christianisme. »³⁶

Le point de départ est donc la conscience du péché³⁷. La grâce vient secourir cette reconnaissance effroyable et la changer en amour de Dieu. Mais la grâce répond seulement à l'acte de foi, qui repose sur un choix incompréhensible, sinon pour celui qui ne croit déjà. Cette mince description peut nous laisser songeur³⁸. Cette lacune est le *blanc* de l'exercice³⁹, laissé à la liberté de l'élève, dans la perspective du *scrupule* :

« Lorsque, exactement par volonté libre, j'abandonne tout, je choisis le danger et la difficulté, de sorte qu'il est impossible d'échapper au *scrupule* (lequel est à son tour une catégorie chrétienne, mais naturellement abolie dans la chrétienté) qui accompagne la responsabilité (qui à son tour correspond au libre vouloir), lorsque l'on se dit : oui, pourquoi as-tu voulu t'y exposer et commencer comme cela, tu pouvais très bien laisser passer. »⁴⁰

Le scrupule, signe profond et angoissé de la liberté du croyant, accompagne la foi. Il l'inquiète et l'affirme tout à la fois. Il menace le chrétien de cette maladie mortelle qu'est le désespoir, mais il le renforce, en répétant le saut de la foi et l'appréciation de l'infini : le sacrifice de l'existence est estimé à l'aune de l'absolu qu'est Dieu. Anti-Climacus abandonne son lecteur à la méditation de cette possibilité de la foi, dans le clair-obscur de l'amour et du scrupule.

Conclusion : Kierkegaard, élève de Anti-Climacus

Une question reste ouverte : Est-il possible de répondre aux exigences idéales de la foi ? Dans la *Morale* de la première partie, Anti-Climacus invite le lecteur à se faire humble,

³⁶*Op. cit.*, p. 109–110. *Morale* de la première partie.

³⁷*Op. cit.*, p. 182. L'autorité de Anti-Climacus lui vient d'ailleurs de cet humble reconnaissance. Ce sont ses péchés qui ont fait de lui un « connaisseur des secrets et du mystère de l'existence ».

³⁸Dans le *Traité du Désespoir* ou *Maladie à la Mort*, Anti-Climacus donne cette définition de la foi : « Le moi, qui se rapporte à lui-même et veut être lui-même, devient transparent et se fonde en la puissance [Dieu] qui l'a posé ». Les termes de la définition s'opposent à ceux du désespoir, sous ces deux formes : faiblesse ou défi, négation ou affirmation (créatrice) de soi. Mais, le terme de transparence, quoiqu'évocat, ne supplée pas au manque de « dynamisme » de la définition. C'est l'état de la foi qui est indiqué, de façon très abstraite et presque « sèche » — et non le mouvement de la foi, sa naissance. Cf. Anti-Climacus, édité par Kierkegaard, *La Maladie à la mort, Œuvres Complètes XVI*, traduit du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, éditions de l'Orante, 1971.

³⁹Les autres auteurs-pseudonymes sont également peu prolixes à ce sujet. Dans *Crainte et Tremblement*, Abraham lui-même, le « Père de la foi », qui agit sur ordre de Dieu et « en vertu de l'absurde », n'est décrit que de l'extérieur par Johannes de Silentio, *poète* (non chrétien) *du religieux*. L'œuvre religieuse autonome de Kierkegaard développe une exégèse de l'amour qui, pour sa part, s'adresse à l'individu déjà devenu chrétien.

⁴⁰*Op. cit.*, p. 153. C'est Kierkegaard qui souligne ce concept.

« dans le calme de l'intériorité devant Dieu », à « avouer qui il est » et à « dignement recevoir la grâce qui est proposée à chaque homme imparfait, c'est-à-dire à chacun ». Il pourra alors s'en retourner dans la joie à ses occupations terrestres. « Si l'on exige plus de lui, Dieu le lui fera bien comprendre, et à cette occasion, il l'aidera également ». Mais Anti-Climacus ajoute aussitôt : « mais cela est exigé de lui : *il doit devant Dieu sincèrement s'humilier devant les exigences de l'idéalité* ». Celui qui n'est pas appelé par Dieu, doit pourtant reconnaître dans cette vocation idéale sa mesure, c'est la tout le paradoxe⁴¹.

Dans sa préface à l'*Exercice*⁴², Kierkegaard se présente comme le premier élève de Anti-Climacus, libre au lecteur de reprendre à son compte cette situation. Elle possède un sens fort pour Kierkegaard. Anti-Climacus, auteur-pseudonyme et chrétien idéal, n'est pas un simple personnage fictif ou un « masque », mais un *personnage existentiel*⁴³, incarnant une position dans l'existence et une conception de vie, celle des « exigences de l'idéalité » chrétienne, exigences qu'il ne faut ni rabaisser, ni taire, mais que chacun doit entendre⁴⁴. Il ne s'agit pas de penser une intransigeance inaccessible autant qu'inhumaine, mais seulement de penser le style même de l'existence chrétienne, comme référent modèle. Depuis Climacus, Kierkegaard tend vers Anti-Climacus, non pour le rejoindre, mais pour *simplement* devenir chrétien. Présentant l'auteur de *La Maladie à la mort*, dans son *Journal*, Kierkegaard écrit : « Le personnage s'appelle Johannes Anti-Climacus, en opposition à Climacus qui disait ne pas être chrétien. Anti-Climacus en indique l'extrême opposé : c'est-à-dire être chrétien à un degré extraordinaire — *pourvu que j'atteigne moi-même à en être un tout simplement.* »⁴⁵



Y parviendra-t-il finalement ? Il ne nous est pas permis d'en juger. Et cela, en définitive, nous intéresse peu. Car c'est à chacun que ce personnage existentiel continue de « parler ». Et sa position s'offre à la reprise intérieure de celui qui ne peut se contenter de « naître chrétien ».

M. S.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 109.

⁴² La même préface introduit à chaque partie de l'*Exercice*. Kierkegaard y déclare : « L'exigence doit être entendue et je comprends le discours comme étant adressé à moi seul », p. 35.

⁴³ À la manière du « personnage conceptuel » de Deleuze, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*

⁴⁴ Kierkegaard, « Préface de l'éditeur » à l'*Exercice*, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁵ Søren Kierkegaard, *Journal III (extraits), 1849–1850*, traduit du danois par Knud et Ferlov, Paris, Gallimard, 1955. p. 156–157 ; XI A 510.

Bergson et le mysticisme

Marie-Nil Chounet

« PLOTIN PRÉTENDAIT AVOIR VU DIEU QUATRE FOIS. Les femmes de la Salpêtrière en disent autant. Pauvre Dieu et pauvres femmes ! » écrit Taine en 1860. Au premier abord la philosophie positive ne semble devoir considérer le mysticisme que d'un œil soupçonneux : les savants diagnostiquent au pire une pathologie mentale, au mieux une forme supérieure de la vie mentale à laquelle on ne peut donner de signification. Cependant au début du XX^e siècle certains psychologues (Delacroix), philosophes (James), sociologues (Lévy-Bruhl) se mettent à décrire scientifiquement l'expérience mystique. En 1932, soit 25 ans après *L'Évolution créatrice*, Bergson va plus loin : *Les Deux Sources de la morale et de la religion* culminent dans l'intégration de l'expérience mystique au bergsonisme. Le philosophe se met à l'écoute du mystique dont il reconnaît la connaissance supérieure : « Les mystiques ont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont, par là même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie ». Comment le philosophe de la « métaphysique positive », celui que « la biologie inspirait » selon la formule de Valéry, en vient-il à rencontrer au terme de son cheminement philosophique — *Les Deux Sources* est son dernier livre — l'expérience mystique ? Qu'est ce que le mysticisme, dans la mesure où il se joue hors de la raison, peut-il apporter à la philosophie ? Et qu'est ce qu'une étude philosophique du mysticisme, dans la mesure où elle ignore la foi, peut-elle dire au chrétien ?

Le point de rencontre entre philosophie et mystique

Il faut partir de ce qui semble au premier abord le plus étonnant dans cette rencontre : le bergsonisme veut être une « métaphysique positive » c'est-à-dire une science aussi scientifique que les autres sciences, une science en perpétuel progrès qui ne s'appuie que sur l'expérience et le raisonnement, « Je vois, dans la métaphysique à venir, une science empirique à sa manière, progressive, astreinte comme les autres sciences positives, à ne donner que pour provisoirement définitifs les derniers résultats où elle aura été conduite par une étude attentive du réel » (Le parallélisme psycho-physique...). C'est ainsi que Bergson se fonde sur la biologie, qui colle au plus près du fait, pour constituer la philosophie de l'être comme durée. Ainsi le bergsonisme ne s'appuie que sur l'expérience et le raisonnement : il ignore absolument la foi.

Mais la scientificité de la philosophie implique aussi que, sautant au-dessus de Kant, la philosophie touche à l'absolu. Ainsi, dire que nous avons une intuition de l'être comme durée, c'est dire que nous avons accès à l'absolu. Notre connaissance de la nature des choses par l'intuition n'est pas relative mais absolue en tant qu'elle est une connaissance parfaite et intérieure bien qu'elle soit limitée à un plan de la réalité. Contre Kant, Bergson opère ainsi une distinction entre limite et relativité : une connaissance relative altère la nature de son objet, une connaissance limitée la laisse intacte quitte à n'en saisir qu'une partie. Notre connaissance est limitée mais non relative et surtout, la limite peut toujours être reculée. C'est ainsi que Bergson peut intégrer à sa philosophie la formule de Saint Paul et dire que

« Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons », (*L'Évolution créatrice*, citation de Saint Paul, Actes des apôtres, XVII, 28.)

C'est dans ces conditions (ignorance de la foi, connaissance absolue bien que limitée) que la philosophie comme science au sens le plus strict va rencontrer et prendre au sérieux l'expérience mystique. Ainsi la démarche bergsonienne va à l'encontre de celle du théologien : ce n'est pas la foi qui cherche l'intelligence, il n'y a pas de foi, c'est le bergsonisme qui, de l'intérieur, appelle à un moment la figure mystique pour se dépasser. Dans *L'Énergie spirituelle*, publié en 1919, Bergson se donne ainsi un « programme philosophique » qu'il réalisera dans *Les Deux Sources* en 1932. Nous nous permettons de citer un peu longuement ce texte central de 1919 pour comprendre la façon dont le bergsonisme rencontre le mysticisme :

« Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créé au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. [...] Mais créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérités métaphysiques. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont plus près des origines et rendent sensibles à nos yeux l'intuition qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. »

Dans la continuité de *L'Évolution créatrice*, Bergson affirme ici que l'homme est la « grande réussite » de la vie, ce qu'elle a obtenu de mieux. Mais l'homme n'est pas pour autant l'œuvre ultime de la vie, son point d'arrêt : par l'homme la création est en effet relancée dans la vie morale qui est premièrement, bien avant les règles et les lois, processus de création de soi par soi. Mais Bergson dans ce texte va plus loin encore, il observe dans l'humanité la présence de foyers supérieurs de création. Ces créateurs « par excellence », reconnaissables à leur capacité de frayer des « voies nouvelles » tout en provoquant chez les autres hommes adhésion totale et désir d'imitation, sont « les hommes de bien » bientôt identifiés comme les mystiques. En effet la créativité morale dont ils font preuve dans leurs discours et leurs actes, leur « générosité » (dans le sens cartésien), ne peut s'expliquer que



par un contact avec le principe créatif de la vie qu'ils révèlent du même coup. Le mystique, capable de pousser au plus loin l'effort intuitif pour remonter au principe même de la vie, tire de ce contact avec le principe créateur sa vitalité et nous révèle du même coup ce principe dans sa personne et ses actes. Avec lui l'expérience pratique devient ainsi révélatrice de vérité métaphysique. Le programme bergsonien devient donc clair : il s'agit d'entrer en sympathie avec les mystiques pour atteindre les vérités métaphysiques ultimes. C'est ainsi que l'intuition philosophique rencontre l'expérience mystique. Le mysticisme devient ainsi un « auxiliaire » de la philosophie, mais non pas au sens d'un outil extérieur et subordonné : le mysticisme est un procédé interne à la philosophie bergsonienne qui continue la philosophie là où la philosophie seule ne peut plus aller, « Si j'apporte, dans ces pages, quelque chose de nouveau, c'est cela : je tente d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique. » (*Entretiens avec Henri Bergson*, Jacques Chevalier).

Plaçons-nous maintenant dans *Les Deux Sources* et essayons d'étudier comment Bergson met en œuvre son programme. Comment « entrer en sympathie » avec le mystique pour recueillir les fruits de son expérience ? En effet le mystique est un être rare et Bergson lui-même n'est pas un mystique et ne prétend pas le devenir. Pour la première fois le philosophe va donc devoir parler d'une intuition qui n'est pas la sienne et qu'il ne peut observer que de l'extérieur, le véritable enjeu pour le philosophe est donc de recueillir l'intuition mystique au plus près de sa vérité. Mais pour cela il ne suffit pas de se familiariser longuement avec les écrits des différents mystiques et de les recouper bien que ce soit là un travail nécessaire. Pour recueillir l'expérience mystique il faut la travailler, l'épurer de toutes les scories qui la rende impropre à l'examen philosophique « Il suffirait de prendre le mysticisme à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques par lesquelles il s'exprime, pour en faire un auxiliaire puissant de la recherche philosophique. » (*Les Deux Sources*). Il s'agit en effet de dégager l'intuition mystique de l'interprétation intellectuelle, toujours symbolique, qu'en donne le mystique lui-même lorsqu'il veut la formuler. C'est seulement après avoir travaillé le témoignage mystique que le philosophe pourra l'étudier. Mais quelle est la légitimité d'un tel travail de « dégagement » surtout lorsqu'il s'agit d'ignorer la théologie, et donc la foi, dans laquelle les mystiques vivent pourtant leur expérience ? En effet Bergson place les « formules théologiques » sur le même plan que les « visions » ou les « allégories ». Or si les mystiques accordent eux-mêmes que les visions ne constituent pas le cœur de leur expérience, peut-on en dire autant de la théologie et donc de la foi ? Cet écartement de la foi et de la théologie laisse le champ à une des critiques les plus fortes de la méthode bergsonienne d'étude du mysticisme : ignorant ce qu'est la foi et ignorant la foi dans sa philosophie le bergsonisme ne pouvait que passer à côté de l'expérience mystique puisque les mystiques vivent leur expérience dans la foi.

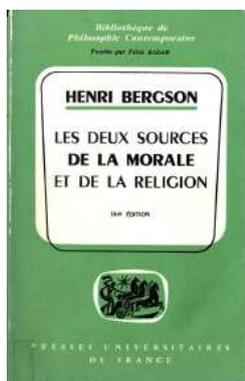
Ainsi se dégage un double problème : d'une part la « délégation » de l'intuition, pour la première fois le philosophe n'expérimente pas l'intuition sur laquelle il s'appuie mais en est le spectateur. D'autre part l'ignorance de la foi dans l'étude du mysticisme qui est encore aggravée par le fait que Bergson considère le mysticisme chrétien comme le mysticisme complet : Bergson se serait construit un mystique idéal *ad hoc* en accord avec sa philosophie qu'il appellerait « mystique chrétien ». Ainsi Bergson étudie le « mystique chrétien » dans sa généralité comme si les expériences des mystiques étaient équivalentes alors qu'étudiées plus attentivement, chaque expérience singulière nous en apprendrait peut-être davantage : le

propre de chaque mystique n'est-il pas de dépasser de façon singulière toutes nos expériences de pensées ?

Ainsi si d'un point de vue philosophique la méthode bergsonienne tient parfaitement (Bergson s'en tient à l'expérience et au raisonnement), d'un point de vue chrétien il convient à chacun d'apprécier les fruits de la recherche bergsonienne et de juger si, dans les cadres de sa philosophie, c'est-à-dire sans la foi, il a touché au cœur de l'expérience religieuse. La véritable question que soulève cette critique serait peut-être alors de savoir si la philosophie peut prendre, légitimement et avec succès, comme objet l'objet de la théologie : Dieu. Pour essayer d'y répondre il nous faut maintenant entrer dans l'étude de l'expérience mystique développée dans le chapitre 3 des *Deux Sources*.

L'expérience mystique

Après avoir étudié la méthode d'étude du mysticisme nous pouvons tracer la figure bergsonienne du mystique. Le mystique est un homme exceptionnel, rare, c'est la « raison d'être » de la création : pour avoir le mystique il a fallu toute l'humanité. Et pourtant le mystique n'est pas un malade ou un monstre, il est la vérité de l'homme. Ainsi Henri Gouhier nous rappelle que chaque homme a pour Bergson vocation à être mystique : « Dans le contexte de la métaphysique bergsonienne, le mysticisme définit la vocation de tous les hommes. Si leur humanité est dans leur capacité d'invention et si cette capacité signifie la présence en eux de la puissance cosmique d'invention, la possibilité d'intuition qui remonte jusqu'au principe originel est dans leur être même, elle coïncide avec l'exigence de création qui est l'âme de leur âme. Ce qui est étonnant dans cette perspective ce n'est pas qu'il y ait des mystiques,



c'est que tous les hommes n'en soient pas. Cet étonnement semble bien être ce qui fait le mysticisme complet, celui qui est complet : l'âme unie à Dieu ne peut plus supporter que les autres ne soient pas comme elle et elle ne vit plus que pour aider ses semblables à devenir vraiment semblable à elle. » (*Bergson et le Christ des évangiles*, p.160). Le Christ lui-même, le « surmystique », n'est pas rencontré par Bergson comme Dieu-Homme ; il faudrait pour cela effectuer le saut de la foi et de la révélation que Bergson ne peut réaliser en tant que philosophe. Ainsi le philosophe ne se soucie pas de savoir si Jésus est Dieu ou même s'il a existé, tout ce qui importe est que quelqu'un a réellement prononcé les paroles révolutionnaires du « Sermon sur la montagne ». Le Christ est ainsi rencontré comme Homme-Dieu, l'homme à sa limite la plus haute. Il ouvre un nouvel univers moral et nous dévoile la vérité de l'homme,

sa déification, et la vérité de l'univers, « machine à faire des dieux » (derniers mots des *Deux Sources*). C'est la parole littéralement bouleversante du Christ qui seule compte réellement « La morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte. [...] L'acte par lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules : celle-ci devient alors, par rapport à l'autre morale, quelque chose comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne : « On vous a dit que... Et moi je vous dis que... » D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. » (*Les Deux Sources*)

C'est donc la morale ouverte du Christ et son expérience d'union immédiate au divin qui donnent les véritables critères de distinction du mysticisme. Nous reprenons ici les analyses de Frédéric Worms dans *Bergson ou les deux sens de la vie* (p. 306–318, 329–335) qui distingue deux critères absolus :

— L'expérience de l'amour, double amour de l'homme pour Dieu et de Dieu pour l'homme, « Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là ». Le mystique ressent que « Dieu est amour » au sens le plus fort du verbe « être », l'être de Dieu est l'amour et cela seul. Il est plus encore « amour sans objet » au sens précis où ce n'est pas l'objet en soi qui est aimable, cause de l'amour (car alors il y aurait exclusion de certains objets non aimables) : l'amour de Dieu trouve sa racine en lui-même, c'est lui qui rend aimable toute chose qu'il a créée pour l'aimer.

Le mystique, qui atteint l'essence de Dieu comme amour, ressent de son côté un amour absolu pour Dieu qui se confond avec l'amour de Dieu lui-même pour l'humanité. Le mystique aime Dieu et l'humanité dans un seul et même mouvement, il ne peut aimer l'un sans l'autre. Mais dans un même temps le mystique ressent l'amour de Dieu pour l'homme et l'humilité, la faiblesse presque de Dieu qui a besoin de l'altérité et de l'amour de l'homme. À l'opposé des métaphysiciens qui nous démontrent que Dieu se suffit à lui-même, les mystiques nous donnent la clef de la création : Dieu a créé l'homme pour aimer un être digne de son amour, un être créateur. Mais si cet amour créateur nous donne la raison de la création, il nous en donne aussi les limites : « Dieu a dû se donner des conditions successives et négatives de possibilité : pour avoir le mystique, il a fallu l'humanité, pour avoir l'humanité, il a fallu la vie, pour avoir la vie, il a fallu la matière, l'univers. » (Worms, p. 334). Ainsi c'est bien l'amour qui est à la racine de toutes choses et c'est le mystique seul, par son expérience de l'amour, qui peut nous dévoiler cette vérité.

— « Le critère absolu de la morale ouverte » (Worms) qui constitue l'autre critère ultime du mysticisme. Pour comprendre ce point capital où se noue le lien entre morale et religion il nous faut donner un aperçu très rapide de la distinction fondamentale des *Deux sources*, la distinction du clos et de l'ouvert. Bergson commence par présenter l'« obligation morale » comme cœxtensive aux sociétés naturelles. Elle constitue ce que Bergson appelle un « instinct virtuel » : elle compense les risques induits par notre liberté en instaurant la hiérarchie et la discipline dans des sociétés qui sont à la fois « naturelles » et « closes ». Or l'expérience de la guerre où les valeurs sont inversées nous révèle la vérité de cette morale, sa profonde

immoralité : c'est une morale de l'exclusion qui dresse ultimement une société contre les autres. La guerre est donc finalement la vérité de la société close. Elle nous révèle ainsi que l'essence des sociétés closes fondées sur l'obligation est de comprendre certains hommes et d'en exclure d'autres, « Ce qui lie les uns aux autres les membres d'une société déterminée [...] c'est la volonté de mettre ce groupe au-dessus de tout ». Bergson étudie ensuite un second fait social, la « religion statique » (ou traditionnelle) : elle vient compenser les perturbations induites par l'intelligence par laquelle nous nous représentons la mort. Par l'image qu'elle donne du divin, elle nous rassure. Elle relie aussi entre eux les membres d'une communauté à l'exclusion des autres et vient durcir les cadres de la société close : « Le contraste est frappant dans bien des cas, par exemple quand des nations en guerre affirment l'une et l'autre avoir pour elles un dieu qui se trouve ainsi être le dieu national du paganisme, alors que le Dieu dont elles s'imaginent parler est un Dieu commun à tous les hommes, dont la seule vision par tous serait l'abolition immédiate de la guerre. » Et cependant nous avons conscience, nous savons que la morale close est limitée et que la religion statique donne une fausse conception de Dieu. C'est à ce point précis que Bergson rencontre le Christ et ceux qui viennent à sa suite, les mystiques : le Sermon sur la montagne atteste qu'une autre morale, la morale ouverte, et une autre religion, la religion mystique ou dynamique, existent. Leur critère commun et définitif est qu'elles s'adressent à l'humanité dans son intégralité. Elles diffèrent en nature et non en degré de la morale close et de la religion statique traditionnelle. De ce point de vue la morale philosophique (Bergson parle de « respect » ou de « fraternité ») est certes inférieure à l'émotion de l'amour mais elle est fondamentalement du même côté, du côté de l'ouverture. Le mystique est donc celui qui trouve la force, en revenant au principe créateur de la vie, de briser la clôture sociale et biologique (celle de l'espèce) : son action consiste à tendre sans cesse vers l'universel, c'est-à-dire l'humanité dans sa totalité sans exception.



Le mystique ne se définit donc pas par la seule contemplation : la contemplation mène chez lui à l'action. Bergson décrit la « nuit obscure » de Saint Jean de la Croix dont bien d'autres mystiques ont parlé, cette inquiétude de n'avoir pas une vie intégralement divine car la volonté n'est pas encore volonté de Dieu.

Bergson écarte ainsi la distinction antique entre vie active et vie contemplative : le véritable mystique, le mystique complet, est celui qui unifie sa propre volonté en en faisant la volonté de Dieu car le mystique sait, et nous avons déjà croisé ce point crucial de l'expérience mystique, que Dieu a besoin de sa volonté et de son activité. C'est ce qui distingue fondamentalement pour Bergson les mystiques grecs et hindous des mystiques chrétiens qu'il appelle

« complets » parce qu'ils sont de grands hommes d'actions : « [...] un immense courant de vie les a ressaisis ; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres. » (*Les Deux Sources*). Leur force tient à leur capacité de provoquer chez les autres l'enthousiasme et l'action par l'émotion créatrice qu'ils tirent de leur contact avec le principe de la vie, en effet pour le mystique aimer Dieu et aimer l'humanité sont un seul et même mouvement or aimer réellement les hommes c'est leur faire connaître leur vocation d' « enfant de Dieu ».

La « religion dynamique » ou « religion mystique » ne s'abîme donc pas dans une contemplation hors du monde, elle est un retour vers le monde et les hommes pour les transformer et les amener à leur véritable vocation divine, à l'ouverture, à la paix. On ne peut lire cette conception de la religion sans essayer de s'interroger sur la signification qu'elle a pour nous aujourd'hui. Mais pour répondre à cette question il nous faut sans doute revenir sur la signification que le texte avait en 1932 pour Bergson et pour son temps.

Remarques conclusives : *Les Deux sources* en 1932 et pour nous aujourd'hui

Dans son testament écrit en 1937, Bergson affirme « mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme » et déclare son « adhésion morale au catholicisme ». Pourtant, on le sait, Bergson ne s'est pas converti au christianisme : « je me serais converti si je n'avais vu se préparer la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain les persécutés ». Ce choix singulier, « adhésion morale » sans conversion a fait, on s'en doute, couler beaucoup d'encre (Bergson s'était-il converti ou non, pouvait-on annexer le bergsonisme au catholicisme ? Comment interpréter ce choix dans le moment des années trente ?). Il nous semble qu'elle suscite un double questionnement : Peut-on établir un lien entre la pensée religieuse de Bergson et son propre choix religieux, c'est-à-dire essayer d'expliquer l'un par l'autre ? Si oui le choix de Bergson nous apprend-t-il en retour quelque chose de sa philosophie ?

Pour répondre à ces questions complexes, nous nous permettons de citer encore une fois Frédéric Worms plutôt que d'expliquer son propos en le déformant :

« La distinction entre le clos et l'ouvert n'est pas une distinction entre deux religions mais entre deux manières de distinguer entre les religions. Le christianisme n'est pas la religion ouverte par rapport aux autres. Dans toutes les religions il y a de l'ouverture et de la clôture, les religions vont toutes dans le même sens mais avec des différences de degrés. Il y a deux manières de se dire d'une religion : une manière « et pas vous » et une manière consistant à s'adresser à tous les hommes pour communiquer avec ce qui dans les autres religions vise l'universel, l'ouverture.

C'est ainsi qu'on peut comprendre la non conversion de Bergson. Pour lui le christianisme est l'achèvement complet du judaïsme, celui des Prophètes. Il

montre qu'il y a entre les deux une différence de degrés, continuité et discontinuité. Il y a discontinuité : il faut se convertir mais la conversion ne doit pas devenir une appartenance close. Or le contexte aurait fait apparaître la conversion comme une pure rupture, elle aurait été une arme antisémite de plus. La conversion étant une discontinuité dans la continuité Bergson y a renoncé. »¹

Le critère ultime de la religion dynamique ou mystique reste donc pour Bergson l'ouverture de l'âme à Dieu et du même mouvement à l'humanité entière. C'est là ce qui distingue le Christianisme, le Christ s'adresse à toute l'humanité et c'est pourquoi le mysticisme chrétien est dit complet. Néanmoins il n'y a pas de différence de nature entre le christianisme et les autres religions dont le christianisme est l'achèvement. C'est pourquoi, d'une façon paradoxale induite par le contexte politique, on pourrait presque dire que pour être véritablement catholique Bergson ne pouvait se convertir officiellement au catholicisme car il aurait ainsi participé à la dynamique d'exclusion des années trente. Être véritablement chrétien c'est agir dans le sens de l'ouverture dans toute la précision du terme.

Comment lire donc *Les Deux Sources* aujourd'hui pour le chrétien ? Sûrement pas en cherchant à mettre le bergsonisme en accord avec les vérités de la Révélation ou de la théologie. Ce serait sortir du bergsonisme qui ignore, comme on l'a vu, la foi et perdre l'originalité de son propos. Il ne s'agit pas non plus de chercher dans le bergsonisme la sève du christianisme qui se serait asséchée dans une Église et des dogmes aussi vains l'un que l'autre. Rappelons la définition bergsonienne de la religion : « Nous nous représentons la religion comme la cristallisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vient déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité ». Si dans l'expérience de l'amour le mysticisme constitue la source vive de la religion, la religion sociale reste nécessaire pour propager cette expérience. En revanche *Les Deux Sources*, quelle que soit la façon dont on juge leur méthode, viennent au moins nous rappeler à quel point l'expérience de l'amour constitue le pivot ultime du christianisme et sa véritable portée révolutionnaire à l'encontre de la clôture naturelle entre les hommes et dans chaque homme. En effet Bergson ne nous propose rien d'autre dans ce texte qu'une théodicée par l'amour : seul l'amour justifie tout. Dieu a besoin d'aimer, c'est pourquoi il ne peut être sans créer et la création, qui est forcément finie, doit le faire consentir à la souffrance. C'est l'amour qui est la raison de la vie. C'est pourquoi seule l'expérience du double amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu et pour l'humanité en un seul mouvement, c'est-à-dire l'ouverture maximale de l'âme à l'altérité, peut réellement justifier la création. On peut trouver légère cette façon de traiter le problème du mal mais elle a du moins le mérite, nous semble-t-il, de développer jusque dans ses ultimes implications l'expérience de l'amour.²

M.-N. C.

¹Extrait de la conférence, « Le clos et l'ouvert chez Bergson, pourquoi Les deux sources de la morale et de la religion changent tout. », transcrit au mieux à partir d'une archive audio.

²Bibliographie : Nous nous sommes essentiellement et abondamment servi (comme le lecteur a pu s'en rendre compte !) de trois sources : *Bergson et le Christ des évangiles*, Henri Gouhier, 1961, Arthème Fayard. *Bergson ou les deux sens de la vie*, Frédéric Worms, 2004, PUF, Quadrige Essais Débats. Le colloque organisé par la faculté autonome de théologie protestante de Genève sur « Bergson et la religion » en 2006 dont on peut trouver les archives audio en ligne sur : <http://www.unige.ch/theologie/cite/conferences/audio/Bergson.html>

J'ai travaillé sur les conférences de : Ghislain Waterlot, « La mystique, un "auxiliaire puissant de la recherche philosophique" ? », Camille de Belloy, « Le philosophe et la théologie » et Frédéric Worms, « Le clos et l'ouvert chez Bergson, pourquoi Les deux sources de la morale et de la religion changent tout. »

Nihilisme et mort de Dieu : lecture du *Drame de l'humanisme athée* d'Henri de Lubac

Jeanne-Marie Martin

« Dire quelque chose qui compte pour celui qui ne croit pas »
(M. Blondel)

DANS LA CONCLUSION DE SON DISCOURS prononcé au Collège des Bernardins le 12 septembre dernier, Benoît XVI évoquait, en des mots depuis abondamment repris et commentés, la question contemporaine de l'athéisme et des dangers de sa théorisation dans des systèmes de pensée où le rejet de Dieu et de tout absolu confine à la faillite pure et simple de l'humanisme. « Pour beaucoup, Dieu est vraiment devenu le grand Inconnu. [...] Une culture purement positiviste, qui renverrait dans le domaine subjectif, comme non scientifique, la question concernant Dieu, serait la capitulation de la raison, le renoncement à ses possibilités les plus élevées et donc un échec de l'humanisme, dont les conséquences ne pourraient être que graves. » De ces évolutions de la pensée et de la conscience occidentales, le cardinal Henri de Lubac se fait le témoin et l'analyste dans l'un de ses livres les plus connus, *Le Drame de l'humanisme athée*, collection d'études publiée en 1944.



Le père Henri de Lubac

Il part du constat d'une « sorte d'immense dérive : par l'action d'une partie considérable de son élite pensante, l'humanité occidentale renie ses origines chrétiennes et se détourne de Dieu. » Le constat n'est pas nouveau mais Lubac en livre dans cet ouvrage une présentation tout à fait originale : celui qui s'attendrait à trouver dès les premières lignes une ironie suffisante ou une critique moqueuse de ces philosophies serait vite déçu, il découvrirait plutôt une étude approfondie, un « tableau historique », une sorte de généalogie de ces nihilismes nés des excès du rationalisme moderne. Athéisme, antithéisme, antichristianisme : de Nietzsche à Comte, en passant par Marx ou Feuerbach, le même rejet de Dieu comme point de départ et, comme aboutissement, selon le cardinal, un égal écrasement de la Personne humaine : voilà en quelques mots la conclusion qu'il nous est donné de tirer, au terme d'un parcours qui, répétons-le, loin de réduire la teneur de ces théories, en mesure avec gravité, clairvoyance et lucidité toute la profondeur. C'est alors seulement que, face aux représentants d'une crise spirituelle qui est aussi agonie de la raison et condamnation de l'humanisme, Kierkegaard

et Dostoïevski nous sont proposés comme des figures de témoins éclairés, prophètes d'une autre histoire où les hommes ne sont mus ni par la raison, ni par la science, mais par une force invisible et mystérieuse, la recherche de Dieu. De cette oeuvre longue et dense dont il est difficile d'effectuer un résumé, je proposerai une tentative de synthèse qui, sans pouvoir remplacer une lecture intégrale, vous y conduira du moins peut-être.

« La Tour de Babel »

Comment en est-on arrivé à voir dans un christianisme essentiellement et premièrement libérateur un joug à éliminer ? Comment expliquer le « malentendu tragique » qui a conduit l'homme à vouloir se libérer de Dieu ? Comment l'idéal chrétien est-il soudain apparu comme un moment historique à dépasser dans la marche vers le progrès et l'épanouissement des possibilités de l'humanité ? Il y a là une tendance historique dont Lubac situe l'apparition au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècles et qui mène tout droit à l'humanisme athée. Auparavant, et ce dès l'Antiquité, la religion chrétienne fait l'effet d'une révolution qui vient apporter une espérance nouvelle et irremplaçable : par le verset de la *Genèse* qui dit que « Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance », sont fondées la grandeur et la dignité de l'homme. Accédant à sa pleine liberté, l'homme est, par la venue de ce Dieu libérateur, délivré à jamais des chaînes de la Fatalité antique : « c'était l'humanité tout entière qui, dans sa nuit, se trouvait illuminée soudain et qui prenait conscience de sa liberté royale. » Mais voici que, par un subit retournement de situation, l'homme semble, à l'époque moderne, prendre tout à coup conscience d'une aliénation qu'il attribue à cette religion qui, d'abord, le libérait : il rejette alors l'Église, vue comme une puissance d'oppression, avant d'en venir à rejeter l'Être transcendant lui-même. Cette rupture est désormais la condition irréductible de son épanouissement et le christianisme, sommet de l'aliénation, laisse la place à un virulent antithéisme qui veut se définir comme nouveau système de pensée et théoriser l'abandon de l'ancien Dieu.

C'est ainsi que Feuerbach tente de démonter les mécanismes psychologiques à l'origine de ce qu'il appelle l'illusion religieuse : l'aliénation religieuse n'est qu'une étape, le deuxième moment, de la dialectique qui doit conduire l'homme à se retrouver lui-même pour jouir de sa pleine dignité. Marx reprend cette idée d'un stade religieux à dépasser par l'athéisme, « humanisme médiatisé avec lui-même par la suppression de la religion » (cité par G. Fessard, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?*), tout en introduisant la possibilité d'une nouvelle solution spirituelle au problème de l'homme, à savoir l'idéologie sociale marxiste et le mythe de la révolution : la religion abolie, il faudra bien lui trouver des suppléants, mais ceux-ci ne proviendront plus d'un absolu transcendant, mais de l'homme lui-même et de ses structures d'organisation sociales. D'ailleurs, de l'antichristianisme, on en arrive avec Nietzsche à la proclamation de la « mort de Dieu » qui prend le sens, plus encore que d'une affirmation, d'un acte de la volonté : la seule façon de se débarrasser de l'avilissement et de l'affaiblissement nés de l'idée de Dieu, c'est de dire que « nous sommes les assassins de Dieu ». Tous ces penseurs de la « mort de Dieu », même si les chemins qu'ils empruntent pour construire l'humanité sans Dieu sont différents — nous y reviendrons par la suite — se rejoignent au moins sur un point : la croyance en Dieu est néfaste, sa destruction est la condition de la libération des potentialités humaines et doit passer par l'abolition du christianisme, forme ultime, parce que la plus réussie, de cette aliénation religieuse. Il faut

pour finir évoquer le dernier pilier de cet antithéisme contemporain mentionné par Lubac, à savoir le positivisme comtien qui fonde sa conception de l'histoire de l'humanité sur la loi bien connue des trois états. Le premier, « l'état théologique ou fictif », recouvre trois tendances distinctes (fétichisme, polythéisme et théisme), toutes caractérisées par la croyance en une causalité surnaturelle des phénomènes. Le second, « l'état métaphysique ou abstrait », occupe une position intermédiaire, reniant le premier état et préparant ainsi l'avènement de « l'état scientifique ou positif », « religion définitive » de l'humanité, où les causes des phénomènes sont reconnues comme naturelles et toutes expliquées par la science, physique ou sociologie. Dans cette histoire qui va de la théologie au positivisme, le monothéisme ne joue qu'un rôle transitoire, entre le premier et le second état, et ne devient qu'un simple moment, certes nécessaire en son temps, mais à présent tombé en désuétude et devant être abandonné.



Cette volonté de détruire l'ancienne société, présentée comme dépassée, et d'abolir en l'humanité toute transcendance pour édifier un monde fondé sur la science, un monde de progrès qui libère l'homme tout en signant l'arrêt philosophique de la mort de Dieu, Dostoïevski l'identifie à la construction d'une nouvelle « Tour de Babel ». C'est par cette image biblique que, dans *Les Frères Karamazov*, il désigne le socialisme et sa doctrine athée : « le socialisme, ce n'est pas seulement la question ouvrière, ou celle du quatrième état : c'est avant tout la question de l'athéisme, de son incarnation contemporaine ; c'est la question de la Tour de Babel, qui se construit sans Dieu, non pour atteindre les cieux depuis la terre, mais pour abaisser les cieux jusqu'à la terre. » Si Dieu est mort, il ne reste plus que l'homme, tout puissant pour inventer et créer, détruire les valeurs anciennes et en faire surgir de nouvelles, sans contraintes mais sans absolu, dans le crépuscule des idées mortes : « Si vraiment Dieu est mort, comment seraient-elles autre chose que des fausses divinités, cette "raison", cette "vérité", cette "morale", qui ne subsistait que par lui ? ». Stade ultime de l'histoire que Lubac résume en ces termes : « *Homo homini Deus !* [...] Dieu est mort, vive le Surhomme ! » Que Dieu ait été mis à mort au nom d'un excès de rationalisme ou contre une raison desséchante, il entraîne avec lui la mort de la raison : ne subsiste que l'homme avec le cadavre d'une raison qui déraisonne. « Dieu fut ma première pensée, la raison ma seconde, et l'homme ma troisième et dernière. » (Feuerbach) L'homme, seul vivant, pour combien de temps ?

Le triomphe de l'irrationnel : le mythe nietzschéen

Nietzsche est le philosophe de ce rejet volontaire d'un rationalisme périmé et d'un scientisme encyclopédique et sénile dont il voit une incarnation parfaite en la personne de Socrate,

l'homme sans mythes par excellence : « le besoin immodéré du savoir est aussi barbare que la haine du savoir » et « la sagesse est toujours un corbeau sur des cadavres ». Pour se débarrasser du problème du christianisme, abattre la valeur de la morale chrétienne et mener ainsi un combat victorieux contre l'idéal chrétien de l'homme, il faut ainsi briser le « palais de cristal » de la raison et choisir la vitalité des mythes et l'extase créatrice qui fait se convertir la destruction douloureuse de l'ancien monde en contemplation esthétique d'une oeuvre libre, poétique et tragique. Car la négativité — négation de Dieu et des valeurs qui lui étaient attachées — doit se muer en énergie positive : « il faut que l'homme supérieur se mette à l'oeuvre » (*Volonté de puissance*). Nietzsche, prophète de la rupture avec un monde moderne en décomposition, est aussi le prophète d'une renaissance car cette régénération de l'humanité débarrassée de ses anciennes chaînes est rendue possible par le retour de Dionysos et d'une ivresse qui devient la force à l'oeuvre dans toutes les actions des hommes : « oui, mes amis, croyez avec moi à la vie dionysiaque et à la renaissance de la tragédie. *Les temps de l'homme socratique sont révolus.* [...] Ayez le courage d'être des hommes tragiques, car ainsi vous serez sauvés ! [...] Préparez-vous pour un rude combat, et croyez aux miracles de notre dieu ! » Le lyrisme du mythe prend la place du discours rationnel.



Nietzsche

On voit ainsi se lever l'homme-dieu (qui vient se dresser contre le Dieu-homme haï), symbole de l'inanité de l'ancien Dieu et du triomphe d'une humanité toute puissante — ou plutôt de quelques surhommes — sur ses anciennes terreurs et sur ses vieux maîtres. C'est le Kirillov des *Possédés* de Dostoïevski, praticien et théoricien de l'humanisme athée, qui décide d'être cet homme nouveau qui, par son suicide, montrera sa victoire sur la peur de la mort et, par cet acte ultime de négation et de libération, dépassera le besoin de Dieu en faisant de lui-même un dieu-homme : « Je manifesterai ma volonté ; je suis tenu de croire fermement que je ne crois pas. Je commencerai, je finirai et j'ouvrirai la porte. Et je sauverai. C'est cela seulement qui sauvera tous les hommes, et les transformera physiquement, dès la prochaine génération ; car dans leur état physique actuel, il me semble qu'il est impossible à l'homme de se passer de l'ancien Dieu... » Fin tragique de l'aventure nietzschéenne : l'homme meurt au moment même où il prétend devenir un dieu et bientôt sa vie n'a de sens que comme « être-pour-la-mort » (Heidegger).

Utopie positiviste et « despotisme spirituel »

Face à la haine nietzschéenne du rationalisme, tout aussi antithéiste et antichrétien mais issu au contraire d'une hypertrophie rationaliste, le positivisme comtien propose une autre solution de substitution au christianisme dans l'établissement de la religion définitive et universelle de l'Humanité, qui se présente comme le vrai catholicisme. Reposant sur le banissement de toute transcendance, la religion positiviste substitue à l'adoration de Dieu celle de l'humanité, partant du principe que, tandis que la foi en un Être absolu fait des croyants des esclaves de Dieu, le culte d'un Être relatif ne peut que libérer les hommes. De fait, on assiste à l'institution de la « foi réelle, dont l'objet est toujours démontré ou démontrable », et dont les dogmes sont donc des vérités scientifiques établies par la petite caste des savants, éléments essentiels d'un nouveau sacerdoce. Ce clergé de savants proclame ce qu'il faut croire et ses décisions sont suivies de l'obéissance et de la soumission du reste de la société incapable de posséder ce savoir encyclopédique mais contraint à la discipline et obligé de se plier aux nécessités d'un ordre social auquel l'individu contribue par la force en même temps qu'il s'y confond totalement. Ce faisant, la religion positiviste institue un véritable « despotisme spirituel » et une tyrannie sociale qui réduisent à néant la réalité de la Personne humaine dans une « double servitude, sociale et métaphysique ».

« Ainsi dans la nouvelle foi, transférant à l'Humanité les prérogatives que les chrétiens reconnaissaient à Dieu, le positivisme prend par le fait même, sur le terrain social, le contre-pied du christianisme dont il se veut l'héritier. Sans droits en face de Dieu, puisqu'il tient de lui tout son être, l'individu pensait en avoir en face de la société [...]. Mais si la société temporelle manifeste adéquatement la seule divinité véritable, dont l'individu reçoit tout ce qu'il est, comment celui-ci aurait-il en face d'elle aucun droit ? Cette notion de droit est essentiellement "théologico-métaphysique". Elle est donc entièrement périmée. Elle est "fausse autant qu'immorale". Elle "doit disparaître du domaine politique, comme la notion de cause du domaine philosophique". La foi positive, substituant partout le relatif à l'absolu, substitue "les lois aux causes et les devoirs aux droits". [...] L'individu n'est qu'une abstraction, s'il n'est l'organe du Grand-Être. Il n'y a de salut pour lui que dans "l'esprit d'ensemble et le sentiment du devoir." »

Ainsi, en voulant exorciser les interrogations sur l'au-delà par la création *ex nihilo* « d'une religion sans transcendance, d'un mysticisme sans surnaturel », en voulant remplacer la liberté de pensée par un ordre social contraignant et la soif inextinguible d'absolu par la rassurante et terrestre divinité Humanité, Comte crée une illusion religieuse que sa faiblesse logique, rationnelle mais aussi spirituelle voue d'emblée à l'échec en même temps qu'elle témoigne d'une incompréhension fondamentale de l'esprit humain. Le mystère de l'homme ressurgit malgré ces tentatives de négation.

Mythe, utopie et mystère : la faillite de l'humanisme athée

Une fois que l'homme a consommé le meurtre de Dieu, où en est-il donc de cette libération qu'il s'était promise ? Quel est cet homme nouveau qui devait surgir des ruines de l'ancienne religion ? On peut en trouver une image dans le personnage du Grand Inquisiteur, dans la légende racontée par Ivan dans le roman de Dostoïevski *Les Frères Karamazov* : synthèse du socialiste, du savant membre de la caste sacerdotale dans le positivisme comtien

et rejeton de cette race de maîtres menés par la volonté de puissance décrite par Nietzsche, le Grand Inquisiteur est la figure par excellence de ce nouvel Antéchrist à la tête d'un système qui anéantit toute liberté et mène à « l'euthanasie spirituelle ». « L'humanisme athée ne pouvait aboutir qu'à une faillite. L'homme n'est lui-même que parce que sa face est illuminée d'un rayon divin. *Divinitas in luto, tamquam imago in speculo refulget.* [...] Esprit, raison, liberté, vérité, fraternité, justice : ces grandes choses sans lesquelles il n'est pas d'humanité véritable, que le paganisme antique avait entrevues et que le christianisme avait fondées, deviennent vite irréelles, dès qu'elles n'apparaissent plus comme un rayonnement de Dieu, dès que la foi au Dieu vivant ne les nourrit plus de ses suc. »

Et pourtant, l'insurrection nietzschéenne contre le rationalisme occidental, le scientisme et son idéologie du progrès, est bien légitime et nécessaire : en brisant le « palais de cristal » dans lequel la raison s'était enfermée et avait voulu nous enfermer, il est lui aussi, à sa manière, un prophète qui, dans son élan destructeur, pressent le retour d'une forme d'irrationnel. Lubac met en parallèle ce prophétisme nietzschéen et celui de Dostoïevski. Celui-ci également dénonce, sans toutefois les réfuter, le kantisme, le positivisme et tous les systèmes rationalistes de son temps car ce qu'ils ont laissé de côté, « c'est l'homme même, en ce qui fait le fond de son être et qui échappera toujours aux déterminations de la science comme il échappe éternellement aux prises de la raison. »



Dostoïevski

Dans *L'homme souterrain*, il s'insurge à son tour, en dénonçant deux types d'évidences : le déterminisme universel sur lequel se fonde la morale utilitaire et qui entend réduire à néant toute liberté humaine, mais aussi cette évidence formelle et incontestable qui fait que deux et deux égale quatre et, à travers elle, la prétention rationaliste de lui soumettre des régions de l'être qui ne sont pas de son ressort, en dépit des droits de la personne spirituelle. Ces évidences conduisent à une négation de l'irrationnel ; elles prétendent résorber, sans le comprendre, par une explication impossible, le mystère de l'homme. Comment faire alors pour que l'irrationnel ainsi défendu ne soit pas abolition de toute raison, pour que le mystère ne soit pas illusion et mensonge, pour que l'iconoclasme ne laisse pas la place au surgissement de nouvelles idoles, pour que la reconnaissance du mystère ne soit pas folie ?

« Oui, nous sommes bien dégrisés de cette idée d'un monde entièrement explicable et indéfiniment perfectible par la pure raison. Nous avons appris à connaître combien est fragile — fragile comme un rêve — ce “palais de cristal” d'une vie

“rationalisée jusqu’au bout”, et si même il pouvait réellement s’édifier, il ne serait pour nous qu’une prison. [...] Allons-nous pour autant nous mettre à créer, dans une nuit volontaire, n’importe quels mythes ? Ce consentement à l’illusion, avec tout ce qu’il comporte de mépris de la vérité, ne sera jamais nôtre.[...] Nous ne renoncerons jamais à croire, avec Pascal encore et avec Jean de la Croix, que “toute la dignité de l’homme est dans la pensée”. Nous entendons associer vie et intelligence, enthousiasme et lucidité. Notre Dieu “est un Dieu véritablement caché”, mais en lui-même il est lumière : *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*. Cette parole de l’apôtre saint Jean demeure pour nous normative. Toute philosophie chrétienne est une “métaphysique de la lumière”. Aussi refusons-nous de nous faire “une idole de l’obscurité” et sommes-nous disposés à nous défendre contre des entraînements que ne contrôle aucune raison. Nous pensons que “c’est un grand malheur de prétendre s’approcher de Dieu non par désir de la lumière mais par goût de l’obscur” et nous aimons à nous rappeler l’avertissement de Platon, qui vise précisément les fidèles de Dionysos : “Beaucoup portent le thyrses, mais il y a peu de vrais bacchants.” »

Cette analyse de Lubac est intéressante en ce qu’elle permet d’opérer deux discernements. Tout d’abord, on comprend que le rejet d’un monde rationalisé au point d’être privé de toute vie, d’un monde du pur savoir — ce que Nietzsche appelle le socratisme — n’est pas forcément ralliement au camp de Dionysos. L’enjeu est ensuite dans la délimitation de cet irrationnel humain que Lubac comme Nietzsche s’accordent à reconnaître comme essentiel. C’est ici que s’opère le second discernement, par la distinction du mythe et du mystère, qui préside à la distinction de deux mystiques.

« Il y a le sacré du mythe, qui, comme des vapeurs émanant du sol, monte des régions infrahumaines, et il y a le sacré du mystère, qui est comme la paix sublime descendant du ciel étoilé. L’un nous relie à la Nature et nous harmonise à son rythme mais aussi nous asservit à ses forces fatales ; l’autre est un don de l’Esprit qui nous rend libres. L’un prend corps en des symboles que l’homme pétrit à sa guise et dans lesquels il projette ses terreurs et ses désirs ; les symboles de l’autre sont reçus d’en haut par l’homme qui découvre en les contemplant le secret de sa propre noblesse. Bref, pour parler concrètement, il y a le mythe païen, et il y a le mystère chrétien. [...] D’un côté, ce sera l’état dionysiaque, avec son irrationnel “capiteux, délirant, équivoque” ; de l’autre, la chaste et sobre ivresse de l’Esprit. [...] Le premier ne réussissant qu’à dissoudre l’être humain dans la vie du cosmos [...] le second, au contraire, exaltant en chacun l’élément le plus personnel pour réaliser entre tous les hommes une communion. »

Il faut remettre à leur place foi et spéculation, afin d’empêcher que le mystère de l’homme soit dissous et comme anéanti par la philosophie et la raison spéculative. Renvoyons ici aux travaux de Kierkegaard, dans le *Post-scriptum non scientifique aux miettes philosophiques*, où le sens du mystère est rétabli face aux empiètements de l’intellectualisme hégélien. Pour sauver la foi et la raison, et ainsi sauver l’homme, Lubac nous montre comment il faut tenir ensemble l’opposition à « Socrate, l’homme moderne » (identifié au rationalisme et au laïcisme) et le rejet du mythe nietzschéen. C’est ce sens du mystère humain qui réunit tous les hommes et préserve leur dignité et leur grandeur, tout en les préservant des pulsions de mort où les aurait pu conduire le rejet de tout absolu, la négation de la raison comme celle de la foi. Ainsi, même lorsque l’on a dit aux hommes que Dieu était mort, ressurgit inévitablement

dans une humanité parricide et orpheline l'espérance de Versilov, le héros de *L'Adolescent* : « j'ai toujours terminé mon tableau par une vision, comme chez Heine, du "Christ sur la Baltique". Je n'ai jamais pu me passer de Lui. Je ne pouvais pas ne pas Le voir enfin, parmi les hommes devenus orphelins. Il venait à eux, tendait vers eux les bras et disait : "Comment avez-vous pu m'oublier ?" Alors une sorte de voile tomberait de tous les yeux, et retentirait l'hymne enthousiaste de la nouvelle et dernière résurrection... »

Le retour au « Querer Deum » : l'homme « théotrope »

Ce qui meut les hommes, qu'ils le sachent ou non, ce n'est pas la raison ou la science, ce n'est pas non plus quelque force obscure, c'est la recherche de Dieu. Même celui qui prétend décréter sa mort se fabrique des idoles : il crée des mythes, se révèle idolâtre plus qu'athée, car il n'a pas voulu reconnaître que l'homme ne peut vivre sans Dieu et que toute espérance humaine est une attente de la venue du Royaume céleste. Le nihiliste est vite conduit au constat de *L'Adolescent* : « après avoir dit : "Si Dieu n'est rien, tout est permis", voici que l'homme constate : "Si Dieu n'est rien, tout est indifférent", et cette terrible évidence, ce goût de mort dissipe en lui la tentation. L'homme est un être "théotrope". Battue en brèche de toute part, la foi est indestructible dans son cœur. Les athées peuvent aligner des raisonnements impeccables : le vrai croyant ne se trouble pas s'il ne sait comment y répondre, car il a toujours l'impression d'une *ignoratio elenchi*. » Devant les impasses et les crimes auxquels ont conduit les totalitarismes et le nihilisme, Lubac en appelle à une autre histoire, celle que l'on voit se lever à la fin de *Crime et Châtiment* : « Mais ici commence une autre histoire, l'histoire de la rénovation progressive d'un homme, de sa régénération, de son passage graduel d'un monde à un autre monde, de son accession à une nouvelle réalité qui jusqu'alors lui était demeurée inconnue... » Le crime de Raskolnikov l'a séparé des hommes mais, par cette nouvelle naissance, il est réintégré à la communion spirituelle : c'est ici que le récit s'arrête, la résurrection du pécheur ne peut en faire l'objet, car les voies par lesquelles l'homme retourne à Dieu sont mystérieuses.

Laissons à Lubac le soin de conclure.

« La terre, qui sans Dieu ne pourrait cesser d'être un chaos que pour devenir une prison, est en réalité le champ magnifique et douloureux où s'élabore notre être éternel. Ainsi la foi en Dieu, que rien n'arrachera du cœur de l'homme, est la seule flamme où s'entretient, humaine et divine, notre espérance. »

J.-M. M.

Talassades

Témoignage d'un élève scientifique croyant

Xavier Lachaume

FOI ET RAISON, deux capacités de l'esprit humain ; elles s'articulent, se confrontent parfois, semblent tantôt opposées, tantôt collaborantes. Je laisserai mes amis littéraires, manieurs de plume, débattre de ceci. Je ne suis qu'un mélange de matheux et de physicien, et plutôt que de manier des concepts je contribuerai à cette revue en proposant mon témoignage. Il n'y a pas eu de vision mystique transcendante qui m'aurait révélé la grande vérité sur l'Univers et le reste ; rien d'extraordinaire en fait, seulement l'histoire des étapes de mon cheminement comme scientifique et comme croyant, et la preuve qu'être l'un et l'autre, loin d'un paradoxe, est un réel enrichissement.

Le début est flou ; un petit enfant n'a pas vraiment de recul, il assiste juste, il est là, et il aime ou il n'aime pas. Je suis né dans une famille catholique pratiquante, deuxième de quatre enfants. Mes parents allaient à la messe tous les dimanches, comme leurs parents et les parents de leurs parents, et nous y emmenaient systématiquement. Pour moi la question ne se posait même pas, la messe comme le catéchisme faisaient partie de l'emploi du temps ; il m'est souvent arrivé d'y aller en traînant les pieds, comme on refuse de se laver les dents ou de faire ses devoirs, mais au fond je savais bien que je n'avais pas le choix. Je n'y étais pas contraint : c'était comme ça, voilà tout. La plupart du temps je m'en accommodais très bien. Peut-on parler de foi ? En quelque sorte, je croyais en Dieu, Jésus, Marie et toutes les histoires de la Bible d'après ce que mes parents m'en disaient. À cet âge, on leur fait une confiance absolue, tout comme on les croit quand ils nous parlent de l'Amérique, du désert du Sahara et du père Noël, qu'on n'a pourtant jamais vus « en vrai ».

Ils étaient engagés dans la paroisse, et en-dehors de la messe et du catéchisme, il y avait régulièrement un prêtre ou des amis d'un groupe de prière invités à manger, une célébration à préparer, la prière du soir quotidienne. J'ai grandi au milieu de ce monde de l'Église, tout son langage m'est familier. Comment concevoir dès lors que la pierre angulaire de tout cet édifice, le Dieu chrétien, puisse ne pas exister ? Si à l'école, ce qui était bien rare, des amis me disaient ne pas être pratiquants, j'étais réellement surpris. Je pensais qu'ils se trompaient et qu'ils feraient mieux de l'être, tout simplement. « Parce que tu crois en Dieu ? » me demandaient-ils alors. « Ben, oui... », évidemment oui. Une foi brute, pourrait-on dire.



Et la raison alors ? Je ne pense pas qu'elle soit éteinte à cet âge. Elle a un fonctionnement étrange : elle accepte énormément de postulats, plus que ce que l'on admet à vingt ans, et pourtant elle a un pouvoir de remise en question, une curiosité bien plus développée. Il y a des murs qu'elle ne cherche même pas à franchir, et d'autres sur lesquels elle s'acharne. Il vient un moment où l'on se demande pourquoi le ciel est bleu, et l'on demande à tout son entourage jusqu'à entendre une explication acceptable, ou, le plus souvent, le célèbre « parce que c'est comme ça ». Alors on s'arrête, satisfait ou non, et la question ne se pose même plus. Je ne me souviens pas avoir demandé un jour « pourquoi Dieu existe ? ». La réponse qu'on m'aurait possiblement donnée, « c'est comme ça », m'aurait sans doute convenu un moment au moins.

La place de la science est restreinte, à part : comme tous les garçons, j'ai été passionné par les dinosaures, les Star Wars, les Lego ; à l'école, on nous apprend la division euclidienne : on ne peut pas vraiment dire que ce soit de la science. Peut-être plutôt regarder les belles photos d'étoiles des livres d'astronomie de mon père, répondre à quatre ans, à « qu'est-ce que tu veux faire plus tard ? », « je veux regarder les étoiles et les calculer », fabriquer des potions avec les plantes du jardin des voisins pour voir ce que ça faisait. Une grande curiosité, vouloir comprendre comment ça marche, oui, mais seulement ce que je pouvais voir ou toucher. Et même alors il n'y avait pas vraiment de « raisonnement », je n'avais pas de méthode. Il m'est arrivé, si j'avais un tournevis, de démonter un réveil cassé. Alors je contemplais ses engrenages, et si ce n'était pas difficile, j'essayais de comprendre son fonctionnement, pour rendre l'image que j'en avais plus jolie, plus complète. Je ne me penchais que sur ce qui me passait sous la main au sens propre, dans un livre, une revue ou à la télévision, sans m'attaquer à ce qui était trop délicat : j'avais juste envie d'observer les mécanismes, sans fournir réellement d'effort. Et je ne crois pas avoir tenté de démonter Dieu.

Voilà l'état des lieux jusqu'au début du collège. Il se produisit alors deux événements, qui avec le recul me paraissent fondateurs. À l'époque, c'était clair, je voulais faire de l'astrophysique. Je connaissais les Sciences & Vie Junior sur le Big Bang et le monde des particules par coeur, j'avais des posters du système solaire dans ma chambre, je regardais avec délectation les émissions d'Arté sur les trous noirs. Cet intérêt n'était pas incompatible avec la croyance en Dieu : c'étaient deux mondes disjoints, celui « en vrai », cosmologique, qui était vieux de 13,7 milliards d'années, et celui créé par Dieu dans la Genèse. Je n'adhérais pas pour autant à une interprétation littérale des textes, je pensais bien que six jours étaient un peu courts pour créer la Terre, qu'un seul couple était un peu juste pour engendrer toute l'humanité, et cette version me semblait plutôt symbolique... Mais l'essentiel n'était pas dans la véracité physique de la Bible : il était dans ce que j'avais deux explications séparées du monde dans lequel je vivais, deux récits de son origine, l'un scientifique et l'autre religieux, qui disaient des choses contradictoires, mais étaient, paradoxalement, tous les deux vrais. Cela ne me dérangeait pas, je ne cherchais pas encore à les assembler et je me contentais de cet éloignement apparent, de ce décalage si énorme qu'il n'en était pas choquant.

Je ne saurais dire exactement à quelle occasion cet intérêt a changé. Peut-être en lisant un livre de Jean-Pierre Luminet sur les trous noirs, un de ces ouvrages dont les deux premiers chapitres sont accessibles à tous, et dont le vocabulaire à partir du troisième n'est compris que par les thésards sur le sujet — c'est en tout cas le souvenir que j'en ai —, et j'ai réalisé que

ce que je savais n'était que de la vulgarisation, bien loin de la réalité des sciences. Je voulais voir les engrenages, et pas faire semblant ; j'ai décidé d'apprendre l'astrophysique en passant par la vraie route, sans raccourcis, des longues études en mathématiques et en physique. J'ai muselé la curiosité que j'avais envers ces matières, je l'ai canalisée dans le scolaire, il fallait bien passer par là. Mais je la laissais aller librement dans les autres domaines.

À la même époque, avant ou après, peu importe, il y avait dans la paroisse un séminariste. Il m'offrit un carnet sur la prière silencieuse, l'oraison, une explication pour les enfants, une sorte de méthodologie. Je l'ai lue un soir, je l'ai mise en pratique. J'ai fermé les yeux, j'ai senti une immense chaleur, une tendresse qui m'enveloppait entièrement, une chaleur maternelle qui ne me disait rien d'autre que « je t'aime ». Elle ne disait pas « je suis ton Dieu et je t'aime » ou « me voici, crois en moi ». C'était tellement gratuit que je ne savais pas d'où elle venait, mais j'avais la certitude physique, perçue, de son existence. C'était une relation entre elle et moi, sans désormais l'interface du témoignage de mes parents ou de l'Église. Il y a peu, je me suis demandé où avait été mon libre-arbitre, lorsque je passais de la confiance inconditionnelle envers ce que me disaient mes parents à cette manifestation sensible : ai-je choisi librement de croire en Dieu ? Non. L'existence d'une entité supérieure m'a été révélée, et donc imposée. Mais ma liberté a pu s'exprimer quand j'ai décidé d'avoir la foi.

J'aurais pu penser que cette révélation n'était qu'une invention de mon esprit pour me rassurer devant l'absurdité du monde, remplacer la figure du père qui commençait à se craqueler par une plus absolue, justifier la place de l'Église dans ma vie quotidienne. J'ai préféré penser que cette chaleur, c'était un dieu. J'aurais pu inventer ma propre divinité, décréter que ma relation bilatérale avec ce dieu ne regardait en rien le reste du monde, que chacun a sa propre religion. J'ai préféré en parler à ma mère, j'ai voulu que ce dieu soit le Dieu des Chrétiens, celui présent dans l'Eucharistie. On pourrait me répondre que de par mon éducation, ma famille, je n'avais pas véritablement le choix, que j'ai pris la seule religion que j'avais sous la main pour satisfaire ma soif de spirituel. Peut-être. Mais j'ai persévéré, j'ai été actif dans cette religion, et j'aurais pu ne pas le faire. J'ai choisi d'approfondir cette relation dont j'avais eu un aperçu. Même en supposant que le prisme à travers lequel je la voyais m'a été imposé, ma décision a résidé en ce que je ne voulais pas me contenter de cette seule expérience. J'allais à la messe intéressé, je désirais y rencontrer à nouveau la tendresse de cette fois-là. Quand je m'adressais à elle, je n'avais aucun doute quand je la nommais « Seigneur ».

J'ai eu, à plusieurs reprises, lors de prières, de messes, de camps avec les aumôneries du collège puis du lycée, la confirmation que celui qui m'avait rencontré était bien celui que je croyais, en qui je croyais dans l'Église. Des expériences parfois moins impressionnantes mais bien réelles, à un rythme non régulier mais sans interruption de durée trop longue. À la fin du collège et au début du lycée, j'apprenais à articuler cette connaissance que j'avais de Dieu quand il faisait mes délices, quand il me prenait dans ses bras, avec celle que l'Église me proposait, avec ses deux mille ans d'histoire. J'étais toujours curieux, je posais beaucoup de questions autour de moi pour savoir « comment ça marche », et cette fois c'était Dieu que j'étudiais, en en apprenant plus sur la Bible et la tradition. Et la frontière, si elle a un jour existé, entre le Dieu se révélant à mes sens et celui se dévoilant dans les Écritures, a bien vite disparu. En parallèle, j'avais besoin d'une cohésion avec la science de plus en plus importante : je comprenais par exemple ce que les deux récits de la création, le scientifique et

le religieux, avaient à s'apporter l'un à l'autre, que — célèbre expression — l'un décrivait le comment et l'autre le pourquoi. J'apprenais que le livre de la Genèse donnait un sens à ce qui s'était passé concrètement dans l'histoire de l'évolution des espèces pour aboutir à l'homo sapiens sapiens, et même à l'évolution de chaque individu ; que celui de l'Apocalypse n'était pas moins imagé. Tout allait bien, j'apprenais les sciences au lycée, Dieu avec les prêtres que je connaissais, il y avait même l'aumônerie où j'avais des amis croyants de mon âge, ce qui équilibrait la balance avec la paroisse aux cheveux blancs. Quand j'avais des doutes, des « crises de foi », Dieu se remontrait à moi pour recharger les batteries.

La raison n'est jamais absente d'un apprentissage. Les enseignements que je recevais à l'aumônerie ou les explications des prêtres étaient systématiquement testés dans leur cohérence, validés par elle avant d'être assimilés. Mais elle a toujours joué ce rôle, à tout âge et que ce soit en apprenant la musique ou l'anglais. Rien de neuf pour elle depuis la petite enfance jusqu'au lycée, et la foi restait largement indépendante, elle gardait même la plus grande influence ; elle était le cadre dans lequel la raison pouvait se déployer. Quand je regardais un ciel étoilé, j'y voyais d'abord un élément de la création avant toute interprétation physique, et ces interprétations n'étaient là que pour augmenter la gloire de Dieu à travers la complexe beauté de son oeuvre. Quand il y avait un sujet de société auquel je n'avais pas vraiment réfléchi, mon opinion suivait a priori la position de l'Église. Puis j'essayais de comprendre d'où elle venait. Si j'y parvenais tant mieux, mon avis était conforté, sinon tant pis, je préférais éviter ce sujet.



Avec le lycée, les choses se mirent à changer. Les cours de mathématiques et de physique, puis les dissertations, furent pour moi le premier contact avec le raisonnement à proprement parler. J'apprenais la logique, les « si... alors... », à résoudre un problème en énumérant les hypothèses dont je dispose, les conclusions auxquelles je veux aboutir, et les théorèmes qui sont les passerelles entre les deux. Avec le temps, je devenais capable de mettre plusieurs passerelles à la suite pour les exercices en science les plus difficiles. Ma raison se sentait forte et puissante, elle naviguait sans grande peine dans ce cadre où je la laissais s'épanouir. Mais elle avait du mal à sortir des sciences, se voyait limitée par la difficulté de la rédaction en lettres. C'est en terminale que la confrontation avec la foi a eu lieu. À ce moment, les sciences avaient suffisamment entraîné la raison pour qu'elle se risquerait à essayer de comprendre ce qui se passait en-dehors. C'était le début des cours de philosophie ; avec Descartes j'ai reconnu l'utilisation de raisonnements que je croyais exclusivement mathématiques, car logiques. J'ai découvert que cela m'était accessible également, j'ai essayé de raisonner, j'ai

retrouvé certains petits résultats de philosophie en n'utilisant que la logique. Avec Pascal, j'ai fait connaissance avec un scientifique, croyant et philosophe, sans pour autant réaliser véritablement comment les trois s'accordaient. Je ne le tenais pas exactement pour modèle, mais l'auteur du Mémorial me séduisait. On étudia la religion, la liberté, le déterminisme. Il me vint une question concernant la place de la liberté dans la foi chrétienne, une question que j'aurais pu, selon mon habitude, poser à un prêtre ; mais cette fois j'étais bien tenté de la regarder comme un problème de mathématiques. J'ai essayé de le résoudre, et j'y suis parvenu : j'ai trouvé une solution satisfaisante.

À partir de ce moment la porte était ouverte, la logique envahit tout ce que je savais de la religion. Mais la raison n'est pas réduite à la logique, je dirais que la raison est cet ensemble de compréhensions que l'on a de notre environnement qui sont bâties sur la logique. Et désormais, c'était ma raison toute entière qui investissait les lieux. Elle reconnaissait la plupart des idées, des objets qu'elle avait déjà palpés, de loin, lorsque je les avais appris. Elle en découvrait d'autres, des relations entre eux, et je résolus quelques autres problèmes très simples de théologie en les voyant comme des exercices de mathématiques. J'ignorais alors le mot axiome, mais je savais que la logique ne peut se passer d'hypothèses. Je plaçais cette limite intrinsèque de ma raison au niveau de la rencontre qui fondait ma foi, l'existence du Dieu d'amour. Les mystères dans la tradition chrétienne, ces points que l'on ne pourra jamais comprendre totalement, étaient les autres frontières où elle venait buter, et je m'efforçais de repousser par le raisonnement tout résultat connu jusqu'à l'un de ces points. J'essayais d'axiomatiser la théologie ; à 16 ans, je savais bien que l'ampleur de ma réflexion n'allait pas déplacer les montagnes, mais c'était juste un nouveau terrain de jeu que je découvrais.



La tendance s'inversait, la raison prenait le dessus. C'est elle qui expliquait le monde, et la foi venait combler les lacunes. Mes connaissances en physique ne s'étaient pas considérablement accrues, mais ma vision des choses changeait : je passais d'un monde créé par Dieu dont la description physique de la genèse était le Big Bang, à un monde ayant pour origine ce Big Bang, avec la présence propice d'un Dieu cause première. D'un Homme voulu par Dieu qui, dans son dessein pour le créer, le fait jaillir d'une évolution de plusieurs milliards d'années orientée dès le commencement, à un être vivant à peine différent des autres espèces, cette différence étant l'élection par Dieu. Je n'ai jamais poussé cette idée jusqu'à rendre cette élection négligeable, mais j'oscillais amplement entre les deux interprétations. Ma position dépendait des domaines, de mon état de connaissance. Là où j'en savais le plus par les sciences, ma raison s'établissait maîtresse ; là où l'enseignement religieux que j'avais

reçu les surpassait, ma foi avait le rôle principal. Mais ce que l'on apprend au lycée est somme toute fini, et le statu quo fut fatalement atteint. Foi et raison gardaient leurs distances, s'observaient, fortement enchevêtrées dans le champ de bataille de mon esprit, mais n'osant pas interagir, tout comme l'eau et le feu peuvent se partager un terrain sans s'y chevaucher.

En terminale, un ami protestant m'invita à son aumônerie. J'y suis allé pendant toute l'année, j'y ai rencontré des jeunes et des vieux avec une expérience proche de la mienne, une foi tellement semblable, une raison comparable, qui vivaient pourtant dans un système autre que le mien. Cela ne m'a jamais empêché de prier avec et pour eux le même Dieu, de lire la même Bible, mais je sentais qu'il me fallait choisir mes axiomes avec attention, préciser la foi que je voulais professer. Il y eut là l'occasion d'une interaction entre ma foi et ma raison : j'ai prié, j'ai réfléchi. S'il s'était agi d'une pure construction intellectuelle, le deux modèles, catholique et protestant, étaient non contradictoires donc pouvaient être tout aussi bien adoptés l'un que l'autre. Mais quelqu'un avait son mot à dire ; les postulats n'étaient pas arbitraires, ils étaient les projections de ma relation avec ce quelqu'un sur ce qui était accessible à ma raison. Et il me semblait qu'elles m'orientaient vers le système catholique. « C'est normal, il est tombé dedans quand il était petit », pourrait-on me faire remarquer. Peut-être, mais je reste persuadé que ma liberté a pu s'exprimer, à travers ma raison, car le choix n'a jamais été, et ne l'est toujours pas, aujourd'hui encore, une évidence qui m'aurait été imposée.

En arrivant en prépa, foi et raison ont donc appris à interagir. Elles ont des influences comparables, et à partir de ce moment elles évolueront en parallèle. En sciences, l'enseignement que je reçois est plus dense que jamais. À côté, je suis une formation dans l'Église, une aumônerie pour étudiants. Ma foi s'instruit, s'enrichit, je redécouvre ma relation à Dieu en permanence. Ma raison fait connaissance avec des raisonnements de plus en plus poussés, elle est capable d'appréhender des théories, des systèmes de plus en plus vastes. Pour vraiment étudier un système, il faut rester à l'intérieur, ne pas se poser de questions qui dépassent ses hypothèses ; ces interrogations sont à propos lorsque l'on rencontre pour la première fois ce système ou qu'on veut le dépasser, mais il faut jouer le jeu si l'on veut découvrir tout ce qu'il recèle. De même, dans une relation basée sur l'amour, il y a une part de confiance qui doit être gratuite, un instant où l'on cesse de réfléchir, de tenter de contrôler. Il est clair que la foi et la raison, parfois, n'ont rien à se dire, ne peuvent rien s'apporter ; et les apprentissages que je reçois à ce moment peuvent donner cette première impression d'incompatibilité.

Mais rapidement, je prends conscience que la vérité se trouve dans l'interaction des deux facultés. Un système pour un système ne vaut rien, un consentement irréfléchi est une violence faite à l'intelligence humaine. La carte de la répartition est alors en perpétuelle mutation, et les frontières sont source d'étincelles. La collaboration des deux puissances me fait entrevoir des choses magnifiques : la beauté d'un raisonnement de théologie, d'un axiome d'amour. Ma capacité de visualisation, entraînée par les mathématiques, me permet de naviguer tant bien que mal dans cette discipline, si difficile, mais si belle. Plus j'en apprend en physique sur la structure de la matière et les lois qui régissent notre univers, plus je contemple la merveille de Dieu qu'est sa création. En nourrissant et développant ainsi ma foi et ma raison, j'en apprend plus, finalement, sur moi-même. La célèbre question qui nous hante tous et depuis toujours, se pose un jour : qui suis-je ? Ou plutôt, qu'est-ce qui fait que je suis ?

Qu'est-ce qui fait que j'agis, quel est l'essentiel pour moi, qu'est-ce qui me fait vivre ? La réponse naît de plusieurs constats, des souffrances, des lacunes, des découvertes de non-sens : le monde est irrationnel. Tout comportement porte en lui une folie, un incompréhensible, le monde est rempli de douleurs, il est absurde. Toute vie est absurde, ma vie est absurde. Mon existence n'est pas logique, ma raison ne me justifie pas moi-même.

Tout au fond, ce qui va motiver mes actes, mon principe, c'est ma foi en un Dieu qui me crée et qui m'aime. Et même si Dieu se laisse approcher, et d'une manière très belle, par la raison, il ne permet jamais que l'on l'y enferme. Ma relation au monde se déduit de ceci, c'est la trame qui donne un sens aux interactions que j'ai avec mon environnement. Alors seulement ma raison est un des outils principaux qui orientent mes décisions, mais subordonnée à ma foi ; et en conséquence, tout ce qui n'est pas accessible à ma raison l'est à ma foi. Dans la théorie de la relativité, les corps se déplacent en ligne droite dans un espace-temps courbé par les objets possédant une masse. La raison me fait me déplacer en ligne droite dans un monde déformé par ma foi, déformé d'une façon tellement moins intelligible, mais tellement plus belle, que celle du modèle physique. Quand j'aime une personne, c'est par ma foi que je vais justifier le comportement irrationnel que j'aurai envers elle ; mais au sein de ce comportement, ma raison va s'appliquer à maintenir des cohérences « locales », secondaires.

Quand il s'agit de la compréhension que j'ai du monde, il y a une symétrie et une complémentarité entre foi et raison. Mais quand je suis impliqué, quand je dois me situer, agir, la symétrie se brise, et le schéma primitif d'une foi cadre et d'une raison outil se reforme. Il s'est bien sûr enrichi et rempli de nuances, et davantage à mesure que j'en apprends en sciences et en religion, mais sa forme est fixe : il faut bien partir de quelque part, et cet endroit c'est une rencontre, pas un concept. Aujourd'hui, j'essaie d'instruire ma foi et ma raison, de rajouter des pans à cette tapisserie. Je veux progresser le plus possible en mathématiques et en physique pour découvrir la part de Dieu qu'il y a cachée ; voir en religion jusqu'où ma raison peut aller dans la connaissance de lui qu'il lui a laissée accessible ; mais surtout le connaître comme on connaît un ami, de plus en plus, intimement, jamais entièrement. Et je souhaite passer ma vie à unifier ces univers.

X. L.

Un chemin dans le désert

Simon Gourdin-Bertin et Bruno Le Floch

Personnages :

- L'HOMME
- LE CONTEUR
- LE PÈRE CHARLES



Acte I

Scène 1. L'HOMME, *seul, allongé, s'étire, se recouche, s'agite dans son sommeil, de plus en plus nerveusement, jusqu'à se réveiller.*

J'ai soif !
Il... il n'y a personne ?
J'ai soif ! Suis-je donc seul ici ?
Je ne sais pas vraiment... Mais j'ai soif.
Et personne pour me donner à boire.
Il réfléchit.
Un puits, il me faut un puits.
Et l'Homme creuse.

Scène 2. L'HOMME, *plusieurs heures plus tard.*

Pas d'eau. Le silence oppressant épaissit le temps. Le soleil étend sa longue arabesque, déclinant, seul compagnon de mon labeur. Inutile que je continue, je ne fais que remuer des cailloux, et mon puits s'effondre à chaque fois. Mais où trouver de l'eau dans ce cas ? Si seulement je n'étais pas seul ici, si seulement je pouvais trouver quelqu'un dans ce désert, il pourrait m'en donner un peu...

Il se met à marcher.

Scène 3. L'HOMME, *ouvrant au hasard un livre épais aperçu sur le sable.*

Je me serais donc trompé ?
Je ne suis pas seul.
Des traces de pas !

Il sort avec le livre, en suivant les pas.

Scène 4. LE CONTEUR

Je vagabonde, en récoltant de par le monde des légendes disant pourquoi la terre tourne, pourquoi la lune brille, pourquoi l'homme est ici sur cette Terre, et pas là-haut, dans les étoiles. Je me réjouis toujours lorsque tombent les voiles, lorsqu'on comprend la vie à travers un récit. Après avoir conté, je repars avec hâte, et retourne sur les chemins, pour rendre ailleurs ma vie féconde. Et depuis peu, dans ce désert, par le silence, je découvre ma vie, je rencontre mon âme. Au miroir étrange de mes contes, je déchiffre la danse de mon cœur, qui, fougueux, interroge mon esprit sur le sens profond de l'existence.

Il s'interrompt, voyant l'Homme qui suit ses traces.

Scène 5. LE CONTEUR, L'HOMME

L'HOMME, *timidement* : Et que répond-il à ton cœur ? D'où vient donc que j'existe ?

LE CONTEUR : Tu existes... Tu existes grâce à tes parents qui t'ont engendré. Tu existes par le travail du temps, qui t'a modelé en chacun de tes ancêtres, depuis ceux dont le roc lui-même ne garde plus souvenir. Tu existes aussi grâce à la subtile machinerie de tes organes, qui agissent de concert pour te faire vivre.

L'HOMME : Cette concertation, d'où vient-elle ?

LE CONTEUR : Je pense qu'elle est due aux lois naturelles. Ces mêmes lois qui font choir le caillou et se mouvoir la Lune. Ou celles qui peuvent régir un grain si infiniment petit que le sable semblerait immense en comparaison, lois qui peut-être sont différentes encore.

L'HOMME : Mais ces lois, ont-elles elles-mêmes une cause ?

LE CONTEUR : Probablement... La chute du caillou, le mouvement de la Lune, au moins, ont une cause commune : « les corps pesants s'attirent ». On peut imaginer la même chose pour d'autres lois, pour le grain infiniment petit.

L'HOMME : Tout a-t-il donc une cause ? Et cette cause une cause ? Et ainsi de suite ? Où cela nous mène-t-il ?

LE CONTEUR : À quelque chose qui serait la cause de tout ?

L'HOMME, *écrivait sur le sable* : Oui. C'est ça ! On aboutit à une Cause première. Sinon, si cela ne nous menait nulle part, on aurait une suite infinie de causes successives, et cette succession devrait avoir une signification, une explication, une cause, qui serait donc la Cause première¹.

LE CONTEUR : Et cette Cause première, causée par rien d'autre, qui implique toutes les autres, cette Symétrie universelle, ce serait ça, Dieu...

¹Le lecteur en math-info verra le lien avec la théorie des ordinaux, lien qui ne sera pas développé ici.

Acte II

Scène 1. L'HOMME, LE PÈRE CHARLES (*près de la cabane de ce dernier.*)

L'HOMME : J'ai soif.

LE PÈRE CHARLES, *lui tendant une outre* : Bois, voilà un peu d'eau. Je te montrerai ensuite le chemin vers la source.

L'HOMME : Tu es venu habiter dans ce désert. Pourquoi ?

LE PÈRE CHARLES : Je cherche Dieu. Jeune, je me suis posé plusieurs fois la question du sens de mon existence. Mais je menais une vie de débauche, et cette interrogation ne retenait jamais longtemps mon attention. Puis j'ai connu le désert, j'ai mûri, et j'ai changé de train de vie. J'ai plus pris le temps de réfléchir, et je me suis rendu compte que cette soif de réponse, que cette soif d'Absolu, ne se tarissait pas. J'ai compris que mon but était de chercher Dieu et de me laisser trouver par Lui, et maintenant encore je suis à la recherche de Dieu.

L'HOMME : Inutile de continuer : nous l'avons déjà trouvé, le Conteur et moi ! Nous avons compris Dieu.

LE PÈRE CHARLES, *dubitatif* : Oui... moi aussi, comme toi, j'ai pu entrapercevoir Dieu par la raison. Mais ce n'était qu'une minuscule parcelle de ce qu'Il est. En fait, tu as compris que cet Absolu existe peut-être. Reste à trouver la route. Et à la suivre sans être trop indécis. *Il montre la Bible qu'il a dans les mains.* Peut-être que ce Livre t'aidera.

L'HOMME : D'accord, je le lirai. Montre-moi l'oasis.

LE PÈRE CHARLES : Voilà une carte. *Il se retire.*

Scène 2. *Allant à l'oasis, l'Homme lit le livre ramassé par terre.*



Scène 3, *à l'oasis.* L'HOMME, LE CONTEUR, *rejoints par* LE PÈRE CHARLES

L'HOMME : Ah, Conteur ! Je viens de lire ce livre que tu vois. Et maintenant je comprends tout. Ce livre m'a expliqué le monde, du plus profond des mers jusqu'aux plus hautes cimes, et du quasar sublime aux ondes qu'il émet ! L'ermite qui vit près d'ici m'en a donné un autre.

LE CONTEUR : Ah, le père Charles... On raconte que par un miracle il a ramené la paix dans la régi...

L'HOMME *l'interrompt* : Qu'entends-tu par miracle ?

LE CONTEUR : Un dénommé Thomas enseigne ceci : « On parle de miracle lorsque quelque chose agit hors l'ordre de nature. » Il pense que l'Univers est créé par une Cause première

qu'il appelle Dieu, que chaque chose créée reçoit la dignité de cause secondaire, et que Dieu, respectant cette dignité, la laisse s'exprimer en n'agissant le plus souvent pas dans l'ordre du monde. Il arrive cependant, selon lui, que Dieu passe outre ce schéma d'une cause secondaire en impliquant une autre, et qu'il opère à la place d'une cause secondaire.

L'HOMME : Le miracle serait-il donc une suspension des lois naturelles ?

LE CONTEUR : Selon moi, s'il y en a, oui. Mais cette suspension ne doit pas être confondue avec l'ignorance : que personne ne dise, en voyant l'automobile rouler, « C'est un miracle ! » Le vaccin n'est pas plus miraculeux que la pluie, ou que les éruptions volcaniques, car une loi naturelle qu'on ne connaît pas encore, quelque façon qu'elle ait de nous paraître absurde, reste une loi naturelle.

Le père Charles les rejoint.

L'HOMME : Mais alors, qu'est-ce qui empêche un miracle d'être une loi naturelle ? Si je prends ton outre, que je prie Dieu qu'elle ne tombe pas, puis que je la lâche, peut-être qu'elle restera bel et bien en l'air. Est-ce un miracle ? Est-ce une loi que je ne connais pas ?

LE PÈRE CHARLES : Tout dépend. La physique décrit ce qui est récurrent, ce qui se reproduit. La foi parle de l'individu, de ce qui est unique. Les deux domaines ne sont pas du même ordre.

LE CONTEUR : En somme, la foi parle de ce qui est rare, la science de ce qui est fréquent. Le miracle n'est rien de plus qu'une expérience qu'on ne parvient pas à réitérer.

LE PÈRE CHARLES : Pas vraiment. le miracle est en effet quelque chose qu'on ne peut pas réitérer, mais ce n'est pas une expérience à proprement parler, car ce qui s'y passe n'est, par définition, pas causé par une loi naturelle, même inconnue.

L'HOMME : Comment peut-on dire alors de quelque chose « C'est un miracle » ? On ne peut jamais l'affirmer avec certitude...

LE PÈRE CHARLES : Bien sûr, et pour deux raisons. L'une est d'ordre physique : rien n'interdit qu'une nouvelle loi s'énonce ainsi : « Quand Charles invoque le Nom de Dieu, et qu'il lâche son outre, elle reste en l'air. » Et même sans une nouvelle loi, de même que le gaz chaud propulse le boulet de canon, les particules d'air pourraient, un bref instant, bouger de concert et maintenir mon outre en l'air. Rien n'empêche donc d'expliquer le miracle par la physique. L'autre raison est d'ordre moral. Selon moi, Dieu refuse de violer notre libre arbitre en nous prouvant qu'Il existe, donc jamais un miracle ne sera irréfutable.

LE CONTEUR : Mais pourquoi ferait-il des miracles, dans ce cas ? Ne devrait-il pas, pour nous laisser libre, nous laisser tranquilles ?

LE PÈRE CHARLES : Les miracles sont des signes qui aident la raison à accepter la foi. Croire en Dieu n'est pas que rationnel. Par amour pour notre raison qu'Il a créée, Dieu nous envoie ces signes. Cependant Il respecte notre liberté. Saint Thomas d'Aquin a compris cela : tout miracle, action de Dieu dans le monde, doit être explicable par une cause secondaire. Ainsi par exemple en est-il du miracle de la multiplication des pains². Des causes naturelles permettent de produire de grandes quantités de nourriture. Mais ici c'est directement en Dieu que cette nourriture trouve sa cause.

²Dès que Jésus eût fini d'enseigner à la foule, ses disciples le pressèrent de la renvoyer chez elle, afin qu'elle puisse manger. Mais Jésus la rassasia en partageant, après bénédiction, cinq pains et deux poissons.

Acte III

Scène 1. LE CONTEUR, LE PÈRE CHARLES

Ils ne se voient ni ne s'entendent. Le père Charles est à genoux, priant le Notre Père³.

LE PÈRE CHARLES : ... et ne nous soumet pas à la tentation, mais délivre-nous du mal. Amen. Toi qui t'es révélé aux tout-petits, réveille en moi l'humilité. Ne me laisse pas m'enorgueillir de ce que je comprends de l'Homme dans ce silence. Oui, réapprends-moi l'humilité.

LE CONTEUR : Je ne comprends pas le discours que cet homme m'a tenu, je ne l'entends pas, et veux m'en tenir à ce que je vois. Les miracles du croyant ne sont pas plus tangibles que les contes de l'agnostique.

LE PÈRE CHARLES : Jeune, j'étais riche, j'étais tout-puissant. Je suis parti à l'armée. J'y ai connu le danger, la joie d'y échapper. J'étais invincible.

LE CONTEUR : Je ne sais que cela : il y a bien longtemps est apparu le langage. Puis l'écriture. Les hommes ont maîtrisé le feu, le métal... Inventé la roue et la poulie, domestiqué les chevaux et les loups... Progressivement, ils ont dompté le monde.

.LE PÈRE CHARLES : Mais ce sentiment de toute puissance s'ébréçait à chaque fois qu'un camarade mourrait. Plus tard je T'ai connu, mon Père, et, je l'avoue, j'ai été tenté d'assouvir en Toi mon envie de cette toute puissance perdue. Mais Tu n'exauçait pas mes prières. Étais-tu sourd ? Non. C'est moi qui ne Te connaissais pas.

LE CONTEUR : Observant le mouvement des astres, les hommes ont compris les lois qui régissaient ceux-ci. Les hommes ont dompté le vent, ils ont dompté la vapeur, ils ont voyagé plus vite. Comprenant les mystères de la nature, la Raison a créé tous ces outils que nous utilisons aujourd'hui. N'est-elle pas plus vaste, plus profonde que l'Univers qui l'a engendrée ? Ne la surpasse-t-elle pas infiniment ? Et nous, les Hommes, qui la mettons à l'oeuvre... ?

LE PÈRE CHARLES : Oui, je ne Te connaissais pas, Seigneur. Il m'est arrivé de penser à Toi comme d'un petit vieillard, qui avait un beau jour créé le monde, et qu'on devait depuis respecter en remerciement. Nous avons tellement tendance à T'oublier, à nous croire autosuffisants. Mais d'où nous vient donc cet orgueil, de croire que ta Création se réduit à notre raison ? Ce n'est pas la réalité qui obéit à la physique, c'est la physique qui décrit la réalité ! Et quand bien même notre raison percerait toutes les lois qui gouvernent le monde, cela nous mettrait-il à la hauteur de Celui qui les a créées ?

LE CONTEUR : Ô ma Raison...

LE PÈRE CHARLES : Ô mon Père...

ENSEMBLE : infinie est ta Puissance !

Scène 2. L'HOMME, LE PÈRE CHARLES,

L'HOMME, *à la fenêtre* : Père, j'ai encore soif. J'ai besoin de toi : donne-moi à boire.

LE PÈRE CHARLES : Entre. Je voulais te parler, et t'expliquer pourquoi je t'ai dit « Je te montrerai le chemin vers la source. » Comment es-tu arrivé dans ce désert ?

L'HOMME : ... Je l'ignore. Mon premier souvenir est de me réveiller sur le sable en découvrant la soif. J'ai creusé un puits, cherchant l'eau là où elle n'était pas. Je n'ai reçu que douleur, fatigue, harassement. Et j'ai décidé de prendre la route, de partir vers je ne sais trop où, espérant éteindre ailleurs ma soif.

³Prière fondamentale de tout chrétien, donnée par Jésus à ses disciples qui lui demandaient comment prier.

LE PÈRE CHARLES : Eh bien, cette histoire, c'est aussi celle de ton âme. Tu étais insouciant, dans les sables doux de l'enfance. Lentement, tu t'es posé des questions sur ta vie, et une soif d'Absolu t'a empli. Tu as cru tout d'abord trouver la réponse en toi, par la raison, mais tu n'as trouvé en toi que la sécheresse. Alors, te rendant compte qu'il était vain de creuser un puits, tu as espéré trouver de l'eau ailleurs. Et tu as compris en discutant avec le Conteur que cette eau que tu cherchais, cet Absolu, existait bel et bien sous une certaine forme, quelque part dans le désert. Où ?

L'HOMME : C'est là que je t'ai rencontré. Tu m'as donné une carte.

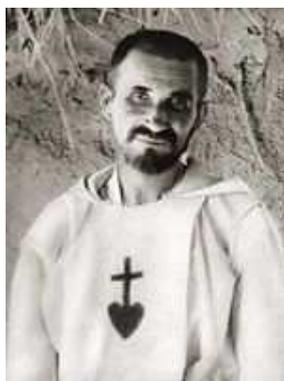
LE PÈRE CHARLES : Oui, et en voyant où tu en étais, j'ai compris qu'il fallait que je t'aide à trouver le chemin vers Dieu. Tu étais comme un homme perdu dans le désert qui sait qu'il y a une oasis toute proche sans savoir dans quelle direction. Il ne peut qu'errer et se perdre. J'ai donc essayé de t'aider en te donnant le Livre. À toi de l'utiliser avec discernement. Il fallait que je te laisse le temps de méditer.

L'HOMME : Je continue d'errer, malgré la lecture qui m'a fait beaucoup avancer dans la compréhension du monde, dans mon entendement de sa Cause première.

LE PÈRE CHARLES : La Bible... ne t'a-t-elle rien apporté de plus qu'une meilleure compréhension du monde ? Serais-tu resté tellement attaché à ta raison que tu n'as pas entendu Dieu ? Tu sembles... Dieu n'est pas qu'un concept, une idée à laquelle on parvient par la raison. Dieu est une personne ! Rien ne me ferait croire en ce Dieu là s'Il ne s'était pas révélé à l'Humanité, par son Incarnation. Et je ne croirais pas non plus s'Il ne s'était pas montré, plus discret, à moi. C'est en tant que Personne que Dieu est une source jaillissante qui étanche ma soif. Il n'est pas simplement un point d'eau qui permet d'accepter le désert qui l'entoure. Quand je dis « je crois en Dieu », je ne dis pas seulement que je crois à Lui. Je dis aussi la confiance que j'ai **en** Lui.

L'HOMME : Ne sommes-nous pas d'accord que Dieu n'est qu'une loi naturelle supérieure aux autres en ce qu'elle les entraîne toutes ? Cela n'a aucun sens de mettre sa confiance dans une loi naturelle...

LE PÈRE CHARLES, *ouvrant le livre que l'Homme tient en main, s'exclame* : **C'est un cours de physique !** Tu n'as donc pas lu la Bible que je t'avais donnée ? Dieu n'est pas une loi naturelle : il a créé les lois naturelles. Il est la Cause première, non pas au sens mathématique qui dirait qu'on peut déduire de Lui tout le reste comme on déduit le trajet de la Lune de lois naturelles plus générales, mais au sens qu'Il a provoqué, qu'Il a été à l'origine, de tout ce qui est... *silence*... Je ne peux ni ne veux te **faire croire** en Dieu. Je peux juste t'aider, par la Bible et la prière, à t'ouvrir, pour recevoir la grâce qu'Il te fera : le don de la Foi.



S. G.-B. et B. L. F.

Prochain Sénevé :



Le Corps

À vos plumes !