

Pierre Gire

**Penser
l'expression
religieuse**

*desclée
de
brouwer*



Penser l'expression religieuse

Pierre Gire

Penser l'expression religieuse

Desclée de Brouwer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

formes concrètes, l'esprit est par nature ouvert à la connaissance de toutes les formes. L'homme s'offre alors comme un « agent communicationnel », se tenant à la jointure de deux univers qui s'unissent en lui : le sensible et l'intelligible. Il est simultanément dans la nature et dans l'esprit; par sa nature l'univers fait écho en lui, par son esprit il s'inquiète de toutes choses en ce monde.

*

Pour conclure cette réflexion schématique sur l'étonnement, il n'est pas inutile de formuler quelques propositions synthétiques:

1. l'étonnement est significatif de l'existant humain; il se présente comme une expérience d'écart et d'interrogation dans la vie humaine,
2. cette expérience ouvre une trajectoire de recherche : questionnement, problématisation, élaboration d'une réflexion, en somme une quête de vérité,
3. l'étonnement, par la médiation de cette trajectoire de recherche, révèle la subjectivité humaine, sa capacité symbolique et son identité spirituelle.

En définitive l'étonnement est une expérience de l'humanité qui s'ouvre sur la profondeur métaphysique de l'être humain. En ce sens, l'étonnement n'a jamais fini de nous étonner !

*

* Article publié dans *Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon*, n°34, Lyon, 2004.

1. PLATON, *Œuvres complètes, Théétète*, vol. 2, trad. L. Rohin, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1950, n° 155d.

2. ARISTOTE, *Physique et métaphysique*, textes choisis et traduits par S. et M. Dayan; *Métaphysique*, A, 2; Paris, PUF, 1966.
3. R. THOM, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1974, p. 248.
4. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1969.
5. Il n'est pas inutile ici de rappeler l'étymologie latine du mot : *étonnement*; celui-ci dérive du verbe : *extonare*: frapper de la foudre, fissurer, ouvrir une brèche...
6. G. BACHELARD, *Épistémologie*, textes choisis par D. Lecourt, Paris, P.U.F., 1971; se reporter aussi à G. BACHELARD, *La poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F., 1974.
7. J. HERSCH, *L'étonnement philosophique*, Paris, Gallimard, 1981 et 1993; *avant-propos*.
8. K. JASPERS, *Introduction à la philosophie*, trad. J. Hersch, Paris, coll. 10/18, 1981 et 1999.
9. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
10. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1968.
11. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954.
12. Cité par M. HEIDEGGER, in *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962.
13. W. GOETHE, *Saisons et journées de Chine et d'Allemagne*, cité par M. HEIDEGGER, in *Le principe de raison*, *op. cit.*
14. Angélus SILÉSIUS, *Le pèlerin chérubinique*, trad. C. Jordens, Paris, Albin Michel/Le Cerf, 1994.
15. ARISTOTE, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1982.
16. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q.75, a2, in *Saint Thomas d'Aquin*, par S. BRETON, Paris, Éditions Seghers, 1965 et 1969.

II

Pour une épistémologie de la métaphysique*

La formule d'Hermann Broch : « L'absolu est enfoui dans le moi de manière inviolable », nous révèle peut-être l'impossible mort de la métaphysique par-delà les métamorphoses de son histoire en Occident. D'Aristote à Heidegger, la métaphysique a subi les multiples transformations exposées par les récents historiens de la philosophie.

Science de « l'être en tant qu'être » ou en son essence et des premiers principes dans l'Antiquité aristotélicienne, elle devient « théologie rationnelle » au Moyen Âge, puis savoir fondamental et système de la nature à l'âge classique, avant d'être ébranlée par les critiques de l'Encyclopédie et de l'empirisme à l'époque des Lumières. Au XVIII^e siècle, les analyses de Kant la déboutent de ses prétentions scientifiques, en l'inscrivant dans l'horizon de l'action humaine comme une exigence nécessaire. Mais le travail corrosif de la pensée nietzschéenne la réduit à une illusion aliénante, véhi culée depuis Platon par le christianisme, dont la vie libre et créatrice de l'homme à venir doit s'affranchir par l'expression « de la volonté de volonté ». Enfin Heidegger, préoccupé par le problème fondamental de la pensée de l'Être, expose, comme un destin, sa dérive idolâtrique à laquelle, en définitive, elle semble avoir consenti.

En dépit de ses propres humiliations, la métaphysique ne paraît pas vouloir mourir. Elle renaît en ce siècle en suivant les voies multiples de la connaissance et de l'action, celles de l'idéalisme spirituel, de l'expérience de la liberté ou de l'intuition réaliste. À l'instar du Phœnix, la métaphysique, en sa nécessaire interrogation, se régénère. Elle se rappelle à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« Il n'est pas besoin non plus de beaucoup d'abnégation pour abandonner toutes ses prétentions, puisque les contradictions de la raison avec elle-même, indéniables et aussi inévitables dans la démarche dogmatique, ont depuis longtemps fait perdre toute considération à tout ce qu'il y a eu en fait de métaphysique jusqu'à maintenant²². »

Mais Kant sait toujours distinguer ce que nous pourrions appeler, à la suite de F. Alquié, la « finité » rationnelle et la finitude humaine. Il élude ainsi la question de l'élimination de la métaphysique, faisant passer celle-ci comme le prétend E. Weil, sans pour autant soutenir la lecture heideggerienne, de l'état de « science » de l'être à celui de « science » du sens²³. Il semble d'après les analyses de E. Cassirer, défenseur du criticisme, que Heidegger en son interprétation de Kant et dans son entreprise de « déconstruction » de la métaphysique occidentale, ait transformé sensiblement la distinction, suggérée à l'intérieur de l'œuvre Kantienne entre la « finité » et la finitude, en attribuant au « Dasein » la critique de l'auto-compréhension que Kant réservait à la raison, en orientant la « finité » vers le « pathos » de la finitude et en substituant la compréhension herméneutique à l'activité critique²⁴.

Sans doute est-ce Nietzsche qui, selon Heidegger, a la responsabilité de l'achèvement de la métaphysique, en raison non seulement de sa critique radicale de l'onto-théologie, mais aussi de sa thématization du devenir anthropologique fondamental que représente le surhumain en sa forme de volonté de puissance comme appropriation de l'être par l'étant. Le mouvement de la transmutation des valeurs constitue, dans la culture occidentale, la fin de la métaphysique aboutissant à l'abandon de l'être²⁵.

« Avec la métaphysique de Nietzsche, la philosophie est

achevée. Ceci veut dire qu'elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées. La métaphysique achevée, qui est la base même d'un mode de pensée "planétaire", fournit la charpente d'un ordre terrestre vraisemblablement appelé à une longue durée. Cet ordre n'a plus besoin de la philosophie parce qu'il la possède déjà à sa base. Mais la fin de la philosophie, n'est pas la fin de la pensée, laquelle passe à un autre commencement²⁶. »

Heidegger se met en recherche d'une philosophie première en thématissant la question de l'Être, par-delà son oubli historique, en direction de l'impensé de la philosophie occidentale. Mais on sait que R. Carnap s'est vivement opposé à cette tentative, avec les ressources du néopositivisme logique dont la thèse revient, sur ce point, à considérer le souci heideggerien de l'Être comme un langage privé de sens.

La contestation de R. Carnap ne va pas sans difficulté épistémologique ainsi que l'a montré A. Soulez dans une étude consacrée à cette querelle²⁷. On pourrait brièvement les résumer par quelques questions irrésolues : est-il possible de réduire le sens à la vérification? Comment traiter scientifiquement des énoncés non scientifiques? Que signifie l'évolution de la démarcation entre énoncés scientifiques et énoncés métaphysiques, puis entre d'une part énoncés scientifiques et pseudoscientifiques et d'autre part énoncés dépourvus de signification scientifique? Quelle est la possibilité de la délimitation du non-sens? Dans cette perspective A. Soulez écrit : « Il semble que la volonté syntaxique outrepassse les capacités finies de l'entendement linguistique²⁸. »

Il n'empêche que cette histoire très schématiquement évoquée de la critique de la métaphysique pose la question redoutable de la possibilité épistémologique de la métaphysique comme procédure de connaissance. Certes « la métaphysique du

système » figée dans la positivité de l'objet ou du sujet, apparaît impossible à reconduire en raison de son épuisement sémantique, des développements de l'épistémologie et de l'essor des sciences de l'homme et de la nature. Sans doute pourrait-on faire droit à « la métaphysique de l'expérience » dont Blondel et Bergson ont donné quelques figures. Mais celles-ci ne constituent pas des données scientifiques; elles révèlent, au-delà de toute science positive, les significations possibles de l'existence ou de la vie.

Si la métaphysique reconnaît son impuissance à devenir le savoir absolu pensé par Hegel comme une quête de type métaphysique, elle est mise en devoir, à cause de son épuisement historique, de se comprendre à la manière d'un « non-savoir » pour affirmer son droit d'exister par-delà les critiques qui l'ont déboutée de ses prétentions thématiques. Renonçant à elle-même comme « sur-savoir », elle a le devoir de se poser à distance du modèle de scientificité des savoirs constitués, afin de ne pas être invalidée par l'impossible respect de leurs exigences scientifiques. Elle a le devoir de s'écarter de toute propédeutique théologique absorbée dans le déploiement de l'affirmation croyante où elle renonce alors à sa problématique différence.

Mais en se préservant de ses dérives éventuelles, la métaphysique ne se reconstruit pas d'elle-même. Il lui faut aller au-delà de cette seule attention à de possibles égarements. La métaphysique, en tant que « non-savoir », a probablement à se définir comme l'exigence radicale, au sein de la pensée, de la Transcendance indisponible à partir de laquelle sont mis à distance les puissances du savoir, les absolus de l'expérience et les idoles du monde²⁹. En se désignant comme « nonsavoir » en écart avec l'achèvement de son concept historique épuisé dans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

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

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

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

Plus fréquemment que le cas évoqué, se produit le fait que l'homme, emporté par son désir, dans des conditions historiques déterminées, opère une tragique absolutisation de sa propre puissance. L'Occident a connu, avec le nazisme, les effets barbares d'un processus de sacralisation des thèmes de la nature,

du sol et du sang au profit du pangermanisme, retrouvés et célébrés dans une esthétique totalitaire à laquelle des intellectuels comme Gœbbels ou Rosenberg se sont efforcés d'apporter un soutien pseudo-philosophique¹⁶. De ce point de vue, la perversion réside dans la tentative luciférienne de s'emparer de la forme même du sacré, ce qui fait perdre au désir tout principe de limitation inscrit dans un rapport à l'altérité. C'est là ce qu'a mis en évidence, d'une manière remarquable, l'étude de M. Carrouges, intitulée *La mystique du surhomme*¹⁷. Ainsi dans cette logique de l'auto-déification, le désir absorbe le sacré comme pour mieux se régénérer dans l'extension indéfinie de son propre règne qui efface toute instance de résistance et de conversion.

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

Désir et sacré : la régulation religieuse

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

1. la **forme cosmocentrique** (la nature dans son dynamisme matriciel énergétique),
2. la **forme anthropocentrique** (la société comme totalité vivante et immortelle),
3. la **forme théocentrique** (la réalité divine dans sa

puissance surhumaine), sachant que celle-ci reste de loin, parmi les trois configurations, la plus massive, la plus développée et la plus élaborée, au sein de l'humanité ; elle est celle que nous privilégions.

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

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

1. le ***pôle linguistique*** qui supporte les représentations (textes sacrés, traditions orales, élaborations théologiques...) où se trouvent présentés les rapports structurants de l'existence humaine (relation de soi à soi, de soi à autrui, de soi au monde, de soi à l'Absolu),
2. le ***pôle de la pratique rituelle et éthique***, liée aux représentations et à la position de l'homme (religieux) dans le monde où il vit avec autrui,
3. le ***pôle de la communauté croyante***, simultanément spirituelle et instituée, consciente de sa foi et de son action (avec ses fonctions, ses rôles, ses rapports de pouvoir, son histoire propre...) dans l'espace et le temps de la vie humaine¹⁹.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

au monde.

Mais il reste que le sacré, dans ses manifestations et ses investissements sur lesquels l'homme exerce sa capacité symbolique, se donne, sans jamais s'épuiser donc en se retirant aussi, de plusieurs manières:

- soit qu'il se laisse percevoir sous le mode d'une énergie, d'une puissance ou d'une force saisissant l'univers, circulant dans le cosmos et liant toutes choses de manière indéfectible,
- soit qu'il s'offre sous la forme de sujets divins multiples (polythéismes) ou d'un Absolu créateur unique et transcendant (monothéismes),
- soit qu'il s'exprime sous la figure d'un Révélateur divin simultanément manifesté et indisponible.

Toutefois, aux yeux des hommes, quels que soient ses modes de « donation », le sacré semble engendrer dans les rapports qu'il institue avec les hommes une ambivalence fondamentale que pourraient suggérer des antagonismes existentiels vécus par l'humanité sur différents plans anthropologiques:

- mystère et initiation,
- force redoutable et fascinante,
- pureté et impureté,
- interdit et transgression,
- transcendance et rite de passage, etc⁴.

Sans doute est-ce dû ici au pouvoir que recèle le sacré d'englober l'existence humaine. De ce pouvoir l'homme s'efforce de déchiffrer les articulations et les métamorphoses, jusque dans son propre devenir biologique.

Le sacré, réalité ambivalente pour l'homme, exige d'être administré dans l'humanité, à moins de perdre toute possibilité d'identification et toute capacité de transformation. Cette

administration du sacré repose, en général, sur plusieurs types d'éléments culturels fondamentaux:

- **les médiateurs:** chamane, prêtre, prophète, sacrificateur,
- **les supports physiques:** autels, images, objets, temples,
- **institution sociale** avec sa hiérarchie, son organisation rituelle, ses affirmations croyantes...

Il existe un lien privilégié entre le sacré et le religieux, bien que celui-là ne s'épuise pas dans celui-ci, à cause de la puissance d'investissement du religieux et de son appel à la transcendance. Aussi est-ce dans l'univers de la religion que l'administration du sacré est-elle la plus affirmée. Sur le monde de l'invisible se trouvent projetés des moyens de participation et de contrôle forgés par la culture et reconnus pour leur efficacité par la communauté⁵.

L'administration du sacré fait émerger les fonctions essentielles de celui-là à la surface de l'histoire.

Fonctions et mouvements du sacré

En s'exprimant dans l'espace des hommes, le sacré, par-delà ses figurations repérables, a des fonctions objectives au sein des sociétés où il est reconnu, autant dire qu'il assure des pouvoirs déterminants:

1. **une fonction de discrimination et de cohérence** « métaphysiques », en raison de laquelle il opère des partages de nature ontologique et axiologique, dans l'univers, dans la vie, dans l'action, dans les rapports humains etc., et il unifie dans une même énergie indestructible et englobante le monde, l'homme et les vivants;

2. **une fonction de structuration** du temps et de l'espace, par l'appel aux rythmes, aux répétitions, aux cycles, aux événements primordiaux, aux divisions et aux réorganisations

géographiques. Placés sous le pouvoir du sacré, l'espace et le temps prennent sens et induisent des activités humaines spécifiques;

3. une fonction d'intégration de l'individu à l'intérieur du groupe, par l'exercice d'une administration, par la ritualité exigée, par la cohérence exprimée, par les croyances collectives affirmées, par la communauté suscitée etc.

Mais sans doute est-il nécessaire d'aller plus loin et d'affirmer que le rapport de l'homme avec le sacré est créateur de culture par son recours permanent à la figuration symbolique:

–sur le plan de l'art où l'expression sacrale révèle sa fécondité,

–sur le plan du langage où s'inscrivent les écritures du sacré,

– sur le plan des mathématiques où se développe le symbolisme de l'invisible.

Nous pourrions évoquer également les jeux et le droit. En somme, le sacré inspire la créativité culturelle dans son ensemble.

Nul ne peut nier ces différentes fonctions que fait apparaître dans l'histoire le rapport des hommes au sacré. Il reste cependant que dans les sociétés à modèle « thermo-dynamique » (et non pas à modèle mécanique, pour employer des termes de C. Lévi-Strauss), c'est-à-dire essentiellement dans les sociétés occidentales, on observe des métamorphoses du sacré ou des transferts d'investissement.

Des travaux sociologiques récents de Bastide, de Bellah, de Maffesoli, de Piette ou de Rivière révèlent les déplacements du sacré au sein de la société contemporaine. Le sacré paraît quitter les grandes religions traditionnelles pour s'investir dans la communication, dans des convivialités nouvelles, dans la publicité, sur la scène politique et médiatique, dans le sexe, dans le sport, sur le stade etc. Le sacré ne meurt pas, il se

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

caractéristiques suivantes : *s'affranchir* du discours de la positivité construit par l'homme enraciné en son être-aumonde, *préserver* la Transcendance divine de toute dérive idolâtrique, *maintenir* l'indisponibilité absolue de Dieu vis-à-vis de toute procédure de nomination. Dieu est, de ce point de vue, l'Inobjectivable par excellence en raison de quoi il délivre l'homme de tous les « pseudo-absolus » que peut produire la logique de la représentation.

Ainsi nous pourrions dire que nous sommes là dans l'épreuve du langage paradoxal à propos de la nomination de Dieu; en effet, dans la mesure où nous sommes en absence de Révélation divine et où nous partons, pour cet exercice de discours, de la seule position de l'homme en son être-au-monde, nous nous trouvons confrontés à une extrême tension entre le langage de la figuration (de la positivité) et celui de l'infigurable (de la négativité). Cette tension opère sur le plan du discours qui a pour objet la Divinité. Sa fécondité réside dans son maintien. S'affranchir de sa durée revient à s'exposer à des écueils : l'*idolâtrie* qui écrase l'Absolu sur sa représentation humaine ou la *mort du langage* qui s'arrête dans son effort de penser le Divin. Il y a nécessité de maintenir cette dialectique dans la perspective du langage de la connaissance de Dieu pour soutenir la recherche de la vérité même de l'Absolu.

Vie et témoignage : un langage pour l'Autre

Il s'agit ici du récit de la vie dans son lien avec Dieu, sachant qu'en celle-là l'engagement, le rite, la prière... deviennent des modes de nomination de l'Absolu. Il se pourrait même que le martyr, dans son silence ou son mutisme, soit une révélation d'un rapport inaliénable avec la Transcendance. Nous

sommes, de ce point de vue, sur le plan d'une relation entre des vivants : l'homme s'adresse, du fond de sa vie, à Dieu vivant qui se révèle à l'existant où advient la vie donnée. Ce rapport dialectique est fondamentalement existentiel; c'est de l'existence qu'il est question dans ce qu'elle recèle de plus profond : la naissance, l'amour, la fécondité, la souffrance, le mal, le désir, la mort... De l'intérieur de l'existence ainsi éprouvée, Dieu est nommé comme le Seul et Véritable Vivant, inquiet pour cet autre vivant que représente l'homme dans sa proximité et son éloignement de la présence divine.

Si l'intelligence accompagne cette nomination, elle ne la convertit pas pour autant en système de représentation, mais elle opère sur ce mode de désignation un exercice cathartique au service de la vérité du Divin. Ce mode de désignation est celui de l'épreuve dans la subjectivité vivante de la vraie vie que Dieu donne; il n'a pas la forme théorique de la chaîne des concepts bien qu'il soit éclairé par l'intelligence, mais il a celle de la Foi venue de la vie. À cette autre manière de nommer Dieu, nous reconnaissons la position religieuse dans sa spécificité. Une religion ne s'identifie ni à une philosophie ni à une idéologie ni à une éthique ni à un savoir, quoiqu'elle soit ouverte à ces expressions humaines. Elle ressortit à l'ordre de la vie essentielle que Dieu offre par grâce. Ce mode de nomination advient toujours dans le mystère, autant dire dans l'inépuisable horizon de transcendance qui donne sens à la vie humaine. Sans doute ce mystère éprouvé convoque-t-il le langage où la vie cherche la vérité de son destin. Ici la question de la vérité reste inséparable de la réalité de l'expérience humaine, de la possibilité pour celle-ci de s'objectiver face à l'Altérité divine dans un récit d'alliance et de la venue de Dieu à la présence pour l'homme au cœur de sa vie⁶.

Il y a là une forme spécifique de nomination de Dieu : celle du langage adressé à Dieu en tant qu'Il donne la vie essentielle. Nous pourrions nous demander s'il est un rapport entre ces deux modes de nomination:

- a) la nomination de connaissance,
- b) la nomination existentielle.

Celle-ci reste englobante parce qu'elle est celle de la vie s'exposant à l'Altérité divine.

Celle-là ressortit à l'analyse critique appuyée sur un système de conceptualisation qui fait de Dieu une question pour l'intelligence. Elle apporte à la nomination existentielle les ressources du savoir dans le nécessaire écart de la réflexion; elle a le pouvoir de désigner les écueils et les fécondités du langage. Mais à la nomination de connaissance, la nomination existentielle offre le dynamisme de la vie liée à la Transcendance, comme ce qui est à penser dans une interprétation infinie.

*

Pour conclure cette réflexion sur la nomination de Dieu, il n'est pas inutile de formuler quelques propositions synthétiques:

1. il existe dans l'humanité une nomination de Dieu : celle des religions; cette nomination a son horizon de position au sens d'un monde religieux structuré,
2. l'Occident a développé une nomination de connaissance dans le régime de la philosophie (et dans le champ de la théologie), en celui-ci le développement de cette nomination demeure problématique en raison de l'inobjectivation de la Transcendance divine,
3. en définitive, nous sommes placés devant des formes différentes de nomination de Dieu : nomination de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

VII

La représentation de l'Autre

*Image et Transcendance**

« Tu ne feras pas d'idole ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre » (Exode 20,4); « Tu ne feras pas de dieux en forme de statue » (Exode 34,17). Ces interdits, extraits de l'Écriture biblique, sont dirigés contre l'idolâtrie. Ils désignent au lecteur la redoutable question de la représentation de l'Autre au sens de l'Altérité divine, en différenciation avec l'autre relatif pris dans un genre commun avec son opposé. Sans doute, pour entrer au sein de cette difficile interrogation, faut-il avoir conscience ici de quelques conditions de réflexion:

- a) il s'agit de philosophie de la religion, en aucun cas de philosophie religieuse; ainsi la question religieuse est considérée comme objet d'une problématisation par la philosophie qui n'a pas nécessairement vocation *a priori* de soutenir l'affirmation religieuse. En conséquence, la perspective de pensée développée ci-dessous demeure à distance de toute élaboration en provenance de la théologie, des sciences humaines de la religion et de l'esthétique;
- b) la religion de référence dans cette recherche reste le christianisme occidental; le rapport à d'autres formes religieuses entraînerait de nouvelles études impossibles à intégrer à l'intérieur des limites de cet exposé.

Après avoir déchiffré l'expression religieuse comme univers symbolique inscrit dans le monde des hommes, nous nous intéresserons à l'activité symbolique en son référentiel religieux

en vue de nous interroger sur le rapport à la Transcendance impliquant la critique de la figuration de l'Absolu.

Religion et univers symbolique. Interprétation phénoménologique. L'être-au-monde du monde religieux

L'interprétation phénoménologique de l'expression religieuse se réfère à la réalité du lien (simultanément vertical et horizontal) qui unit la vie humaine et la vie divine, ce qui définit le christianisme comme religion¹.

Cette interprétation inspirée de la philosophie phénoménologique envisage le monde religieux chrétien dans sa phénoménalité, à savoir dans son « apparaître » sur l'horizon du monde (*cf.* les recherches de R. Otto, M. Scheler, Van der Leeuw, H. Duméry, P. Ricœur, S. Breton...). Ainsi le monde religieux, en sa forme chrétienne, s'offre comme un univers symbolique où s'articulent la profondeur de la vie humaine et l'ouverture de celle-ci au Mystère de l'Absolu.

Dans cet univers symbolique : des lignes de force

En référence à l'expression humaine dont le point d'ancrage fonda-mental reste le corps subjectif auto-affecté du *dire*, de l'*agir* et du *pâtir*, les lignes de force de l'univers symbolique religieux se décrivent de la manière suivante:

a) **le dynamisme de la représentation** où sont figurés des cercles de langage : kérigmatique, catéchétique, liturgique, théologique... visent le lien essentiel, dans l'ordre du sens, de toutes choses avec Dieu²;

b) **le dynamisme de la normativité** où sont exprimées les principes de l'agir en raison de l'énonciation de l'Acte de Foi, ce qui définit tout autant une orthopraxie chrétienne qu'une

problématique du témoignage;

c) *le dynamisme de la ritualité* où sont inscrits les actes rituels de la liturgie célébrée par la communauté croyante (réalité du pâtre Dieu dans la subjectivité et l'intersubjectivité).

Ces lignes de force sont constitutives de la structure et du mouvement du monde religieux chrétien comme univers symbolique se projetant dans le monde des hommes sous la forme d'une totalité instituée d'existence, de sens et d'action.

Dans cet univers symbolique : un espace d'existence orienté

Sachant que toute forme religieuse affirmant une Transcendance unit, dans le lien religieux, la vie et le sens, il est possible de penser le christianisme comme la projection d'un monde où la vie s'affecte d'un sens transcendantal. Mais sans doute devons-nous ne point méconnaître que pour l'homme la vie se donne immédiatement dans le corps de chair. De ce point de vue, il est ici une centralité existentielle du corps. Certes, il s'agit du corps vécu, donc du corps subjectif comme ressource fondamentale « d'une symbolique générale du monde³ ». Le corps subjectif, en raison des expressions multiples de la vie dont il s'affecte (le sentir, le voir, l'entendre, le nourrir, le souffrir, le vêtir, le mourir, le mouvoir...) et de la conscience qu'il éprouve dans l'énonciation du langage, se pose véritablement en tant qu'« archi-symbole » de l'ordre symbolique religieux; il est corps « matriciel » de construction par la médiation de son propre dynamisme dont nous retenons ici seulement la puissance de mouvement en ses différentes possibilités directionnelles : horizontale, verticale et latérale.

À l'horizontale, l'*avant* devient ce qui est à traverser, impliquant alors une certaine légèreté du milieu à pénétrer;

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

un travail considérable sur l'ordre symbolique comme expression de la puissance de présentation (puissance anaphorique) d'un autre ordre de réalité que la seule réalité mondaine.

5. F. BOESPFLUG, *Dieu dans l'art*, Paris, Le Cerf, 1984.

6. S. BRETON, *Du Principe*, Paris, B.S.R., 1971.

7. S. BRETON, *La pensée du Rien*, Kampen, Kok Pharos, 1992.

8. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Le Seuil, 1998; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Le Seuil, 2000.

VIII

Éléments de contribution à une réflexion sur la voie négative de Platon à Maître Eckhart*

La question de la voie négative dans la culture occidentale demeure d'une extrême complexité. Aussi évoquerons-nous seulement quelques figures philosophiques et théologiques représentatives de cette problématique. Nous ne reprendrons ni les apports de la pensée juive ni les perspectives de la Tradition musulmane. Nous rappellerons quelques données de la philosophie grecque et certaines élaborations théologiques du christianisme. Par ailleurs, nous emploierons l'expression : « voie négative », au sens de dynamisme de négativité, de préférence à la formule : « méthode aphairétique » qui suggère un processus d'abstraction et à la dénomination : « aphophatisme » insistant sur le fait de la négation eu égard à l'Absolu.

Quelques sources philosophiques et chrétiennes de la voie négative

Les sources philosophiques

Platon reste sans doute le premier philosophe de l'Antiquité grecque qui ait donné une résonance philosophique au processus intellectuel de la négativité : dans le *Parménide* (141e-142e) il s'agit de la négation appliquée au statut métaphysique de l'Un, dans le *Phèdre* (250b) est mentionnée l'absence d'image de la justice/sagesse en ce monde, dans le

Cratyle (400 d) se trouve indiqué le fait que l'homme ne sait rien des dieux, dans la *République* (VI, 509b) l'Un-Bien est situé au-delà de l'essence¹. Platon refuse d'appliquer à l'Absolu la connaissance que l'homme obtient à partir de sa présence au monde.

Aussi pouvons-nous considérer qu'il est ici un retrait de l'Absolu eu égard au tout du monde. Aristote semble atténuer cette position philosophique par le développement de la problématique du premier Moteur immobile, encore qu'il ait conscience de la limitation des catégories de pensée dans la visée de la Divinité, ce dont témoignent tant l'idée de l'Absolu comme Vie intellectuelle que la théologie astrale. Platon maintient la perspective de l'aporie quant à la nature du Principe, sans devoir s'affranchir de penser son exigence.

Dans le sillage philosophique de Platon, Plotin, fondateur du néoplatonisme, s'est efforcé de thématiser la transcendance de l'Un comme Absolu ou Origine radicale selon une perspective de négativité dont s'affecte le langage du Principe : « en réalité, aucun nom ne lui convient, pourtant il faut le nommer; il convient de l'appeler l'Un » (VI, 9,5); « le Principe n'est rien de ce dont il est principe. Rien ne peut être affirmé de lui ni l'être ni la substance ni la vie, mais c'est qu'il est supérieur à tout cela » (III,8,10); « nous disons ce qu'il n'est pas, nous ne disons pas ce qu'il est (V,3, 14) »². Dans *Les Ennéades*, l'Un se trouve envisagé selon deux points de vue:

- a) d'une manière positive, l'Un est visé comme principe d'unité en toutes choses procédant de lui,
- b) d'une manière négative, l'Un s'offre comme Absolu affranchi de tout ce qui se constitue à partir de lui.

Plotin affirme la supériorité de la voie négative sur toute voie d'appréhension de l'Un; elle respecte, mieux que les autres,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

IX

Entre le Divin et l'humain : penser la médiation*

Sans doute devons-nous, en introduction, présenter quelques exigences épistémologiques nécessaires à la définition et à l'élaboration de l'espace de pensée ouvert par l'invitation de cet inti tulé.

Nous sommes en *philosophie de la religion*, donc à distance des sciences humaines et sociales de la religion et des sciences religieuses et théologiques¹. L'objectif épistémologique de la philosophie de la religion est de penser la religion à partir de la raison philosophique, avec sa méthodologie propre, en écart avec toute philosophie religieuse soucieuse de légitimer les titres d'un acte de Foi dans une Tradition religieuse.

Nous sommes engagés dans une *recherche de compréhension* de ce qui, au regard de la philosophie de la religion, constitue la centralité de l'expression religieuse, à savoir le rapport entre la Nature divine et la vie humaine, un rapport toujours « mis en scène » au sein du monde historique selon des Traditions religieuses différentes. Cette recherche demeure de type hypothétique sous le mode d'une proposition herméneutique d'intelligibilité de la médiation entre le Divin et l'humain.

Nous sommes mis en devoir de formuler cette recherche de compréhension dans le *langage transcendantal de la philosophie* appliquée au phénomène religieux et développé à distance de la positivité des Traditions religieuses, mais en exigence de visée de la réalité religieuse, sachant que celle-ci reste, à nos yeux, référée de manière privilégiée aux

monothéismes institués présents en Occident et notamment au christianisme.

Nous nous proposons de développer une *problématique* en trois moments:

- a) une interrogation sur la question de la genèse de l'idée de médiation religieuse,
- b) une analyse de la nature structurée de la médiation religieuse,
- c) une réflexion sur la fonction de la médiation religieuse, sachant que ces moments sont à envisager du point de vue de la raison philosophique pensant l'expression religieuse.

La question de la genèse de l'idée de médiation religieuse

L'idée de médiation (*cf.* le verbe latin *mediare*: s'interposer, être au milieu, se tenir entre...), considérée d'un point de vue philosophique, se réfère à une critique de l'immédiat et à l'exposition d'un processus relationnel complexe. À la différence du *médiat* (*medium, medius...*) qui renvoie à la représentation d'un milieu, d'un intervalle, d'un intermédiaire, second eu égard à des réalités distinctes, l'*immédiat* s'offre comme ce qui est premier dans le fait même de sa propre présence. L'idée de médiation religieuse s'enlève sur le fond destinal d'une immédiateté existentielle reprise dans la conscience de soi de ce vivant mortel auquel nous reconnaissons l'humanité. En régime religieux, l'immédiateté existentielle est celle de la vie humaine en laquelle s'éprouve l'homme vivant, s'affectant en sa vie même du « pathos » de la vie marquée tout autant par la jouissance que par la souffrance. Dans cette vie qu'il ressent en lui-même et en laquelle il ne s'apporte pas, l'homme fait l'expérience de la blessure de la *finitude* radicale,

alors même qu'en sa propre subjectivité il éprouve quelque chose de l'*infini* à travers le désir, le langage (et la pensée), la liberté... comme si au cœur même de la vie, le sujet humain était exposé à un *paradoxe métaphysique* toujours irrésolu, à savoir la confrontation de l'infinité subjective à l'extériorité objective de la contingence².

Sur l'horizon de ce paradoxe métaphysique qui ouvre son destin, l'homme se trouve en peine de produire une *signification exhaustive* de son existence. Sans doute pour s'interpréter comme sujet, se met-il en relation avec l'autre homme qui partage avec lui le même monde historique. Mais pour comprendre son destin marqué par la réalité tragique de l'existence (celle du mal et de la mort), rien de ce qui est au monde n'est décisif à ses yeux. Ici émerge la possibilité même de l'expression religieuse : l'homme en quête de la signification ultime de son destin se refuse à enfermer dans le monde la vérité de la vie humaine (comme s'il y avait pour lui dans le monde, hormis l'homme, toujours moins que l'homme). Ainsi l'interrogation de l'homme devenu une question pour lui-même dans la conscience de sa propre vie, ouvre la recherche de l'Absolu, celle de Dieu et du rapport à Celui-ci. Pensant la vie humaine donnée dans le monde, en contre possibilité du néant, l'homme en recherche d'interprétation de sa propre existence, fait paraître *la question de la Transcendance*, comme l'Instance à partir de laquelle il y a donation de la vie humaine manifestant en l'homme la donation de l'être lui-même dans la grâce d'un « espace permissif ».

Du point de vue du sujet humain éprouvant sa propre vie, l'*Autre absolu* à qui s'origine la grâce de cet « espace » primordial, demeure irréductible à l'ordre du monde et à la réalité de l'humanité, en raison même de sa position de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fait) pour que la philosophie s'intéresse d'elle-même au Christ. Cependant, le puissant développement du christianisme, à même de créer des phénomènes de culture et de s'approprier des éléments culturels extérieurs, intègre dans son dynamisme d'expansion une dialectique féconde entre raison et Foi. Celle-ci convoque en son élan des systèmes de pensée qu'elle confronte aux données de la Foi et fait émerger une relation complexe entre philosophie et théologie. Sans doute est-ce à cause de la puissance du christianisme dans le monde et de l'importance du Christ dans l'existence des hommes, que la pensée philosophique a progressivement reconnu dans la figure du Christ un lieu de questionnement. Cette interrogation a des formes différentes dont il reste possible de faire l'histoire¹. Dans cette brève étude, nous nous limiterons à l'exposé de quelques éléments décisifs d'une problématique synthétique.

Questions d'épistémologie : pour une christologie philosophique

Il importe ici d'insister sur la perspective épistémologique de la question du Christ en philosophie. L'idée d'une christologie philosophique n'a de légitimité épistémologique que dans la mesure où l'exercice intellectuel attendu demeure strictement philosophique, en conséquence s'élabore et se maintient à distance d'une philosophie religieuse qui prête son langage à la conscience de l'expérience croyante et d'une « sécularisation » conceptuelle d'une christologie théologique fondée sur une tradition religieuse. Depuis fort longtemps, il existe, en Occident, une philosophie de la religion qui a la même noblesse qu'une philosophie des sciences ou une philosophie de l'art². La philosophie de la religion (qui n'est pas un exercice

théologique sécularisé) a conquis son bien-fondé et son autonomie disciplinaires; dans l'espace épistémologique de la philosophie de la religion ont pris place des christologies philosophiques que connaît tout historien de la philosophie. Sans doute en deçà de la position même de la philosophie de la religion s'ouvre l'horizon des rapports complexes entre le christianisme et la philosophie dont reste profondément marquée la culture occidentale. De ce point de vue, nous avons affaire à un emboîtement des horizons épistémologiques qui complexifient la signification de la question.

À moins de se renier comme expérience de pensée philosophique, la christologie philosophique ne s'identifie ni à la reprise argumentée d'un rapport au Christ dans la tradition religieuse du christianisme ni à l'appropriation par la raison d'une donnée dogmatique. Pour l'authenticité de son propre développement, elle se doit d'intégrer ses conditions de possibilité:

- a) penser son écart constitutif avec toute position religieuse et tout exercice théologique,
- b) définir son langage conceptuel,
- c) élaborer ses problématiques.

En somme, elle n'a pas à servir d'autres finalités que les siennes. Il est vrai que dans l'histoire culturelle de l'Occident s'est nouée une longue dialectique entre le christianisme et la philosophie³. Cette confrontation a nécessairement un retentissement sur la saisie philosophique de la figure du Christ. À la christologie des philosophes appartient le devoir d'en garder la mémoire critique dans les configurations conceptuelles qu'elle construit.

Si le Christ en sa figure transcendantale, donne à penser à la philo-sophie à cause de son importance spécifique dans

l'humanité, encore faut-il que la pensée philosophique développe, à son propos, des interrogations qu'elle puisse revendiquer. En raison de sa capacité extraordinaire à transformer l'existence des hommes dans le monde, le Christ (à savoir la relation au Christ), au-delà de tout contexte spatio-temporel et dogmatique, fait appel pour la pensée philosophique sans que celle-ci, pour s'exposer, soit mise en demeure de devoir reprendre la dogmatique du christianisme, parce que le Christ, par son interpellation universelle, n'appartient à personne. En retour, la philosophie a la liberté de lui prêter, dans son langage, les formes conceptuelles qu'elle fait surgir de ses propres questions en fonction de sa compréhension de l'existence (de l'être-au-monde de l'homme). Se pose alors, pour ce type de pensée, le redoutable problème de la vérité des propositions de christologie philosophique projetées dans l'espace culturel. Référencer la thématique christologique à l'ensemble du système de pensée qui la soutient revient à déplacer, non sans nouvelles interrogations, la question de la vérité herméneutique de la partie incriminée à la totalité signifiante.

Certes, sachant qu'il ne s'agit point ici d'énoncés décrivant des états de fait, il serait toujours possible de déterminer des critères de vérité spécifiques aux discours du sens : la cohérence logique interne, la référence à l'existence humaine dans le monde, la résistance à la critique, le contrôle des concepts, la capacité herméneutique mise en scène... Mais il est nécessaire d'aller au-delà et de confronter les configurations christologiques entre elles à partir de la position du questionnement philosophique lui-même⁴. Probablement y aurait-il là une première discrimination des christologies philosophiques, devant l'impossibilité d'élaborer la christologie absolue qui surplomberait toutes les autres. En définitive,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

supprime en lui, fut-ce en les sublimant, les deux univers qu'il porte en lui, et où il se meut avec une telle aisance. Il est possible que le christianisme nous ait appris à penser dialectiquement, mais la tension et le paradoxe ne sont qu'en nous et ce serait un sophisme de le projeter hors de nous; toutes ces dramatisations que nous prêtons aux choses ne sont, je le crains, que des artifices de mauvais logiciens (...). Le philosophe ne peut se contenter des retentissements dans la pensée philosophique du mystère rédempteur. Il faut qu'il s'offre à la lumière de la Croix, dans son intransigeante rudesse pour en espérer ce surcroît qui éclaire d'un jour nouveau le cheminement de la pensée¹⁹. »

*

En conclusion de cette étude, nous voudrions seulement reprendre quelques éléments de réflexion:

1. la christologie philosophique a une légitimité intellectuelle, à condition d'intégrer sa propre épistémologie; elle s'applique à penser la figure transcendantale du Christ sans reprendre la dogmatique chrétienne, mais avec l'exigence de vérité qu'implique ce type d'élaboration, en appui sur les ressources de la raison critique et de l'expérience humaine;

2. la lecture de l'histoire de la philosophie occidentale à propos de la question du Christ permet de relever quatre paradigmes fondamentaux de conceptualisation de la figure christique; il importe de savoir inscrire ces paradigmes dans les champs philosophiques dont ils procèdent, pour saisir leur pertinence conceptuelle;

3. les enjeux de ces essais philosophiques de conceptualisation révèlent l'importance du rapport entre

christologie philosophique et anthropologie fondamentale. Ce rapport mériterait d'être développé ; sans doute son analyse permettrait-elle une mise en évidence de la spécificité de chaque élaboration de la figure christique à laquelle les philosophies n'ont cessé de s'affronter²⁰.

*

* Article publié dans *Théophilyon*, tome XIII, vol.1, mars 2008.

1. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Le Cerf, 1990; *Philosophies en quête du Christ* (dir. P. Gire), Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 1991.

2. Sur ce point nous recommandons au lecteur le travail considérable de J. GREISCH : *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*; tome 1 : *Héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2002; tome 2 : *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Cerf, 2002; tome 3 : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf, 2004.

3. « Lettre encyclique du Pape Jean-Paul II sur les rapports entre la Foi et la raison. *Fides et ratio* », *La Documentation catholique*, n°2191, 1er novembre 1998.

4. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, I. *Discours scientifique et parole de la Foi*, Paris, B.S.R., 1970; II. *Les langages de la Foi*, Paris, Cerf, 1984.

5. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, in : *Œuvres complètes*, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par R. Callois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1954.

6. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967.

7. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1978.

8. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1978.

9. À distance de Spinoza et de Kant, Fichte critique de saint Paul qui aurait détourné la vérité du Christ de sa voie mystique et commentateur de l'Évangile de saint Jean, insiste sur la nature métaphysique de la

Rédemption, à savoir la révélation par le Christ de l'inséparabilité par delà toute contingence historique, de l'homme et de Dieu. Le Christ pour qui seule compte l'union à Dieu dont il a conscience par lui-même est la « personne nécessaire » qui inaugure, dans l'Histoire, le destin ultime du christianisme que représente la Doctrine de la science, c'est-à-dire l'appropriation humaine de la vie divine. Cf. X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie, op. cit.*

10. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1954. Se reporter à la section intitulée : « Le Royaume du Fils ».

11. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941. Se reporter à la section intitulée : « La religion révélée ». La mort du Christ devient sa naissance spirituelle dans la communauté des fidèles. Schelling, aux yeux de qui l'Idée du Christ est en tout homme comme idéal moral, identifie la kénose à l'Incarnation dans la *Philosophie de la Révélation*. L'Incarnation dévoile la vraie divinité et la kénose dépouille celle-ci de toute fausse gloire divine. Moyen de la Révélation, l'Incarnation est inséparable de la Rédemption où paraît la visibilité du divin. Sur fond de dramaturgie divine : Création, Incarnation/Kénose, Rédemption, Schelling déploie la geste du Christ dans l'histoire de l'humanité (une geste qui intègre le lien du Christ avec les dieux païens), en s'efforçant de sauvegarder l'identité du Christ à travers ses états. Cf. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie, op. cit.*

12. S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Édition de La Colombe, 1950. E. Stein a développé une « science de la Croix », celle des saints et des vrais mystiques unis de manière indéfectible au Christ de la Passion. Se reporter à *La puissance de la Croix*, textes réunis et présentés par Waltraud Herbstrich, Paris, Nouvelle cité, 1982. Le Christ de la Passion a inspiré une « méditation » philosophique d'E. Mounier sur le Golgotha dans *Personnalisme et christianisme, Œuvres*, tome 1, Paris, Seuil, 1963.

13. PASCAL, *Œuvres complètes*, édition établie et annotée par Jacques Chevalier, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1954; *Pensées*, n°729.

14. M. BLONDEL, *L'action*, Paris, PUF, 1973, 5e partie : « L'achèvement de l'action », chapitre III, section 4.

15. M. HENRY, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1999; chapitre 5 : « Phénoménologie du Christ ».

16. S. KIERKEGAARD, *L'École du christianisme*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, Perrin, 1963.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

XII

Le Christ de Maître Eckhart*

Dans l'œuvre eckhartienne la question du Christ demeure centrale. Elle traverse les plans d'intelligibilité métaphysique, théologique et mystique qui constituent le texte du Maître rhénois. À ce sujet, J. Ancelet-Hustache, dans l'un de ses ouvrages intitulé : *Maître Eckhart et la mystique rhénane* écrit : « Ce que la grâce sanctifiante opère dans ce "quelque chose", cette "étincelle" de l'âme, c'est la naissance du Verbe. Le *Logos*, Fils unique de Dieu, a pris un corps de chair, est devenu le Christ, pour que les hommes, justifiés par la grâce, retournent à Dieu en lui et par lui. Cette doctrine de la naissance du Verbe dans l'âme qui s'est renoncée est au cœur même de la mystique d'Eckhart, le foyer qui l'éclaire toute. On ne saurait trop y insister. Sans doute, on trouve dans ses écrits et ses sermons des réminiscences des mystiques antérieurs, Plotin, Proclus, Denys. Elles ne sont qu'accessoires. Sa doctrine est essentiellement celle de l'identification au Christ médiateur, chef du corps dont les chrétiens sont les membres, que la théologie moderne a nommée doctrine du corps mystique. Au-delà des intermédiaires néoplatoniciens, Eckhart l'a puisée dans les textes johanniques et pauliniens¹. »

L'être, le statut et le dynamisme du Christ chez Maître Eckhart pourraient se résumer dans une formule audacieuse retenue par les juges d'Avignon : « Le Père engendre sans cesse son Fils et je dis plus encore : il m'engendre en tant que son Fils et le même Fils²... ». Pour saisir la profondeur inouïe de ces phrases évoquant la continuité de la seule Vie absolue de Dieu, nous avons à retrouver le mouvement de pensée qui soutient la

christologie eckhartienne.

Le Verbe dans le Principe

Dans ses commentaires latins de la *Genèse*, de l'*Exode*, de la *Sagesse* et de l'*Évangile de Jean*, Maître Eckhart expose sa métaphysique du Verbe³. L'une des perspectives de cette métaphysique consiste dans la reprise spéculative de la génération éternelle du Verbe en Dieu. Sur ce point, le *Prologue* de saint Jean représente le texte d'inspiration par excellence (*dans le Principe était le Verbe*⁴). Au paradigme classique de la génération naturelle en usage au sein de la Tradition chrétienne pour penser la filiation dans la Trinité divine, Maître Eckhart préfère, sous l'influence de l'école dominicaine, le modèle de la génération intellectuelle. Si Dieu est l'Être absolu réfléchissant sur lui-même son propre dynamisme (la révélation exodique *ego sum qui sum* interprétée en référence à la monade néoplatonicienne⁵) et s'intellectualisant dans ce retour sur soi qui l'oppose à toute dissémination. Il s'offre immédiatement, au sommet de sa transcendance, comme Esprit en acte. En celui-ci naît éternellement le Verbe. Ici l'analogie de l'activité de penser reste éclairante. Elle permet de distinguer et d'unir dans l'événement de la pensée:

- a) la puissance de l'intelligence,
- b) l'opération de l'intelligence en son intentionnalité,
- c) la détermination de l'opération intellectuelle (le corrélat d'intentionnalité).

Projetée en Dieu, elle fait entrevoir le procès d'engendrement du Verbe dans l'Intellect divin. La génération intellectuelle du Verbe reste pensée principalement sous l'inspiration des thèses métaphysiques d'Aristote sur

l'Intelligence divine⁶. Ainsi Dieu, en tant qu'il est le Principe absolu sans principe, dans son auto-réflexivité, fait advenir en lui-même sa propre intelligibilité essentielle, comme Image absolue. Celle-ci est le Verbe-Logos (inséparable du Père dans la spiration de l'Esprit-Saint) en son éternel engendrement ainsi que le suggère le sermon *Intravit Jesus in templum*: « Qu'est-il donc? Il est le Verbe du Père. Dans ce même Verbe, le Père s'exprime lui-même et toute la nature divine, et tout ce que Dieu est et tel qu'il le connaît, et il le connaît tel qu'il est. Et comme il est parfait dans sa connaissance et dans sa puissance, il est parfait aussi dans sa parole. En exprimant le Verbe, il s'exprime lui-même et toutes choses dans une autre Personne; il lui donne la même nature qu'il a lui-même, et il exprime dans le même Verbe tous les esprits doués d'intellect, semblables à ce même Verbe selon l'image, dans la mesure où celle-ci demeure à l'intérieur, non pas cependant semblable de toute manière à ce même Verbe, selon qu'elle se répand au dehors, chaque image ayant son être propre, mais les images ont reçu la possibilité d'obtenir par la grâce une similitude avec ce même Verbe. Et ce même Verbe, tel qu'il est en lui-même, le Père l'a totalement exprimé : le Verbe, et tout ce qui est dans le Verbe⁷. »

Dans la même perspective, le *Commentaire de l'Évangile de Jean* présente le dynamisme de la causalité essentielle de l'Intellect divin générant en lui-même son propre effet intérieur, à savoir le Verbe comme l'objectivation de son essence : « C'est pourquoi l'effet intérieur propre à l'intellect n'est pas seulement verbe, mais verbe et raison, le *logos* signifiant l'un et l'autre ainsi qu'on l'a dit... ou bien : elle est auprès de lui parce qu'il connaît toujours en acte et qu'en connaissant il engendre la raison. Et la raison même qu'engendre son propre connaître c'est Dieu lui-même⁸. ». En Dieu Principe absolu, le Verbe est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de Dieu tout procède en vérité.

Ceci nous fait comprendre clairement en quoi consiste notre salut, autrement dit la Béatitude ou la Liberté : dans l'amour constant et éternel envers Dieu, autrement dit dans l'amour de Dieu envers les hommes¹.

Mais l'homme, en raison de sa nature et de ses conditions d'existence, ne s'établit pas immédiatement dans l'ordre du savoir objectif par lequel il se donne la conscience authentique de, son être et de son univers. C'est pourquoi il lui est nécessaire de s'engager dans une réforme de l'esprit, expression d'une véritable conversion spirituelle, inspirée du néoplatonisme grec repris par les néoplatoniciens chrétiens du Moyen Âge et de la Renaissance².

Le *Court traité*³ et le *Traité de la réforme de l'entendement*⁴ expriment cette recherche intellectuelle de la vérité comme dynamisme de purification sous la forme d'une exposition des trois genres de connaissances:

a) **Le premier genre**, radicalement séparé des deux autres, constitue le régime mental de la connaissance en absence d'idées adéquates.

Nous appelons la première connaissance, opinion, parce qu'elle est sujette à l'erreur et parce qu'elle n'a jamais lieu à l'égard de quelque chose dont nous sommes certains, mais à l'égard de ce qu'on dit conjecturé ou supposé⁵.

Ce premier mode de connaissance définit la pensée par expérience et par « oui-dire » (*ex auditu*), autrement dit celle qui se trouve référée à l'extériorité, cette pensée que le marchand révèle avec ses recettes de calcul mémorisées sans réflexion;

pensée où se développe la puissance de l'imagination chez un sujet lié au monde par le jeu de ses affects.

b) **Le deuxième genre**, délié du précédent, représente l'expression générale de la raison comprise comme fonction d'abstraction et de systématisation:

Nous appelons la seconde connaissance, croyance, parce que les choses que nous saisissons par la seule raison ne sont pas vues par nous, mais nous sont seulement connues par la conviction, dans l'entendement, qu'il en doit être ainsi et non autrement⁶.

Cette forme de connaissance que schématise le marchand devenu mathématicien appliqué et qu'exemplifie Salomon dans la Bible, exprime le régime scientifique de la raison en activité, retrouvant et liant les idées générales évidentes ou les notions communes dans le savoir objectif des idées adéquates.

c) **Le troisième genre**, préparé dans le précédent, manifeste le régime mental de l'intuition intellectuelle par laquelle sont connues les essences dans leurs rapports nécessaires sur l'horizon du fondement divin:

Mais nous appelons connaissance claire celle qui s'acquiert, non par une conviction née de raisonnements, mais par le sentiment et la jouissance de la chose elle-même; elle l'emporte de beaucoup sur les autres⁷.

Ce troisième mode de connaissance que le marchand mathématicien pourrait espérer approcher dans une même vision intellectuelle des calculs et de leurs raisons et que le Christ réalise en son esprit, appartient au plan de la communion intellectuelle entre l'intellect humain et l'esprit de Dieu. Tel est l'ordre de la science intuitive du point de vue de laquelle il nous

est donné de connaître toutes choses sous l'aspect de l'éternité (*sub specie æternitatis* et non pas seulement comme pour la forme de connaissance précédente : *sub specie quadam æternitatis*).

C'est au sein des deux derniers régimes de connaissance que se forme l'idée adéquate procédant du dynamisme de l'intellect (elle est *actio intellectus*), comme idée claire et distincte. Sur ce plan, l'esprit affirme sa propre *causa sui*, à savoir son pouvoir de constitution, sa puissance de vérité consciente de soi en laquelle il trouve sa véritable joie (*acquiescentia in seipso*). L'idée adéquate exprime l'action de l'esprit et, par là-même, simultanément, la connaturalité de celui-ci avec le vrai et la primauté de ce mode de penser sur tout autre mode de connaissance, tel que celui du désir ou de l'amour, relevant du régime de l'affect (l'affect signifiant le fait de pâtir et d'être sous la dépendance d'un objet). En tant qu'elle demeure acte de l'esprit, l'idée adéquate qui fait reconnaître sa vérité objectivement par tous et en ses applications, manifeste la puissance de l'esprit se posant à la fois comme intellect et volonté. Dans cette perspective, nous pourrions parler d'un intellectualisme spinoziste doublement caractérisé par la priorité du mode de penser selon l'idée adéquate et par l'auto-affirmation de la nature intellectuelle de l'esprit dans l'idée adéquate elle-même⁸.

Mais la puissance intellectuelle de l'esprit ne se comprend, en sa nature et en son déploiement, que parce que l'esprit est lui-même une partie de l'entendement infini de Dieu⁹. En ce sens, penser dans le régime de l'idée adéquate revient à penser du point de vue de l'universel et du nécessaire, autrement dit du point de vue de l'Absolu. Ainsi la théorie de l'idée adéquate définit l'état du savoir authentique que développe le philosophe

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Spinoza, contemporain de Richard Simon³¹, instaure avec celui-ci une lecture scientifique de l'Écriture qui rompt radicalement avec l'interprétation classique des quatre sens et exclut les genres traditionnels du commentaire:

- a) le commentaire spirituel par lequel le texte trouve un retentissement immédiatement subjectif et religieux;
- b) le commentaire théologique qui, utilisant la Tradition, s'efforce de justifier l'existence et l'exercice de l'autorité dogmatique de l'Institution et s'oppose, de ce fait, à la simplicité de la Religion et à la liberté de pensée;
- c) le commentaire philosophique qui se change en rationalisme exégétique et subordonne l'Écriture à l'autorité d'une philosophie³².

En s'affranchissant de ces formes de commentaire répandues dans le christianisme catholique et protestant, et, pour certaines d'entre elles, dans le judaïsme, Spinoza soumet l'Écriture à l'appréhension de l'entendement scientifique, seul opérateur de vérité, apte, par une méthode exégétique construite par lui, à saisir les mille tours du texte révélé. Cette méthode se fonde sur les principes d'étude suivants:

- a) libérer tout texte de la succession indéfinie de ses commentaires;
- b) revenir au texte pris comme une chose intelligible en renonçant à toute explication mythologique;
- c) interroger le texte dans sa propre langue à partir de l'espace scripturaire où il s'inscrit;
- d) déterminer pour tout texte l'enchaînement de ses processus d'expression.

C'est ainsi que doit procéder la raison en lisant l'Écriture qu'elle entend dégager du pouvoir dogmatique de l'Institution ecclésiastique et de la pesanteur séculaire de la Tradition – ayant

assu jetti le texte biblique, en son intelligibilité même, à leur propre volonté de puissance.

Il n'y a de compréhension authentique de l'Écriture que celle de la raison scientifique ou de la connaissance du deuxième genre. Car si Dieu se révèle dans le Texte biblique, il ne le fait pas en contradiction avec l'entendement humain qui demeure une partie de son propre entendement, sans quoi il se renie lui-même. Aussi s'exprime-t-il selon l'universel et le nécessaire que la raison reconnaît. Mais dans l'Écriture, Dieu s'adresse à un peuple ignorant, qui pense et vit au sein du régime mental de l'extériorité. C'est pourquoi, il use des médiations propres à cet ordre de connaissance et d'existence, ce qui se traduit dans le texte biblique par les détours de la prophétie, de la loi et du miracle.

Opposée dans son ordre à celui de la raison, constant et commun, la prophétie, opérant en son mode de connaissance par la médiation du corps nécessairement individualisé, exige, pour être reconnue, des confirmations externes. Mais quel que soit le prophète, défini par les *variables* du tempérament, de l'imagination, de la condition sociale ou du discours, la prophétie n'instruit pas son auteur, parce qu'elle est seulement un langage de la conduite, nullement un savoir de la nature divine et de l'univers. Ressortissant à l'ordre de l'éthique, la prophétie traduit, par son autorité, la nécessité pour le peuple d'un devoir-être sur l'horizon d'un pouvoir-être référé, en sa signification, au vouloir-dire de la loi³³.

L'Écriture expose le Décalogue comme la loi divine sous la forme du commandement exprimé dans la positivité de l'histoire d'Israël. Mais la loi divine se définit d'abord par la loi naturelle dans la mesure où Dieu demeure Cause absolue et immanente de tout, à moins d'admettre en Dieu lui-même la possibilité de la

division, voire de la contradiction. Or la loi naturelle, universelle, nécessaire, invariante, n'exige ni histoire particulière d'un peuple ni révélation pour être reconnue par l'entendement humain, qui la retrouve en pensant toutes choses du point de vue de l'éternité. Trauisant, dans la nécessité de la nature, l'inséparabilité de l'intellect et de la volonté en Dieu, la loi naturelle est divine en elle-même. Ainsi le Décalogue où Dieu est présenté comme législateur n'a de sens que pour les seuls Hébreux dont la façon de comprendre est celle du vulgaire, à savoir le premier mode de connaissance dominé par la puissance des affects et le pouvoir de l'imagination. Exprimé pour Israël, le Décalogue enseigne l'obéissance à Dieu et la charité pour autrui. Il est règle de vie pour le peuple, comme le sont, dans leur subordination au Décalogue, les cérémonies elles-mêmes qui maintiennent la communauté dans son unité et sa piété³⁴.

Quant aux récits de miracles, ils cherchent, avant toutes choses, à produire dans la conscience du peuple l'obéissance, la crainte et la reconnaissance envers Dieu. Mais ils exigent une interprétation rationnelle où doivent compter le rédacteur, le destinataire, l'imagination, l'ignorance de chacun, etc. Car le miracle n'a de signification que pour l'homme soumis à une mentalité anthropocentrique, à l'illusion des causes finales et au sentiment de la Providence divine. Perçu comme une œuvre insolite, faisant violence à l'évidence *scientifique* du déterminisme dans l'univers, le miracle fait l'émerveillement de l'ignorant ne sachant rien de la nécessité naturelle. Ainsi, il n'existe que pour une forme de conscience (*ex signis*) séparée du savoir authentique de l'univers où la causalité ne souffre pas de rupture en son déploiement infini³⁵. La prophétie, la loi, les cérémonies et le miracle, par leur maintien dans la religion

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*unit le Verbe à l'Esprit qui procède de lui comme du Père*⁵².

Avec l'idée du Christ métaphysique, exprimant l'essence de Dieu dans l'entendement infini, nous quittons la perspective exégétique de Spinoza pour nous établir sur le plan de la pensée philosophique de l'*Éthique*. À ce niveau, le Christ, affranchi de l'histoire et de la Foi des fidèles, s'identifie au mode infini immédiat de l'entendement en acte de Dieu, à partir duquel procèdent les esprits et les idées vraies – en tant qu'il exprime l'Idée de Dieu que son esprit objective et dont dépend la liberté humaine.

*Mais que, dans la croyance que les bêtes étaient semblables à lui, il se mit aussitôt à imiter leurs sentiments et à perdre sa liberté, que recouvrèrent dans la suite les Patriarches conduits par l'Esprit du Christ, c'est-à-dire par l'Idée de Dieu; car de cette seule idée il dépend que l'homme soit libre et que le bien qu'il désire pour lui-même, il le désire aussi pour les autres hommes, comme nous l'avons montré plus haut*⁵³.

Il est vrai que Spinoza reste extrêmement discret sur ce point et qu'il ne développe aucune théorie du *Logos* de Dieu. Toutefois, même dans le cas où tout cela serait hypothétique, il y a cette affirmation de l'Esprit du Christ en tant qu'Idée de Dieu, donc comme mode infini immédiat de l'entendement divin en acte en dehors duquel rien de ce qui existe n'est conçu adéquatement.

Si le mouvement naturel de la pensée humaine consiste dans l'appréhension de toutes choses dans l'Idée de Dieu ou l'essence divine dont proviennent l'existant et l'intelligible, alors penser toutes choses et se penser soi-même en cette Idée revient à demeurer dans l'Esprit du Christ. Posséder cet Esprit,

c'est saisir la vérité, parce que c'est connaître du point de vue de Dieu. Mais cela n'est possible que par la connaissance du troisième genre où s'accomplit la communion spirituelle de Dieu et de l'homme selon une perfection qui transcende les autres formes de connaissance. Par la science intuitive, au-delà du savoir scientifique lui-même qui enchaîne les raisons par la liaison des causes et des effets, l'esprit humain reconnaît toutes choses en Dieu et se reconnaît lui-même comme partie de l'Entendement divin. De la prise de conscience de son inscription en Dieu, l'esprit humain tire sa joie véritable et éternelle dépassant par là-même, de manière radicale, les sentiments heureux liés aux passions pendant la durée du corps. En ce sens, il surmonte, dans l'action de la science intuitive, toute forme de contingence, y compris celle qui représente la mort.

Ainsi, l'âme humaine comme esprit ayant une *connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu*⁵⁴, par la science intuitive, exercée, exprime l'amour intellectuel de Dieu (*amor intellectualis*) sur fond de contentement suprême ou de vraie béatitude, pure énergie de l'âme en son essence intellectuelle.

*L'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu est l'amour même de Dieu, dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut être expliqué par l'essence de l'esprit humain considérée sous l'espèce de l'éternité, c'est-à-dire que l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même*⁵⁵.

En connaissant Dieu qui s'aime en nous, nous ne pouvons que l'aimer comme l'Infini qui nous fonde. C'est dans la reconnaissance que nous sommes expression déterminée de la

puissance infinie d'exister de la Substance divine, que nous faisons l'expérience de la béatitude ou du salut au sens fort (*salus*). Nous comprenons alors que nous sommes pensés de toute éternité dans la pensée de Dieu et inscrits, de ce fait, dans l'ordre éternel de l'univers. Telle est l'authentique connaissance de l'Idée de Dieu et, en définitive, de l'esprit du Christ, sans laquelle le véritable salut ne se réalise point pour le philosophe ou le sage. En réalité, le salut philosophique constitue le salut au sens fort par la participation intellectuelle de l'âme à l'esprit du Christ ou à la Sagesse de Dieu. Sans doute, cette science est-elle le propre des savants. Mais, conjointement à cette voie royale de la béatitude, existe la voie de la Foi spirituelle que le Christ historique enseigne en ordonnant l'obéissance à Dieu et la pratique de la charité et de la justice envers les hommes.

Cette seconde voie, moins noble que la première, établit le croyant dans une certaine communion avec Dieu, donne sens à son existence et le soutient dans l'instauration et le développement de la justice et de la paix. C'est là ce que permet l'Évangile universel du Christ de l'histoire. Quant à l'Église, catholique surtout, qui prétend étendre en ce monde l'Évangile du Christ, Spinoza, sans toutefois demander sa suppression à cause de sa fonction sociale, exprime à son égard les plus expresses réserves du fait même qu'elle lui apparaît, en liant pédagogie, institution et politique comme un mouvement de régression vers l'extériorité, l'extrinsécisme et la domination. Quoi qu'il en soit, sur un horizon de pluralité herméneutique eu égard à l'Évangile du Christ, représenté par les divers enseignements apostoliques, l'Église catholique représente une possibilité parmi d'autres d'interprétation du christianisme lui-même.

En somme, le Christ, qu'il soit compris par le philosophe comme Idée de Dieu ou qu'il soit saisi par l'ignorant comme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

En méconnaissant le fait religieux, la philosophie renierait sa propre exigence fondamentale d'intelligibilité.

Il est vrai qu'en ce domaine, la réflexion de Bergson a été préparée par les analyses de Berkeley, de Maine de Biran retrouvé par Blondel, de Plotin, de Rousseau et de Spinoza, et par les interprétations de Durkheim, de James et de Lévy-Brulh³. Quoi qu'il en soit des influences philosophiques, sociologiques et psychologiques qui ont pesé sur sa doctrine, Bergson a tenté de s'affranchir de toute extériorité dans son analyse du fait religieux, par une fidélité rigoureuse à sa propre méthode de penser.

Aussi pour comprendre la pensée bergsonienne de la religion ne faut-il point méconnaître la philosophie de Bergson lui-même. Sachant également que le phénomène religieux, dans son expression chrétienne, n'intéresse le philosophe que dans la mesure où il reste pensable sur l'horizon de la religion dont il se détache par son originalité, nous proposons ici les perspectives de pensée suivantes:

1. l'**avènement** de la métaphysique positive,
2. la **perception** philosophique de la religion,
3. la **reconnaissance** du christianisme et du « Christ des Évangiles ».

L'avènement de la métaphysique positive

De la science à la philosophie

Les historiens de la philosophie bergsonienne et les biographes de Bergson reconnaissent – sur le témoignage de celui-ci dans un entretien avec Jean La Harpe⁴ –, que la lecture de la thèse de Lachelier; *Du Fondement de l'induction*, a été pour le jeune Bergson, alors élève au lycée Condorcet, le

moment décisif de sa conversion à la philosophie. Dans ce texte spéculatif, Lachelier a fait la preuve du caractère scientifique de la pensée philosophique qui, par sa capacité de traitement des problèmes qu'elle se donne, n'a rien d'un pur enchantement littéraire. On sait encore que le jeune Bergson, passant de la lecture de Cournot à celle de Spencer, s'est ouvert très tôt aux sciences de la vie redevables, dans l'acquisition de leur propre scientificité, au travail de Claude Bernard.

Vivement intéressé par la biologie, sachant les mathématiques et les sciences de la matière, Bergson, normalien, lit les textes de Ravaisson et découvre le « réalisme spiritualiste ». Opposé au kantisme de Boutroux, il exprime son intérêt pour la recherche métaphysique sous l'influence de Lachelier et de Ravaisson. En réaction au positivisme étroit du XIX^e siècle dont Taine fut un authentique représentant, Bergson, ayant pour lui Péguy et Éd. Le Roy, s'efforce de fonder une métaphysique positive. Celle-ci a comme objet d'étude l'horizon de l'esprit, la science se réservant l'investigation du domaine de la matière indissociable de la vie⁵.

Refusant de procéder par pure combinaison d'idées, Bergson exige de la philosophie qu'elle parte de l'expérience en satisfaisant aux conditions de l'empirisme authentique tel que le précise le texte de l'*Introduction à la métaphysique*⁶. Aller des choses aux concepts et non point des concepts aux choses⁷, ainsi se définit le mouvement du nouveau mode de penser gouverné par l'intuition devenant « maîtred'œuvre » au sein même de l'exercice philosophique qui s'oblige à procéder « par accumulation graduelle de résultats acquis⁸ ». Pour réussir, la philosophie doit se faire action, c'est-à-dire provoquer la collaboration patiente et fructueuse des philosophes, par-delà les conflits stériles et les isolements spéculatifs⁹. En

philosophie, comme en science, il n'est pas d'autre source de connaissance que l'expérience¹⁰, c'est pourquoi le philosophe se doit d'interroger les témoignages et de fréquenter assidûment les œuvres des savants (quitte à se disposer à devenir étudiant). En se passant de l'expérience, la philosophie s'égaré dans la conception théorique détachée de la perception¹¹ et perd alors son pouvoir de vérité.

De la philosophie à l'intuition de la durée

Dans une lettre à Höffding, Bergson expose lui-même la clé d'intelligibilité de sa philosophie : « À mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée¹². »

C'est en réfléchissant sur les mathématiques, les sciences de la nature et de la vie, que Bergson découvre la réalité profonde de la durée en opposition au temps scientifique qui demeure, à ses yeux, une donnée abstraite, constante, repérable, en usage dans les équations¹³. Les mathématiques, par leurs systèmes de représentations idéalisées, nous donnent seulement le temps projeté sur l'espace géométrique de sa mesure.

La durée est le temps du monde, de la vie, le temps intérieur de l'esprit, celui que saisit la perception et qui se donne dans l'expérience : « Cette durée que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit¹⁴. » L'intelligence scientifique et conceptuelle l'ignore, parce qu'elle reste une intelligence de la spatialisation et de la représentation, mais aussi parce qu'elle demeure une intelligence de la commodité et de l'efficacité. S'affranchissant de cet idéal de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

XV

L'excès de la vie

sur sa représentation scientifique :

la perspective philosophique de Michel

Henry*

M. Henry (1922-2002) a inscrit sa réflexion philosophique dans le mouvement de pensée que représente la *Phénoménologie* issue de E. Husserl. Sur cet horizon d'intelligibilité, il s'est imposé dans l'espace francophone (et au-delà par les multiples traductions de ses ouvrages) comme le philosophe de la vie. Son analyse de la vie humaine (du corps, de la chair, de la subjectivité...) inspirée de la *Phénoménologie* réinterprétée (dépassant la *Phénoménologie* historique), inclut une critique radicale du réductionnisme dérivé du développement des technosciences dans le monde¹. Nous sommes affrontés à la question de la connaissance de la vie à partir des moyens scientifiques et techniques disponibles; mais, pour honorer la recherche de la vérité de la vie, nous devons aller au-delà de cette problématique et nous interroger sur l'essence même de la vie dans son auto-manifestation. Cette interrogation fait appel à l'intelligence philosophique ouverte aux dimensions symboliques de la culture, notamment ici à la tradition du christianisme.

De ce point de vue, les derniers écrits de M. Henry constituent une trilogie philosophique où la pensée phénoménologique du philosophe affronte le christianisme sur la question de la vérité de la vie. Mais ces textes tardifs ne sont nullement déliés des écrits antérieurs où se trouvent soumis à interrogation, la *Phénoménologie* dans sa propre évolution, le

développement scientifique, le marxisme et l'économie, la psychanalyse, l'art... à propos de la même thématique, à savoir celle de la vérité de la vie dont nous souhaiterions suggérer la perspective philosophique.

Crise et critique de la culture techno-scientifique contemporaine

Un contexte international inquiétant

La réflexion de M. Henry sur le développement techno-scientifique contemporain est concentrée dans un ouvrage dont nous savons le retentissement : *La barbarie*². Sur ce point, il n'est probablement pas inutile de rappeler quelques événements dramatiques ayant trait aux risques technologiques menaçant l'humanité elle-même (événements intervenus au cours des années précédant la publication de *La barbarie*):

- 19.11.1984, banlieue de Mexico : explosion d'une série de réservoirs à gaz;
- 2 et 3.12.1984, Bhopal (Inde) : explosion chimique avec nuage toxique;
- 25.04.1986, Tchernobyl (ex URSS) : catastrophe nucléaire;
- 1er.11.1986, Bâle (Suisse) : incendie des usines Sandoz.

En 1981, P. Lagadec avait attiré l'attention du public sur la problématique du risque technologique par une publication : *La civilisation du risque. Catastrophes technologiques et responsabilités sociales*, Paris, Le Seuil, 1981. En somme, les années 1980-1990 ont été marquées par une conscience très vive du risque technologique. La réflexion de M. Henry prend place dans ce contexte de tragédies et d'interrogations.

La référence à la « Krisis » de E. Husserl

E. Husserl, fondateur de la *Phénoménologie*, a composé une série de textes qui, dans les années 1935-1936, ont constitué le fonds de l'ouvrage que nous connaissons, en traduction française, sous le titre : *La crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*³. Dès les premières pages de cet ensemble d'écrits fondamentaux, E. Husserl s'interroge sur le sens de l'être humain dans un monde dominé par la rationalité scientifique et technique : « La vérité scientifique, objective, est exclusivement la constatation de ce que le monde, qu'il s'agisse du monde physique ou du monde spirituel, est en fait. Mais est-il possible que le monde et l'être humain en lui aient véritablement un sens, si les sciences ne laissent valoir comme vrai que ce qui est constatable dans une objectivité de ce type⁴? »

Après avoir analysé d'un point de vue philosophique la « révolution » épistémologique opérée par Galilée et la naissance de la physique moderne, E. Husserl soutient l'idée de l'*oubli du monde de la vie (Lebenswelt)* par le développement scientifique et technique, autant dire ce développement qui substitue au monde de l'enracinement naturel de l'homme, l'univers de l'idéalité mathématique. Il écrit : « Mais il est à présent capital de considérer la substitution – qui s'accomplit déjà chez Galilée – par laquelle le monde mathématique des idéalités, qui est une substraction, est pris pour le monde réel, celui qui nous est donné vraiment comme perceptible, le monde de l'expérience réelle ou possible : bref, notre monde de vie quotidienne. Cette substitution s'est transmise aussi chez les successeurs de Galilée, chez tous les physiciens des siècles suivants⁵. »

Ce mode de connaissance objectiviste s'est étendu à la nature, au sujet humain, à la société ; en définitive, il a

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

avec l'autre homme). Parole première et ultime, la *parole* du Christ rappelle aux hommes qu'ils sont nés dans la vie divine et que la vérité de leur vie tient dans le retour à cette naissance transcendante, lieu d'avènement de la vraie vie. Ainsi celle-ci est Amour : aimer l'autre homme parce qu'il est fils de Dieu dans le premier vivant, chacun étant appelé en lui-même à la vie divine; de ce fait, l'éthique chrétienne ne doit pas au monde son inspiration. Tel est l'impératif de l'Amour contre l'oubli de la vraie vie. Au cœur même de la souffrance se tient la présence de la joie, à savoir la joie de la vie divine en l'homme vivant.

*

Pour conclure cet exposé sur la question de la vie dans la pensée de M. Henry, nous retenons les propositions suivantes:

1. la vie reste impensée dans la culture technique et scientifique du monde contemporain dominé par un processus objectiviste s'imposant à la pensée et à l'action des hommes,
2. la vérité de la vie relève, dans sa recherche, moins d'une *Phénoménologie du monde* que d'une *Phénoménologie de la vie* pensant la vie dans son auto-affection au cœur du sujet vivant,
3. cette *Phénoménologie de la vie* est à même de faire apparaître la nature transcendante de la vie irréductible à sa présence mondaine ; mais la nature transcendante de la vie ne reçoit son sens décisif que du christianisme affirmant la filiation divine de l'homme dans le Christ, le premier des vivants.

À partir de cette perspective philosophique sur la vie humaine, il y a sans doute possibilité de quelques interrogations:

1. Comment pouvons-nous penser l'opposition entre la *Phénoménologie du monde* et la *Phénoménologie de la vie*?

Le monde de la *Phénoménologie de la vie* n'est pas celui de l'objectivisme référé à la *Phénoménologie du monde* (réductrice de la vie dans la clôture du monde), mais il est celui des vivants et de leur histoire.

L'opposition entre les deux *Phénoménologies* n'est pas à envisager comme si la *Phénoménologie du monde* n'avait pas de vie et comme si la *Phénoménologie de la vie* n'avait pas de monde. La première reste impuissante à penser la vie transcendantale, la seconde substitue à l'extériorité du monde l'histoire des vivants.

2. Comment penser la différence et l'articulation entre le *corps* et la *chair*?

Qu'est-ce qu'un corps qui ne serait pas inscrit dans la chair?

Qu'est-ce qu'une chair qui serait sans corps? M. Henry soutient l'idée selon laquelle la chair est le « sentir originaire » qui ne peut être « sentir » que dans le site du corps vivant; il n'y a pas de chair sans corps; le corps sans chair devient un corps objectif, un corps-organisme privé de sa subjectivité affective (de son sentir originaire).

3. Comment reconnaître à la vie son *immanence* sans cesser de la relier à la *Transcendance* de Dieu pensé comme l'Essence de la vie?

Nous touchons à la question du christianisme. Sans doute la réponse à cette question exige-t-elle la reconsidération de la figure du Christ qui, dans la donation de la vie transcendantale, révèle la Source divine de la vie humaine. Il y aurait lieu ici de développer, à propos du Christ, une *Phénoménologie de la filiation*: filiation divine du Christ

et filiation de l'homme dans le Christ.

4. Comment penser la vie transcendantale sans soutenir une forme *d'hyper-transcendantalisme*? (ce dernier posant la question d'un possible abandon du monde à son propre sort).

Il nous semble que ce qui importe dans le monde où nous sommes, c'est l'histoire des vivants; celle-ci ne peut s'ennoblir que par la connaissance (qui est aussi une reconnaissance) de la vie transcendantale (la vraie vie des vivants); cette connaissance implique le recours à l'éducation, à l'art, à la tradition religieuse, à la philosophie... elle s'impose pour surmonter les logiques de déshumanisation de la vie.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

- *Michel Henry, l'épreuve de la vie* (dir. A. David et J. Greisch), Paris, Le Cerf, 2001.
- *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry* (dir. Ph. Capelle), Paris, Le Cerf, 2004.
- DUFOUR-KOWALSKA S., *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1996.

*

* Article publié dans *Esprit et Vie*, n°138, novembre 2005.

1. Dans un entretien avec R. Vaschalde, M. Henry évoque son expérience personnelle comme force d'inspiration de sa pensée : « L'expérience de la Résistance et du maquis a eu une profonde influence sur ma conception de la vie », in : *Michel Henry, l'épreuve de la vie* (dir. A. David et J. Greisch), Paris, Le Cerf, 2001.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

deux façons sa dynamique présence : par l'élan qu'il ne cesse de susciter, et par la réduction qu'il opère sur le discours (...). Le Dieu des mystiques excède les appellations qui le qualifient aux diverses étapes d'une histoire. Mais s'il paraît subir le changement, c'est parce qu'il n'est lui-même, tel que le mystique le ressent, que la "voie excessive" dont les vicissitudes d'une existence, jetée hors d'elle-même, reflètent l'énergie¹⁹. »

S. Breton a cru percevoir dans le mode de vie excessif de J.-J. Surin une illustration de la « mystique de l'errance » qui porterait à l'extrême, dans le rapport de soi à l'Absolu, l'opération transitive (de l'aller-vers) de la procession, telle l'exigence de « l'excès » divin en toutes choses du monde, qui se donne comme une « force expansive » ou une « poussée » impossible à maîtriser. Dans la mystique eckhartienne, il a tenté de repérer, au-delà même de l'affirmation de la préexistence de toutes choses dans le Verbe divin, l'expression radicale du détachement qui révèle la surexistence de l'âme par « l'identité » de son « fond sans fond » avec le « Fond sans fond » de Dieu.

Mais il est vrai que ces deux voies (de l'être-vers et de l'être-dans ou plutôt de l'exode et de la manence) mentionnées précédemment, se trouvent dépassées au bénéfice d'une insistance « hénologique » sur le lien entre le Néant de Dieu (en son infinité) et le « germe de non-être » de l'âme (son *ex nihilo*), ce que fait éprouver le « nu-pâtir » de « l'opération zéro » dans la vie mystique elle-même. Cette opération « qui ne fait rien », en laquelle Dieu « verdoie », est la source de toute fécondité ; elle fait passer vers d'imprévisibles renouvellements.

Dans *Philosophie et Mystique*, S. Breton écrit : « On en vient à dire qu'il n'est de lieu que par la nécessité de transiter "par là". *Oportet transire*: il faut passer et dépasser. Tel est l'impératif catégorique, son impératif, que le spirituel lit

désormais sur toute détermination, serait-elle le nom de l'être ou celui de Dieu²⁰. »

À ce niveau de réalité, il est possible d'en appeler à l'affirmation néoplatonicienne de la précédence (l'immanence du Principe) « méontologique » de l'Absolu en l'être humain, ce que Maître Eckhart avait formulé d'une certaine manière par l'idée même de la conjonction du « Fond sans fond » de Dieu et du « fond sans fond » de l'âme. En cette conjonction se tient la puissance critique du Rien qui met à distance, telle une « fonction méta » illustrée existentiellement par le détachement, tout autant les expressions de la spiritualité et de la religion que les formes d'existence où l'homme projette ses rêves.

Mais en christianisme, cette puissance critique du Rien a son application théologique dans la Croix du Christ, « lieu divin » de dépassement des prétentions mondaines et de l'impératif de la charité envers les défigurés de la terre : « Le Kérygme reste la puissance primordiale. C'est lui qui enracine le chrétien dans la Croix où il demeure. Apparemment le "demeurer" ne fait rien : on l'assimilerait à l'élément zéro. Mais ce repos, où l'agir puise son élan, décide de ce qui sera, c'est-à-dire de la possibilité effective d'une création. Ce que nous avons désigné comme dimension politique de la Croix décrit, en effet, le passage de ce Rien à la réalisation d'un monde²¹. »

En somme, dans le christianisme la vie mystique s'offre comme la pratique de la fonction christique (le rapport Passion-Résurrection) en sa capacité « méontologique » et en son dynamisme de charité. Il y aurait là une spécificité chrétienne de l'expérience mystique qui, toutefois ne récuse pas certains éléments communs avec d'autres formes de vie mystique dans l'humanité.

« La mystique, dite chrétienne, souffre d'une diplopie qui

trahit la dualité de ses sources. D'une part, elle plonge dans un passé nonchrétien, occidental et oriental, qui lui fournit une part considérable de son lexique. D'autre part, elle ne peut ignorer sa référence christologique (...). L'originalité chrétienne de la mystique doit, qu'on le veuille ou non, unir, sans éclectisme de compromis, la ferveur plurielle de ses origines; le lieu par excellence où pourrait s'accomplir cette rencontre n'est autre que l'ombre de la Croix. Signe de contradiction, folie et sagesse, faiblesse et puissance, la Croix trace, dans l'infirmité d'un point d'interrogation, un possible chemin à notre difficulté d'être, de dire et de penser. Elle invite au beau danger de se perdre sur une "voie excessive" qui par-delà toute raison, fait appel, en nous, à l'inouï de l'homme et de Dieu²². »

Intéressé de longue date par certaines expressions mystiques du Bouddhisme (l'école de Kyoto), S. Breton a tenté de penser tout autant la différence intellectuelle et spirituelle entre l'Occident et l'Orient que les possibilités de rencontre et de dialogue entre ces deux mondes²³. Dans cette confrontation sans complaisance se vérifie l'originalité de la mystique chrétienne en la dualité de son origine:

a) **néoplatonicienne** pour l'essentiel quant aux sources païennes de son langage,

b) **christologique** quant à son expression « dogmatique » et existentielle.

« Du rien de l'Origine devrait surgir un univers pour que l'être, en toute son expansion ne soit pas seulement sa trace, mais la "louange de sa gloire" (...). Mais avant que le monde ne devienne ce rêve de candeur qui récompense le regard du septième jour, la Croix devra creuser notre sol pour en bouleverser les équilibres trop assurés. Alors, mais alors seulement, le monde sera pour le Fils de l'homme la fleur de sa

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(accentuation de la substance du médiateur au détriment de la fonction médiatrice, d'où l'insistance sur les deux natures en une seule personne à propos du Christ médiateur).

S. Breton se demande alors, au sujet du Christ, s'il est nécessaire de choisir entre ces deux hypothèses. Il semble qu'à ses yeux il soit tout autant impossible de penser la médiation sans médiateur que le rapport sans le support où il s'enracine. Il paraît justifié d'affirmer l'unité des opposés par l'être et le néant du médiateur : l'*être* envisagé du point de vue de la participation aux deux pôles opposés et le *néant* induit par l'impossible identification du médiateur à l'un et à l'autre des opposés. Aussi le Christ, dans sa Passion et sa Résurrection, réalise cette étrange condition:

- la Passion est néant de forme divine et de forme humaine,
- la Résurrection accomplit l'être du médiateur dans une forme humano-divine transfigurée.

Médiation et médiateur unique

Le christianisme affirme l'existence d'un seul médiateur, mais l'expression de l'unique signifie la nécessité de surmonter la multi-plicité (définition de l'essence de la médiation et affirmation d'une seule réalisation de cette essence).

Certes nous pourrions soutenir que, dans l'intervalle de médiation, pour penser la pluralité des médiateurs différents, il faut rapporter ceux-ci à un maximum auquel, dans la médiation, ils se subordonnent par le plus et le moins; autant dire qu'il faut penser un médiateur par excellence dont les autres participent inégalement. Mais en réalité, ce qui reste déterminant dans l'affirmation chrétienne de l'unicité du médiateur, ce sont les éléments suivants:

- a) la nécessité d'affirmer un médiateur qui unifie le monde

supérieur (surnaturel) et le monde inférieur (naturel), et la projection sur le Christ lui-même du *logos* grec dans sa fonction de *cohéreur* universel,

b) la fusion, dans le Christ, des niveaux

– le niveau de la singularité individuelle dans sa dignité d'être humain,

– le niveau de la singularité du peuple élu, à savoir Israël (le Christ est juif !),

– le niveau de la singularité du Dieu unique et transcendant.

Ainsi l'usage théologique du *logos* grec a inspiré une christologie *fonctionnelle*, alors que la fusion des niveaux de singularité a permis de développer une christologie *ontologique* (dans le sens d'un mouvement de personnalisation). L'unité du médiateur se révèle dans une logique de la nomination qui traduit la transfiguration de Jésus en Christ.

Médiation, unicité, universalité

S. Breton s'efforce de penser ce que nous pourrions appeler le « devenir-Christ » de Jésus, à savoir la possibilité d'universalisation de la fonction christique. Dans cette perspective, il envisage la question de la Résurrection interprétée comme un devenir de transmutation. Ainsi le tombeau vide de Jésus (qui ne retient pas le corps physique) constitue le premier moment d'une élévation à l'universel de la Révélation du Salut exprimée par la vie de Jésus; il est la possibilité originaire d'un monde nouveau qui, en réalité, s'offre comme la construction d'un autre corps : le corps *spirituel*, *pneumatique* ou *mystique* du Christ. Surgit du tombeau vide (en absence du corps physique), la figuration d'une *opération zéro*, d'un *ex-nihilo*, d'une *opération principielle* faisant appel pour une nouvelle création (en appui sur la première) corrélative à la

totalité du monde. En référence au corps de Jésus (dont la présence vivante a signifié la Révélation du Salut), il y a le corps du Christ (corps *mystique*) à actualiser dans le monde historique; telle est la mission de l'Église. Ce qui signifie que la fonction médiatrice reste liée à la condition *pneumatique* du corps.

Mais le corps du Christ à actualiser demeure inséparable de ce que S. Breton nomme la Bible future (à écrire dans le monde et l'histoire); l'Écriture biblique du Corps de Jésus (de sa vie, *Ancien et Nouveau Testaments*) fait appel, comme une force inspirante, pour le nouveau langage et la nouvelle écriture du Corps *mystique* du Christ (comme s'il y avait ici possibilité d'appliquer à l'Écriture la loi de la mort et de la résurrection, et de distinguer des niveaux d'écriture analogiquement aux niveaux de corporéité). Il y a donc inséparabilité entre le Corps *mystique* du Christ et la Bible future, projetés l'un et l'autre dans l'universalité du monde et de l'histoire. Mais dans la genèse du Corps *mystique* et de la Bible future sur l'horizon du monde et de l'histoire, demeure le rappel immémorial du corps de Jésus (en son absence même) et de l'écriture de ce corps, comme la nécessité permanente d'une critique radicale de toute tentation d'absolutisation des œuvres de l'Église.

Le Christ des deux logos (johannique et paulinien)

Dans la troisième perspective de la Christologie philosophique de S. Breton, est mise au jour une forme d'interférence du *logos* johannique et du *logos* paulinien, déterminant la figure du Christ. L'ouvrage intitulé : *Le Verbe et la Croix* offre à son lecteur une structuration de cette interférence⁴.

Le logos johannique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- soit avec une personne, à savoir le **prophète** dans l'islam,
- soit avec le **Christ**, homme-Dieu dans le christianisme⁶.

Mais la Révélation même s'affecte d'un certain *coefficient d'irréalisation* faisant de la vérité de Dieu une vérité toujours indisponible au vouloir, au savoir et au pouvoir des hommes (ce que signifient l'attente du Messie dans le judaïsme, le retour glorieux du Christ pour le christianisme, l'eschatologie du Paradis en islam). Il reste qu'au regard de la philosophie, la problématique de la Révélation place l'esprit devant une forme d'opposition difficile à surmonter:

- sur le plan de l'identité ou du statut de la Révélation, il y a opposition entre la contingence historique qui l'affecte et sa prétention à dominer cette contingence historique jusque dans l'universalité de l'histoire
- sur le plan de la réception et de la connaissance de la Révélation, il y a opposition entre la réalité de la raison (et de son activité) et le fait de la Révélation ayant à être reçu par la raison elle-même.

En somme, comment surmonter la disjonction de l'autonomie et de l'hétéronomie, sans revenir à la synthèse hégélienne du savoir absolu qui ne fait pas droit au coefficient d'irréalisation de la vérité de Dieu, autant dire au mystère de Dieu? en considérant la vérité comme processus de manifestation (non comme adéquation de l'esprit et de la chose), en repensant la catégorie d'événement pour conjointre l'accidentalité et l'universalité de l'histoire (idée d'événement – paradigme pour l'histoire).

Mais la Révélation de Dieu dans les religions monothéistes instituées fait apparaître l'Absolu sous les schèmes fondamentaux de la conscience religieuse (du sujet religieux transcendantal), à savoir la *source*, le *centre*, le *bien*.

La **source** est le flux de la vie qui donne et se donne ; image de la générosité absolue, de la grâce primordiale qui inaugure la possibilité d'un dynamisme fécond. Dieu est Celui qui donne et se donne dans son don qui est Vie absolue tenant toute créature dans sa Vie ; il y a là l'idée d'une provenance ou d'une prééminence absolue qui permet un rayonnement d'existence marqué par la nouveauté et la gratuité, le rayonnement de la création elle-même.

Le **centre** constitue le point fixe autour duquel un univers s'organise. Dieu est le centre absolu de la création qui repose sur sa puissance en laquelle s'enracinent les lois du monde et reste scellé le destin de l'univers.

Le **bien** s'offre comme l'au-delà de toute condition et de toute raison. Dieu est l'Orient absolu, suprêmement désirable pour tout être désirant ; il est Celui vers qui tend et se tend la création, comme vers son accomplissement ultime.

Ainsi se donne à l'imagination humaine l'Absolu des monothéismes dans les Écritures sacrées qui portent l'écho de sa Parole et dans les Alliances qui incarnent son dessein sur le monde des hommes. De cet Absolu divin, il y a à figurer dans l'univers la puissance de Création et de Salut.

Révélation et Appel

Au sein des religions monothéistes instituées comportant une Révélation scripturaire est posée l'affirmation de la prééminence absolue du texte sacré (horizon élémentaire de la Révélation et Écriture transcendant ses rédacteurs⁷). Au cœur de ce texte les croyants, en communauté, s'efforcent de déchiffrer la vérité de Dieu et de son rapport à la création qui est à sauver du néant. Ainsi le texte sacré se trouve reçu dans la communauté religieuse (qui ne cesse de le relire) en raison d'une pluralité de

dimensions épistémologiques:

- il est **espace de sens** (vérité théologique) où Dieu se fait connaître en référence à l'expérience religieuse de l'homme (il se dit Créateur, Maître de l'univers et de l'histoire, Sauveur des hommes...); en tant que tel, le texte est livré à la communauté qui l'interprète à l'intérieur d'une tradition,
- il est **espace de vie** (vérité ontologique) au sens où il expose l'avènement constitutif de l'homme auquel Dieu s'adresse dans la dramaturgie du monde. Il dit en quelque sorte, dans ses mille replis, quelle est la vraie vie pour l'homme qui s'interprète en vérité dans la lecture toujours recommencée de l'Écriture,
- il est **espace d'action** (vérité éthique) dans la mesure où il demeure un milieu fondamental d'orientation pour l'agir humain, par le coefficient de normativité dont il s'affecte, définissant pour le croyant l'horizon d'une orthopraxie.

Tel est le statut (religieux) du texte révélé qui se présente à la communauté des croyants comme Autorité de sens, de vie et d'action. De lui, en tant que texte sacré, émane l'*Appel* adressé aux croyants à exprimer dans le monde et l'histoire des hommes la vérité de l'Écriture (vérité théologique, vérité ontologique, vérité éthique). Dans l'*Appel* lui-même se conjuguent la transcendance de la vérité reçue du texte et l'immanence de l'expression mondaine de la vérité scripturaire. Sur ce point, les monothéismes ont des insistances différentes. Mais la logique de l'*Appel* leur reste commune, « dialectisant » transcendance et immanence selon des plans d'intensité variable dans le monde:

- le plan du **témoignage** individuel et collectif induisant un certain rayonnement de l'existence humaine dans la société elle-même,
- le plan de la **mission** organisée impliquant simultanément

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Au Moyen Âge s'impose l'expression *article de Foi* (*articulus fidei*) référée aux confessions de Foi. Philippe Le Chancelier définit l'article de Foi par sa nécessité dans l'accueil du Salut et par sa participation à la vérité divine (*Summa de Bono* 618,3-6), tandis que Thomas d'Aquin le caractérise par son immanence dans l'Écriture, par son importance pour la Foi et la vie de Foi, et par son appartenance à un *Symbole* (*S. Théol.* II a, II æ, q.1, a6-10). Guillaume d'Auxerre perçoit les articles de Foi comme les principes du savoir théologique. Avec la réflexion de Guillaume d'Ockham (*Dialogus* P. 1,1,2, C. 1) sur l'essence des vérités catholiques nécessaires au Salut, se précise progressivement dans l'Église une forme de critériologie du langage de la Foi : sous l'autorité de Dieu révélé sont placées les vérités révélées aux Apôtres, aux Conciles, aux saints; ces vérités ont un caractère obligatoire, mais il revient à l'autorité de l'Église universelle, du Concile et du Pape de définir la Foi chrétienne.

La Réforme relance l'interrogation sur le thème de l'obligation inhérente à la doctrine catholique, ce qui contribue à induire dans l'Église une substitution progressive du dogme à l'article de Foi. La période des Temps modernes sous l'influence de théologiens comme F. Veron, H. Holden, F. Anton Blau, Ph. Neri Chrismann, permet l'émergence d'une conception du dogme présenté alors comme une vérité révélée, enseignée par l'Église, devant être crue de Foi divine. Cette perspective est reprise par J. Kleutgen au XIX^e siècle.

Le Concile Vatican I, en écho au Concile de Trente, s'attache à définir le dogme en référence à la Parole de Dieu transmise par la Tradition, enseignée par le Magistère universel et ordinaire de l'Église et élabore la doctrine de l'infaillibilité pontificale (non sans revenir sur l'opposition vive entre dogmes et hérésies). Le Concile Vatican II retrouve la question

dogmatique dans une orientation pastorale et existentielle (disparition de l'anathématisme) sachant que parallèlement à l'évolution de la problématique dans l'Église catholique où la question du développement dogmatique est posée, le Protestantisme affirmant sa fidélité à la confession trinitaire et christologique des premiers conciles, développe une critique du dogme en insistant sur la subjectivité croyante et propose une interprétation actualisée du kérygme chrétien.

Révélation, Tradition, les principes de la normativité dogmatique

La Révélation comme principe

Le langage dogmatique se déploie dans l'horizon du christianisme catholique en tant que celui-ci se présente comme une religion révélée, tenant sa fondation de la Révélation elle-même. Certes le concept de Révélation (donation naturelle et surnaturelle) recèle une complexité sémantique infinie que les multiples théologies de la Révélation ont tenté d'élucider. Sur ce point, pour en rester à un exposé très schématique, nous rappellerons que, dans le christianisme de l'Antiquité, des orientations théologiques différentes avaient cours, accentuant soit le rôle du Christ, soit la place de la création, soit l'importance de l'histoire, soit la réalité d'un processus de communication arrivé à son terme. Le Moyen Âge s'est engagé dans une thématization des rapports théologiques entre la Création, l'Écriture et l'Église, pour penser l'essence de la Révélation.

La Réforme a souligné la centralité de la Parole de Dieu dans son événement existentiel, entraînant l'insistance du Concile de Trente sur l'enracinement de l'Écriture au sein de la

Tradition de l'Église. Vatican I a réhabilité la connaissance naturelle de Dieu, est revenu sur l'inscription scripturaire de la Révélation et a conforté la fonction médiatrice de la Tradition ecclésiale. Vatican II a compris la Révélation à partir de la connexion des Paroles et des Actes divins en accentuant la centralité du Christ. Les théologies systématiques contemporaines présentent, sur cette question, des vections diverses, interprétant la Révélation comme *doctrine*, comme *histoire*, comme *expérience intérieure*, comme *dynamisme du Salut* ou comme *nouvelle conscience* de la destinée de la création et de l'humanité.

En référence à la *Constitution dogmatique Dei Verbum* du Concile Vatican II, nous envisageons la Révélation (auto-communication de Dieu à l'homme dans le monde historique) selon trois connotations essentielles:

- a) la centralité du Christ-Verbe de Dieu incarné, mort et ressuscité, accomplissant les Écritures,
- b) la dialectique des éléments objectifs et des éléments subjectifs dans le procès de la manifestation de Dieu,
- c) la réalité indépassable du Mystère divin⁴.

C'est à la Révélation ainsi comprise que le langage dogmatique s'origine du point de vue de ses contenus doctrinaux. La Révélation constitue pour le dogme tout autant un principe ontologique fondant la possibilité d'existence du dogme qu'un principe sémantique permettant un développement dogmatique. Sans doute celui-ci peut-il être envisagé de plusieurs manières (dialectique, typologique, vitaliste, transcendantal, autant de modèles épistémologiques convoqués pour la représentation théorique de la réalité du déploiement dogmatique⁵). Importe ici l'idée d'un mouvement de réduction et de concentration, au sens phénoménologique, autour d'une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

langage privé chez Wittgenstein, Paris, Vrin, 1976.

10. S. BRETON, *Foi et raison logique*, Paris, Le Seuil, 1971; J. Poulain, *Logique et religion. Empirisme logique de L. Wittgenstein et possibilité des propositions religieuses, suivi de logic and religion : a shortened and adapted version*, La Haye-Paris, Mouton, 1973.

11. H. HAMMAN, « Le développement du dogme durant ces dernières années : points de vue catholiques » (trad. de l'allemand), in : *Concilium*, 21, 1967, p. 97-113. E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie*, (trad. du néerlandais), Bruxelles, éd. du Cep, 1965.

12. Cf. saint Paul, *Rm.* 8,24-25 : « Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance. Or voir ce qu'on espère n'est plus espérer : ce que l'on voit, comment l'espérer encore? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persévérance » ; *Ph.* 3,13-16 : « Mon seul souci : oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élançai vers le but, en vue du prix attaché à l'appel d'en haut que Dieu nous adresse en Jésus-Christ (...). En attendant, au point où nous sommes arrivés, marchons dans la même direction. » Ces quelques phrases de l'apôtre des Gentils suggèrent à l'esprit trois connotations du Mystère chrétien:

- a) une *interpellation* adressée au chrétien ayant à s'ouvrir à l'au-delà de sa propre vie,
- b) une *orientation* de la vie elle-même dans sa destinée surnaturelle,
- c) un *dépassement* de la vie humaine dans la Vie absolue de Dieu.

De ce point de vue, elles soulignent l'importance de la dimension eschatologique de la Foi, ce qui n'est pas sans retentissement sur la normativité dogmatique se sublimant elle-même vers l'Essentiel qu'elle doit indiquer. En somme, le langage normatif du dogme inscrit l'énonciation doctrinale dans l'intentionnalité de la Foi dont la vérité ultime demeure, en ce monde, toujours à venir, comme si la normativité de l'expression dogmatique se trouvait nécessairement corrigée par la nature eschatologique de la vie surnaturelle accomplie en Dieu-Trinité.

XX

Christianisme et destin de la création*

L'intitulé de cette réflexion privilégie l'idée de création eu égard à celle de nature. D'origine grecque, le concept de *nature* (intégrant la nature humaine dans la nature cosmique) n'a qu'une faible présence indirecte dans les Écritures judéo-chrétiennes (*Livre de la Sagesse*, 7,20; *saint Jacques* 3,7; *Romains* 2,14; *Galates* 2,15)¹; il signifie l'ordre normal des choses en fonction de leur détermination essentielle ou le mode de vie des êtres en référence à leur espèce ou à leur naissance. Il est vrai que dans l'histoire de la théologie chrétienne occidentale ce concept s'est développé progressivement selon trois perspectives:

- a) la thématique de la nature créée devenant Royaume de Dieu par l'Incarnation du Christ,
- b) la problématique Nature et Personne,
- c) la question de la nature et de la grâce.

Mais face au concept de nature, l'idée de *création* est d'une toute autre richesse de sens. D'un point de vue théologique, il importe de distinguer sans jamais séparer l'acte de création référé au Créateur et l'effet ou la réalisation de l'action créatrice. Ici l'inséparabilité dans l'être n'exclut nullement la distinction sur le plan de la compréhension entre l'acte créateur et la création manifestée. Concernant le christianisme et le destin de la création, nous proposons un court exposé en trois moments logiques:

1. Création et Révélation judéo-chrétienne,
2. création et théologie classique dans le christianisme,
3. création et christianisme contemporain.

Création et Révélation judéo-chrétienne

L'Écriture biblique réfère immédiatement la création de l'univers à Dieu transcendant dont la Parole intelligente et efficiente sépare, nomme et bénit les éléments de l'œuvre créée (*Genèse* 1,1-2...). Si la création manifestée (sur fond de place nette pour la nouveauté) n'est point, en son origine, l'œuvre de l'homme mais celle de Dieu seul, il n'en reste pas moins que l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, se voit, confiée par Celui-ci, une responsabilité à l'égard du monde (*Genèse* 1,26-29). Dans l'*Ancien Testament*, certains livres prophétiques (*d'Isaïe* et de *Jérémie*), quelques Psaumes et des textes de sagesse mettent en étroite relation *Création et monothéisme* (exclusion de puissances créatrices extérieures à Dieu), *création et Salut* (le Dieu qui crée est aussi celui qui sauve avec la même universalité), *création et histoire* (il n'y a de temps pour l'homme que dans l'univers créé). L'*Ancien Testament* se tient à distance des cosmogonies archaïques dominées par des mises en scène de combats primordiaux entre des puissances antagonistes (ex. : les cosmogonies de Babylonie). De ce point de vue, seule la Parole divine est créatrice ; en appui sur le retrait de Dieu, elle fait surgir la différence, l'altérité et la nouveauté (*Sagesse* 9,1 et s.). En ce geste originel, advient l'autonomie de la création dont nous savons les deux dimensions fondamentales:

- a) le surgissement de l'univers,
- b) l'élection d'un peuple, réalisée par la médiation d'une Alliance, sachant que dans cet univers, ce peuple a la responsabilité d'un témoignage à rendre au Dieu créateur et sauveur.

Le *Nouveau Testament* insiste sur la centralité du Christ (Verbe de Dieu), *Alpha* et *Oméga* de l'œuvre créée (*Apocalypse* 22,13). La création n'appartient pas à l'homme dont nous savons

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

possession et d'idolâtrie, il le demeure véritablement par l'impossibilité d'être abandonné à la disponibilité humaine. En cette dialectique indépassable au creux de l'univers historique, prend sens la symbolique rituelle du Sacrement chrétien.

En définitive, l'humanité de Dieu en christianisme n'est intelligible qu'au regard de ce paradoxe christique de la présence et de l'absence : *présence* à la réalité de l'homme mondain, *absence* eu égard à toute possibilité d'auto-divinisation. Le processus d'humanisation de Dieu s'accomplit au creux de l'Incarnation du Christ inséré dans l'humanité par l'unicité du visage de chair, alors qu'il échappe au pouvoir de l'homme en raison du retrait du Ressuscité dont la perte du corps physique signe l'impossible absorption en cette terre. Ainsi devient saisissable le « vis-à-vis » inouï de Dieu et de l'homme, porté par le rapport implicatif de la proximité et de la distance en référence absolue à la chair du Christ crucifié et ressuscité⁵.

Le christianisme : une religion du Dieu dans la vie de ses témoins

En raison de l'Incarnation du Christ, l'humanisation de Dieu est intégrale dans le christianisme. Elle détermine une perspective d'existence dénommée la *sainteté*. Ici nous sortons, de façon décisive, de la domination d'une *logique de sacralisation* de la vie naturelle, de la collectivité sociale et du cosmos, pour entrer dans l'*impulsion d'un processus de sanctification* de l'existence humaine de la communauté historique et du monde en référence à l'altérité christique⁶. Certes la réalité du sacré ne se trouve pas niée; elle est réintégrée dans une anthropologie théologique, dans une pratique du Sacrement, dans une symbolique

surnaturelle selon un appel irréductible à la sainteté sous la mouvance de l'Esprit de Dieu.

De ce point de vue, se précise concrètement le « face-à-face » entre Dieu et l'homme dans la mesure où cette relation est reprise dans le *témoignage* des chrétiens subordonnant leur propre vie à l'appel à la sainteté christique. Le témoignage est indissociablement attestation et engagement; l'attestation se réfère à l'identité du « je » du Christ comme le « je » de la vraie vie pour tout homme; l'engagement définit un mode d'existence en lequel se donne la vraie vie. Dans le témoignage du saint qui se soumet à l'exigence de conversion, apparaît un « vis-à-vis » de Dieu avec l'autre l'homme. Car le témoignage qui n'impose rien, signifie, interroge, propose, bref, dit la proximité du signe et l'écart du sens. Il fait paraître la nouveauté inouïe d'une interpellation radicale⁷.

Mais le saint du christianisme ne s'exempte jamais, en son témoignage, de l'horizon indéfectible de la *communauté chrétienne* tout autant singulière qu'universelle. Car le christianisme est une religion simultanément personnelle et communautaire; le « face à face » de Dieu avec l'homme surgit dans la réalité de la vie en communauté où s'élabore un rapport régulé à la Transcendance à travers une histoire bâtie ensemble et une ritualité célébrée collectivement. En celle-là comme en celle-ci se traduit la « survenue » de Dieu se posant en vis-à-vis d'un ensemble structuré de témoins qui réfèrent à Lui leur réalité sociale et historique⁸.

La communauté ne prend son identité chrétienne que dans l'immense mouvement de la *Tradition religieuse* où elle se situe et relativise son importance. Or dans le christianisme, comme en toute autre religion, la Tradition ne se réduit nullement au maintien institutionnel d'une mémoire de l'Événement

fondateur; elle est l'expérience d'une forme de vie qui inscrit son sillage mystique dans le monde et l'histoire des hommes en fonction d'une Révélation divine immémoriale. Au sein de la Tradition où les communautés se relient au nom d'une commune référence fondamentale, le « vis-à-vis » de Dieu et de l'homme ne cesse de s'interpréter sur l'horizon de la permanente dialectique de la présence et de l'absence du Dieu vivant, en situation d'Alliance avec l'humanité. En somme, l'humanité de Dieu s'offre dans le mouvement de la Tradition chrétienne, en inséparabilité avec une activité infinie d'interprétation de la vie humaine liée à la Révélation divine. Mais cette activité interprétante où l'existence de l'homme vient à la signification religieuse révèle, en son exercice même, le lien irréductible de la transcendance et de l'immanence, à savoir l'impossibilité de s'appropriier l'être de Dieu et la nécessité d'éprouver la présence divine dans l'espace et le temps de la vie.

*

Le « face-à-face » de Dieu et de l'homme dans la tradition du christianisme signe à la fois l'impossible réduction de Dieu à la réalité humaine et l'exigence de l'Incarnation divine dans l'épaisseur de l'humanité. Il y a là, en première approximation, une double opposition : *l'opposition* à toute forme d'idolâtrie qui absorberait la Transcendance théologique dans l'ordre des positions humaines, *l'opposition* à toute possibilité pour l'homme d'auto-divinisation déliée de la médiation christique. En deuxième approximation, il y a lieu d'insister sur la nature dialectique du rapport entre Dieu et l'homme, marqué par le régime de l'inséparabilité de la présence et de l'absence. Certes Dieu demeure présent au monde et à l'histoire des hommes, ce que signifie réellement l'Incarnation divine en Christ, mais Il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

humaine en désignant le Verbe incarné révélant, en son Mystère pascal, la Vie absolue de Dieu¹⁸. Telle est l'illumination inouïe de l'existence concrète en laquelle l'homme s'éprouve; en ce sens le Verbe incarné est le « je » du « je suis le Chemin et la Vérité et la Vie » (Jn 14,6), à savoir le « je » de la vérité, parce qu'il est le chemin de la Vie absolue, le « je » du chemin, parce qu'il est la vérité de la vie et le « je » de la vie, parce qu'il est la vérité du chemin.

C'est parce qu'il est la vérité qu'il fait paraître le chemin et illumine la vie. De cette lumière divine qui « n'est point de ce monde », procède le jugement christique sur la puissance satanique de mensonge et sur les œuvres de l'ombre générées parmi les hommes par les formes de l'existence inauthentique (Jn 8,44)¹⁹.

Nous pourrions nous interroger sur l'extraordinaire prétention « métaphysique » qui supporte le « je » du « je suis le chemin et la vérité et la vie », comme si celui-ci faisait écho au « je » du Dieu de l'*Exode* (Ex 3,14) dont les différentes traductions (Je suis qui je serai, je suis celui qui est, je suis celui qui suis, *ego sum qui sum*) signalent la difficile, voire l'impossible nomination! Sans doute devrions-nous invoquer des herméneutiques multiples pour appréhender le moins mal possible ce qui apparaît comme une « revendication » sans précédent dans l'humanité²⁰. Quoi qu'il en soit, n'ayant point la possibilité de développer ici ces formes d'interprétation, nous ne devons pas oublier l'horizon de la Tradition religieuse dans laquelle s'inscrit l'affirmation incriminée : la position du « je » de la Transcendance (libre de toutes choses) demeure inséparable, dans le livre de l'*Exode* comme dans le quatrième *Évangile*, de l'immanence d'un devenir de sainteté.

En somme, la vérité n'est rien de moins que celle de la Vie

révélée, au cœur de l'être humain, par le Christ, Fils préexistant du Père, sachant qu'ici la Vie est à interpréter dans son essence même. Il n'est nulle autre expression de la vérité de la Vie à cette hauteur de réalité en dehors du Christ à qui Dieu rend témoignage jusque dans la signature de la Pâque. La vérité s'identifie, dans l'existence concrète à l'épreuve de la Révélation de l'homme de Nazareth, à savoir l'épreuve réfléchie de la profondeur infinie de la Vie que Dieu donne en surabondance dans le Fils et dans laquelle toute créature, à la mesure de son essence, se trouve apportée.

Saint Jean, en son *Évangile* des signes du Verbe fait chair, ne construit aucune somme de vérités à admettre et à enseigner, mais ouvre l'existence humaine à la Vie absolue de Dieu, révélée en ce monde par le Christ pascal. Son texte n'est pas une gnose que des initiés se transmettent dans un langage secret. Il demeure l'écriture d'une épreuve, pour le croyant, dans l'être et l'agir, au sein même de l'histoire du Christ. Ici la vérité ne se possède pas dans les phases d'un processus initiatique; elle saisit l'existence de celui qui accueille en lui-même le Verbe de Vie reconnu comme le Vivant que Dieu engendre éternellement.

Vérité et témoignage

Le Christ, dans l'affirmation de Foi, est « l'exégète » de Dieu-Père, en raison même de sa filiation divine unique et de son incarnation en ce monde, dont la Pâque est la signature d'authenti cité²¹. Le croyant qui adhère à la Vie révélée par le Verbe fait chair devient interprète du Christ dans l'histoire des hommes. Son interprétation se donne dans la figure du témoignage, transcendant toute forme de sagesse philosophique et tout mode éthique d'existence, parce que, dans l'acte de croire qu'il pose, le rapport au Christ reste constitutif de sa

propre vie d'une manière irréductible et indépassable. À ses yeux, la Vie révélée en l'Homme-Dieu ouvre le monde d'une vie nouvelle dévoilée par les actes du Verbe incarné. Sans doute est-ce cette ouverture qui s'offre dans le témoignage qui est simultanément attestation et engagement fidèle eu égard à la lumière reçue du Fils de l'homme : *attestation*, pardelà les signes reconnus, de l'identité divine du Christ et *engagement* dans un mode d'existence qui s'origine à la Vie révélée²². Ici le témoignage devient le récit existentiel (mis en histoire) de la Révélation du Christ éprouvée par le témoin en sa vie même manifestée dans le dire, l'agir et le pâtir (*Jn 17,15-19*). Saint Jean évoque ce témoignage (récit) traduit par des combats, des refus, des retournements... bref des transformations incessantes de l'existence exposée à la régénération de l'être qu'induit le rapport au Verbe de Vie (*Jn 16,32-33*)²³.

Le témoignage se présente comme une pratique ou une exposition de la vérité fondée sur l'accueil de la logique du Salut messianique (*Jn 8,31- 32*), à savoir l'accueil de la parole du Christ-*Logos* et de sa vie donnée dont le mémorial institué de la Cène universalise le geste dans l'espace et le temps des hommes. Comme pratique de la vérité, le témoignage (récit) unit, dans une dialectique permanente, la connaissance et l'action; mieux, il noue, en son apparaître, la transcendance de l'attestation et l'immanence de l'engagement. Ainsi se dévoile-t-il, dans la narrativité du « vivre », comme la réponse donnée au long des jours à l'Appel de la Vie révélée. Cette réponse n'est en définitive que l'entrelacs, au cœur de l'existence, de deux opérations inséparables où le sujet croyant exprime son réel dynamisme:

- a) la **déconstruction** de son « auto-référentialité » en son absolutisation,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et du contrat, renoncer aussi à la possession et à l'héritage, pour être livré à la voix de l'autre et dépendant de sa venue ou de sa réponse. Attendre ainsi de l'autre la mort et la vie, espérer de sa voix l'altération incessante du corps propre, avoir pour temple l'effet, dans la maison, d'une mise à distance de soi par un retournement qui "fait signe", voilà sans doute ce que la coupure croyante introduit à l'intérieur ou dans l'entrejeu de tout système, ce que la foi et la charité connotent, ou ce que représente la figure de Jésus itinérant, nu et livré, c'est-à-dire sans lieu, sans pouvoir... », Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Le Seuil, 1987, p. 302.

25. Cf. Dom Jacques DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, op. cit., p. 228-229 : « Bref, Jean a beau dire que le croyant possède déjà la vie éternelle, l'idée qu'il se fait de cette vie reste ce qu'elle était chez ses devanciers juifs et chrétiens : la vie réservée aux élus dans le monde futur, synonyme du salut et de la félicité dont ils jouiront après le jugement dernier. De ce point de vue, nous retrouvons les influences juives (A.T., littérature sapientielle, milieu de Qumrân...) qui ont pesé sur la rédaction du quatrième évangile (cf. la problématique apocalyptique). »

26. À ce propos, la conclusion de l'étude de H. Schlier est éclairante : « La vérité est donc expérimentée, lorsque celui qui a été convaincu par la gloire de son Verbe, celui qui voit et entend la vérité se soumet à elle, dans la ferme connaissance de la foi, sous la forme de la charité », H. SCHLIER, « La notion johannique de vérité », in : *Essais sur le Nouveau Testament*, op. cit., p. 324. Peut-être y a-t-il, dans la charité du Christ, ce que Hegel aperçoit comme l'identité du divin et de l'humain. Cf. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion* (Le Royaume du Fils), traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1954.

27. Se reporter aux beaux textes de J. NABERT, recueillis dans le volume intitulé : *Le désir de Dieu*, présenté par Emmanuel Doucy, préface de Paul Ricœur, Paris, Le Cerf, 1996, Livre III : Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'Absolu : « À la corrélation de l'absolu et du relatif, de l'infini et du fini, impliquée dans une ontologie qui met en communication directe la pensée avec l'Absolu en soi et dispense dès lors de toute recherche, comme si l'achèvement d'une dialectique correspondait en même temps à une sorte de possession de l'Absolu, ou comme s'il y avait des degrés de connaissance conduisant à cette possession terminale, il faut substituer le rapport de l'Absolu atteint dans sa forme et par sa forme, et de l'expérience où nous le découvrons par une herméneutique dont il importe de fixer les

règles et les moyens. Loin de s'achever par une adéquation de la pensée et de l'Absolu, qui passe alors toute investigation et donne à la conscience une possession ou une participation capable de justifier le mysticisme, tous les mysticismes, l'affirmation intérieure à la forme de l'Absolu suscite et fonde la recherche des expériences où cette affirmation se vérifie : c'est l'herméneutique de l'Absolu qui est en même temps herméneutique du témoignage », p. 327-328.

XXIII

Philosophie critique de l'expérience mystique dans le christianisme*

Appliquée à la religion, la philosophie s'est intéressée à l'expérience mystique selon des perspectives d'intelligibilité différentes marquées par des positions théoriques déterminantes. Sans doute est-ce le mouvement phénoménologique, parmi les essais de compréhension du fait religieux, qui s'est avancé le plus loin, avec une authentique préoccupation d'objectivité, dans le déchiffrement philosophique de la réalité religieuse¹. Liée à celle-ci l'expérience mystique ne s'offre à la philosophie que dans la pluralité de témoignages reconnus comme tels par les traditions religieuses qui les nomment. Aussi le discours philosophique se donne ici comme un « méta-langage » subordonné tant à son point de vue qu'à sa méthode. Il n'est jamais en prise directe avec l'expérience elle-même qui cherche à se saisir dans le langage qu'elle génère. De celui-ci, la philosophie s'efforce de découvrir la signification humaine irréductible pour mieux s'approcher de l'expérience retenue dans son propre dévoilement. Avec la conscience de cette impossible immédiateté, l'analyse philosophique de l'expérience mystique mesure la relativité de ses résultats; en fonction des témoignages qu'elle interroge, elle propose des perspectives d'intelligibilité. Elle ne conclut pas sur une seule herméneutique. Ces quelques rappels épistémologiques importent pour interpréter la réflexion développée ici sur l'horizon du christianisme².

Le carré mystique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

des traditions qui déterminent les mystiques eux-mêmes. Quoiqu'il en soit, la médiation ne cesse de faire problème, car ce que la mystique cherche, avant toutes choses, reste immuablement l'union absolue avec l'Absolu en son unité toujours mal nommée.

*

En conclusion, nous retenons les propositions suivantes:

1. dans le christianisme, la mystique s'offre comme un mouvement spirituel essentiel qui prend forme par une dialectique avec des points d'ancrage réels fondamentaux,
2. ce mouvement constitue un processus d'excès objectivé dans un cheminement intérieur instauré par une interpellation radicale qui vient à la vérité par un rapport au passage pascal du Christ,
3. la mystique, en sa référence chrétienne, parce qu'elle est un « voyage » infini vers la vie divine, prend sa vérité dans un incessant dynamisme de régénération,
4. en raison de son exigence de radicalité, la mystique entretient avec la religion instituée une relation paradoxale qu'elle s'efforce de dépasser vers une expérience d'union absolue à l'Absolu.

Ainsi peut être, sur l'horizon du christianisme, la mystique montre, en son excès, l'audacieuse possibilité créatrice, dans ce monde, de la vie en Dieu.

Si nous devons nous demander, pour finir, quel avantage le christianisme peut-il retirer de la vie mystique qu'il génère, c'est volontiers que nous reprenons les belles formules de Stanislas Breton : « Quel serait, sur le christianisme auquel je me réfère, le retentissement éventuel de cette philosophie mystique? J'y verrai, pour ma part, un double bénéfice. D'une part, le rappel,

magnifique, de l'“unique nécessaire” dont parle l'Évangile, et qui se confond, si l'on se souvient de ce qui fut dit à ce propos, avec l'agir-demeurer johannique. D'autre part, la réactivation d'une connivence sans confusion, entre l'austérité néoplatonicienne du “principe” et le signe d'infirmité et de folie, par-delà l'être de la sagesse et de la puissance, qui nous “fait signe” sur la Croix. Le simple agir du demeurer dans le “creux de ce bois” est à la fois, la source d'inépuisable générosité à l'égard des plus déshérités, que commémore la scène du jugement dernier (cf. Mt. 25, 31-46) et la force du détachement qui ne se fait aucune illusion sur “l'œuvre de nos mains”¹⁵. »

* Article publié dans *Théophilyon*, t.III, vol.2, juin 1998.

1. Pour illustrer le développement de la philosophie de la religion inspirée de la Phénoménologie, nous citons ici quelques travaux importants : H. DUMERY, *Phénoménologie et religion*, Paris, PUF, 1962; *Philosophie de la religion*, 2 vols., Paris, PUF, 1957. R. OTTO, *Le sacré*, Paris, Payot, 1949. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948.

2. D'autres traditions religieuses extérieures au christianisme ont généré des mouvements mystiques; nous permettons de renvoyer le lecteur aux ouvrages suivants : E. DE VITRAY MEYEROVITCH, *Rûmî et le Soufisme*, Paris, Le Seuil, 1977. A. ABECASSIS et G. NATAF, *Encyclopédie de la mystique juive*, Paris, Berg International Éditeur, 1977. P. MARTIN DUBOST, *Cankara et le Vedanta*, Paris, Le Seuil, 1975. L. GARDET, *Études de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972.

3. Nous renvoyons, sur ce point, à l'ouvrage collectif publié sous la direction de Luce Giard : *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, Paris, R.S.R./Le Cerf, 1988. Comme illustration des analyses développées dans ce livre, se reporter à Angelus SILESIUS, *Le pèlerin chérubinique* (trad. de C. Jordens), Paris, Albin Michel/Le Cerf, 1994.

4. Nous supposons connus les textes des mystiques chrétiens du christianisme occidental. Voir Charles-André BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, Paris, Le Cerf, 1994. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, Paris,

Gallimard, 1982.

5. Dans l'histoire de l'Église occidentale, les procès intentés à certains mystiques (cf. le procès de Maître Eckhart, la Bulle pontificale *In agro dominico* du 27 mars 1329) montrent que l'Institution religieuse a cherché des critères de vérité de l'expérience mystique en fonction de certains repères fondamentaux : l'horizon dogmatique, le rapport à l'Institution, les effets de l'expérience... en direction d'un double principe de limitation : l'impossibilité de s'approprier le Divin et la nécessité des médiations dans la quête de Dieu.

6. Sur ce point une lecture psychanalytique de l'expérience mystique ne manque pas d'intérêt, à condition toutefois qu'elle sache écarter les tentations réductionnistes. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à certaines études très suggestives : M. BALMARY, *Le sacrifice interdit (Freud et la Bible)*, Paris, Grasset, 1986. L. BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique (la Bible, saint Ignace, Freud et Lacan)*, Paris, Le Seuil, 1987. A. VERGOTE, *Dette et désir (Deux axes chrétiens et la dérive pathologique)*, Paris, Le Seuil, 1978.

7. Il y a, dans le langage des mystiques, un double mouvement:

a) un mouvement de déconstruction de soi, de ses images, des représentations d'autrui, du monde et de Dieu, en somme une forme de lutte incessante contre toutes les résurgences d'idolâtrie qui risquent de bloquer la recherche de l'union avec Dieu;

b) un mouvement de renaissance de soi au sens où la quête de Dieu force le mystique à redéfinir sa position de finitude, son rapport à lui-même, à autrui, au monde et à Dieu, bref à repenser son identité dans la saisie de cette vie absolue qui est toujours celle de Dieu.

8. Comme l'Écriture, le Sacrement (surtout l'Eucharistie) est déterminant dans la mystique chrétienne; il est figuration rituelle du passage essentiel réalisé par le Christ. Il reste indissociable de l'Écriture. Les mystiques chrétiens n'interprètent leur propre quête de Dieu qu'à travers ce passage essentiel du Christ révélé dans l'Écriture et le Sacrement.

9. Pour éclairer ces deux premières questions soupçonnant la vérité spécifique de l'expérience mystique, nous nous permettons de mentionner seulement un ouvrage où ce type de préoccupation reste présent : M.-M. DAVY, *L'homme intérieur et ses métamorphoses*, Paris, coll. « Épi », Desclée de Brouwer, 1987. (Voir également : A. HUXLEY, *The Doors of Perception*, 1956).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mystique. Cela signifie que cette dernière, en son processus d'excès, n'est pas, quant à sa structure initiatique celle de l'itinéraire ou du voyage – invalidée par le christianisme. Celui-ci reconnaît là, en quelque sorte, la structuration de l'expérience chrétienne (l'union de la créature à Dieu, qui se donne à vivre comme dans un itinéraire). Mais la vie mystique est affectée d'une infinie créativité qui se traduit tout autant dans la fondation d'œuvres que dans l'écriture¹⁶.

La *fondation d'œuvres* (monastères, mouvements religieux, organisations spirituelles, congrégations...) révèle rarement des problèmes dogmatiques. Sur ce plan, il s'agit plutôt d'une question « politique » que l'institution religieuse est en devoir de gérer en écartant les dangers du schisme et en manifestant sa capacité de recevoir et d'intégrer des initiatives nouvelles; cette situation n'est jamais sans « effets réformateurs » sur la structure religieuse traditionnelle. Sans doute y aurait-il ici à analyser les retentissements « politiques » de l'expression mystique (la période de la Contre-Réforme en France est exemplaire sur ce point).

L'écriture mystique demeure toujours inquiétante pour l'institution religieuse qui, toutefois, exige de ses propres mystiques qu'ils écrivent ou fassent écrire! Nous laissons de côté ici la dialectique déjà repérée de l'expérience et du discours, dans laquelle le dynamisme de négativité n'a pas une moindre place. L'écriture des mystiques se révèle à distance de la théologie « scientifique », elle est marquée par une certaine liberté vis-à-vis du langage institutionnel (en écart avec celui de la communauté religieuse traditionnelle). Elle se trouve habitée par une logique de l'impossible (avoir à dire ce qui, sans cesse, s'échappe du discours, à savoir l'union essentielle de Dieu et de la créature). En raison de ses caractéristiques, elle fait paraître

devant le christianisme institué de redoutables questions¹⁷.

La question de la *médiation* se pose à plusieurs niveaux d'intelligibilité:

a) le niveau de l'*institution religieuse*,

b) le niveau du *médiateur christique*.

Le premier est existentiel, le second métaphysique.

• Sur le plan de l'*institution religieuse*, il est nécessaire de s'inquiéter de la référence, à celle-ci, de l'expérience mystique. Cette dernière exige-t-elle l'horizon institutionnel pour sa propre expression? Que peut-elle devenir sans l'institution religieuse?

Dans son opposition violente à la secte des *Frères du libre Esprit*, Ruysbroeck l'Admirable justifie l'autorité institutionnelle contre les dérives de la vie mystique. Il semble que l'histoire du christianisme puisse lui donner raison. En effet, par sa position d'extériorité l'institution se met en capacité d'interroger l'expérience mystique sur sa propre vérité et de lui rappeler, dans une dialectique d'objectivité, la mémoire de la tradition religieuse.

• Sur le plan du *médiateur christique* la question reste posée, dans l'expérience mystique, de la nécessité d'un médiateur et du statut ontologique de celui-ci. Certes, en christianisme, le médiateur n'est pas seulement celui qui met en contact des opposés, mais celui qui fait passer les opposés l'un dans l'autre (tel est le statut ontologique du Verbe incarné). Or au sein de la Tradition chrétienne, le « transit » divin s'opère par la conformité au Christ, lui-même inséparable d'une Écriture, d'une sacramentalité et d'une « ministérialité ». L'exigence de la « suite du Christ » n'est jamais absente des textes mystiques chrétiens. Dans ses notes de « dernière retraite », la bienheureuse Élisabeth de la Trinité écrit : « Marcher en Jésus

Christ, il me semble que c'est sortir de soi, se perdre de vue, se quitter pour entrer plus profondément en Lui à chaque minute qui passe, si profondément que l'on y soit enraciné et qu'à tout événement, à toute chose on puisse lancer ce beau défi : « qui me séparera de la charité de Jésus Christ? »¹⁸. »

Sans doute, en certains écrits de mystiques trouverions-nous des « élans » théocentriques qui oublient la médiation christique. Si le Christ reste innommé, c'est, en fin de compte, que sa présence va de soi dans l'exigence de conformité qui saisit le mystique. En tant que médiateur, il est celui qui fait passer en Dieu, parce qu'il est « la Voie, la Vérité et la Vie ». Tout est créé en lui, tout est ennobli par lui; mais il est en Dieu comme le Verbe ou le Fils, celui en qui s'accomplit la divinisation de l'homme. En ce sens, M. Carrouges écrit dans *La mystique du surhomme*: « Un seul homme est Dieu avant d'être homme et a trouvé dans ce privilège inouï la puissance de se ressusciter lui-même après sa mise à mort. Lui seul a ouvert une brèche dans la grande muraille qui nous sépare du monde des merveilles. Lui seul est le vrai magicien et le vrai surhomme, cet homme qui est le Christ. Il n'y a pas d'autre voie vers la déification¹⁹. »

La médiation christique constitue, en définitive, l'irréductibilité de la mystique chrétienne. Aussi le christianisme institué est-il en droit d'interroger ses propres mystiques sur la réalité de cette médiation dans leur expérience elle-même (c'est la problématique de l'être et de l'agir du Christ dans l'union de la créature à Dieu).

La question de *l'altérité* représente, dans la recherche d'intelligibilité de la vie mystique, un point critique fondamental sachant que l'altérité doit être envisagée en ses deux versants irrémédiablement liés : celui de Dieu et celui de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans un schématisme disponible pour la sensibilité. Elle dispense du discours analytique et synthétique. Elle pose le destinataire dans l'immédiateté de la représentation. Elle l'absorbe dans l'offre de la présentation. Mieux, elle s'impose, par une distanciation voilée, dans une sorte de présence séductrice.

C'est cette magie que déploie l'image télévisuelle qui, par-delà les contraintes réelles du temps et de l'espace, enferme le spectateur dans le jeu de son artifice (d'autant plus fortement qu'il s'agit presque toujours de l'image séquentielle accélérée, élément du récit – réseau tentaculaire dont on ne peut s'évader). En s'exerçant sur le désir, l'image joue avec les vœux enfouis du destinataire qui, sans le savoir nécessairement, se poursuit lui-même dans cette danse du merveilleux, sous l'impulsion d'une sollicitation permanente de son modèle archaïque idéalisé. Mais sans doute est-ce là un sommet de la puissance de fascination de l'image dont la logique de développement ne suit pas obligatoirement cette perspective.

Contre l'art séducteur de l'image tentatrice (ce que peut réussir d'une manière immédiate et universelle le cinéma), s'inscrit en faux le travail de l'icône. Celle-ci, soigneusement codée, tourne le spectateur vers le divin. Participant à la liturgie, elle s'offre comme chemin pour la prière en appelant l'esprit, le cœur et le corps à entrer dans un dynamisme d'élévation spirituelle. L'icône, dans l'Église Orthodoxe, exprime quelque chose de la Révélation. Elle est d'une certaine façon théophanique, en conduisant à Dieu par la beauté dans une transparence recherchée à son prototype. Avec elle, Dieu vient à l'homme et la nature humaine s'ouvre à la Grâce divine. C'est en ce sens qu'elle a une valeur mystérique, presque sacramentelle; elle est voie de communion avec Dieu dans l'éternité de « la Jérusalem céleste ».

L'image religieuse occidentale reste éloignée de l'icône, parce qu'elle n'a pas une pareille destination et parce qu'elle se définit par une logique d'objectivation reléguant au second plan toute volonté de communion. Elle prétend, ainsi que le pense Hans Georg Gadamer, saisir le spectateur dans sa vie pour l'ouvrir à une certaine vérité de l'existence toute entière⁷.

Toutefois l'« image-médium », exempte de toute finalité religieuse, inscrite dans les média contemporains, se tient en deçà du symbole au sens religieux du mot (ce qui fait gagner un espace spirituel); il lui arrive même de se fermer à toute référence et de se contenter de jouer de son artifice. Ce type d'image, analysé par Marshall Mc Luhan, est développé à l'excès par les moyens modernes de communication reposant sur des technologies avancées. Ainsi ce qui caractérise désormais notre civilisation, comme l'a perçu André Malraux, dans *Les voix du silence*, c'est moins une succession d'idéologies qu'une « galerie d'images ». Aux yeux de Georges Steiner, nous sortons d'une « ère historique de la primauté verbale » pour entrer dans une période de « formes post-linguistiques ». Marshall Mc Luhan, pour qui l'électricité a imposé au monde l'image parlante au détriment du livre, écrit : « La vitesse de l'électricité mélange les cultures de la préhistoire et les détritiques des boutiques de l'ère industrielle, les analphabètes avec les demi-analphabétisés et les post-alphabétisés. L'effondrement mental est le résultat le plus courant de ce déracinement et de cette subversion dans un flot mouvant de modèles d'information⁸. »

Quoi qu'il en soit des dérives de la communication moderne où l'image cinématographique s'impose à la parole à cause de sa puissance émotionnelle universelle, on doit reconnaître que se joue dans la culture contemporaine une certaine subversion de l'esprit. L'image moderne exemplifiée dans le cinéma ou la

télévision déborde la parole qu'elle met en question quant à son pouvoir d'information et de communication. Elle écrase l'individu dans le spectacle qu'elle offre. Elle le pulvérise dans un empire de signes qui s'alimente à son propre mouvement. Soutenue par la capacité polymorphe de la vision qui change et enchaîne les perspectives comme les séquences, elle est puissance infinie d'immanence en projetant l'être sur le phénomène. Ainsi elle annihile la possibilité de sa propre critique. Délivrée de toute opération réflexive, en sa spatialisation même, l'image enchâsse le tout dans la partie, concentre la durée dans l'instant, condense l'activité dans l'acte; il arrive même qu'elle ait assez de force pour asservir ou interdire la parole en envahissant d'elle-même la totalité du champ de conscience qu'elle subordonne à sa magie. C'est alors qu'elle se fait idole.

Mais l'image peut solliciter la parole, en l'appelant comme son propre commentaire. Dans ce cas, elle se refuse à saturer la sensibilité humaine. Mieux, elle rend possible sa propre relativisation; elle autorise son dépassement. En cherchant le verbe, elle retrouve un mouvement d'expression qui dévoile ce qu'elle recèle et traduit son rapport à l'invisible. Avec la parole, l'image s'inscrit dans un univers de sens que le langage révèle à tout esprit.

Contre l'image, la parole perd sa sensibilité, son inscription dans le réel des sens. Elle prend le risque de se faire évanescence et de se priver de tout lien au concret. Elle devient plus lointaine, moins présente. Elle s'enferme dans le théorique, s'épuise dans son mouvement, oublie la pluralité des modes de perception, se dématérialise à l'excès. Elle s'asservit à l'abstrait qu'elle ne peut vaincre par son impossible figuration.

En rapport avec l'image, la parole retrouve une finalité, des voies de créativité, une force de suggestion. L'image sert son pouvoir d'intelligibilité, sa capacité critique; elle aide à sa

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

possède la connaissance par laquelle Il domine le cours de l'univers. À la complexité naturelle du monde, les hommes ajoutent les complications illimitées de leurs relations, de leurs pensées et de leurs comportements, au point de transformer leurs cités en théâtres de conflits (7,29). Ils ne cessent de s'opposer et de se combattre par la ruse et la force que l'État ne réussit pas à éradiquer du champ social. Dans une sorte d'étonnante continuité, le savoir et le pouvoir semblent souffrir d'une perversion originelle de « complexification obscurcissante », comme s'ils avaient perdu la lumière et l'innocence d'un premier matin de la création¹⁰.

En ce monde où l'homme est perçu comme une source de désordre, il arrive que les justes échouent dans leurs entreprises et que, à l'inverse, les méchants réussissent avec insolence en toutes leurs actions (9,11; 10,6-7). Là est peut-être la pierre d'achoppement de toute sagesse icibas. Si Dieu se découvre à l'homme comme le Créateur appelant les humains à la « vie bonne », comment accepte-t-Il simultanément la souffrance de ses fidèles et la jouissance de ses contradicteurs? La connaissance du sage religieux bute contre cette énigme tragique devenue quotidiennement scandaleuse. En définitive, à la surface de la terre où l'humanité lutte pour sa propre survie, il n'est nulle sagesse qui résiste aux drames du monde. Par lui-même, l'homme n'a pas le pouvoir de percer le secret de sa condition, il est voué à la nuit de l'ignorance.

Faut-il alors qu'il meure de désespoir? Qôheleth semble abandonner toute recherche de sens transcendantal. Il ne propose aucune hypothèse d'intelligibilité globale, il se borne à constater l'insondable mystère de l'univers créé ; ce qui ne l'empêche pas de présenter la vie comme un don du Créateur. Mais comment est-il possible de procéder de cette façon, si

l'expérience quotidienne révèle à chacun que les amis de Dieu ne sont pas épargnés par la violence des meurtriers sans foi ni loi? Quel est ce Dieu qui laisse périr, parmi ses créatures, les justes eux-mêmes? Est-ce encore sensé de croire en Lui?

La Foi dénudée

Le discours insistant de Qôheleth considère sans hésitation la réelle relativité de la vie et le profond mystère de la création comme d'impossibles appuis pour l'hypothèse d'un Salut. Celui-ci ne se fonde pas sur l'univers de l'homme. Rien dans le monde ne permet d'imaginer une rédemption de l'humanité eu égard à son extrême contingence.

Cependant, l'homme, courbé sur son horizon, ne paraît pas renoncer au désir de salut qui le saisit (8,12-13), parce qu'il préfère encore l'illusion d'un orient au désespoir du non-sens¹¹. Comment ne se désespérerait-il pas devant les paradoxes de la vie et l'énigme du monde? Au risque dramatique de l'absurdité mortifère, le texte préfère la conviction vivifiante de la Foi. Se guérir du mal de l'absence de tout sens ultime par l'affirmation persuasive d'un Dieu maître de l'impossible, telle s'offre la ferme volonté qui traverse ces pages (12,13-14).

La profession de Foi que soutient le discours de sagesse interroge le lecteur attentif. Est-il concevable, sur le plan de l'esprit, de se convaincre de la vérité de cette Foi dans un monde d'où s'absente toute trace de Dieu? Qui pourrait penser à l'Absolu sur une terre qui suinte indéfiniment la seule relativité de toutes choses? Si rien, au coeur de la vie de l'homme, ne suggère l'Appel de la Transcendance, comment légitimer la réalité du Divin? L'insistance pesante sur la détresse irrémédiable de la condition humaine et sur le mystère inintelligible du monde immobilise en définitive toute recherche

raisonnée de l'Absolu à partir de l'univers où s'enferme le destin de l'homme¹². C'est pourquoi seul demeure le cri d'une Foi radicalement exempte des assurances du présent comme dans un pari. Sans doute, peut-on se persuader que Dieu est, qu'Il crée le monde, la vie et l'esprit dans un vouloir affranchi des tourments d'ici-bas, mais il faut croire contre le malheur inexorable de l'existence et l'insignifiance de chaque être. L'acte de Foi s'enlève sur un chaos de contradictions irrésolues ; en cela se tient son excès !

L'espérance qui traduit, dans l'immanence de la vie, la Foi abrupte, paraît trouver le texte prudent de Qôheleth, d'une audace excessive. Dans cet univers illisible où l'homme semble abandonné à l'absurdité de sa contingence, l'esprit se refuse aux limites humaines. Il ne se résout pas dans la perception de l'éphémère, il résiste à l'enfermement des situations. En affirmant l'existence et l'action de Dieu, malgré son incompréhension de la réalité, l'esprit, en son acte de Foi, révèle l'exigence profonde de la vie qui ruse avec la mort. Le mouvement de l'espérance exhause la volonté de vivre au-delà des frontières du présent (3,14). Continuer à vivre contre toute raison consiste à remettre le meilleur de soi à l'élan d'une Foi qui veut percer la nuit de la terre. L'acte de croire que pose l'esprit où la vie se reconnaît, loin de contredire la volonté d'exister, prolonge à l'infini la vivacité de l'existant. Il se pourrait alors que l'espérance, ici, en son excès, soit l'ultime hommage rendu à la vie en butte avec les mille tourments de son histoire.

Qôheleth, en son désir de vivre au-delà de sa sagesse, se confie à la puissance du Maître absolu de toutes choses, sans imaginer son avenir dans un paradis surnaturel. Comment surmonter autrement le cours tragique de l'univers¹³ ? Rien sur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

en ce sens, la parole qu'elle appelle est autre que le discours sur l'Essence divine, car cette parole est recherche d'attention, d'écoute, de bienveillance. Seul un vivant peut l'entendre et répondre selon sa liberté.

Le visage du Vivant auquel s'adresse la parole de prière peut être celui du Dieu qui crée, qui fait alliance, qui établit l'homme comme fils ou qui ennoblit l'existence de sa créature par son Esprit.

Ainsi dans l'*élévation*, l'*évocation*, la *convocation* et l'*invocation*, nous avons les points référentiels ou les opérations fondamentales de l'acte de prière. Tel paraît s'offrir son dynamisme profond qui se donne comme un immense « transit » en spirale orienté vers Dieu : « transit » parce qu'il fait aller du sujet priant vers la Transcendance divine par la médiation du langage, « transit » en spirale parce qu'il revient sans cesse, par la médiation du sujet parlant, sur l'humanité et le monde où s'inscrit la vie de l'orant.

Peu important ici les formes de la prière, que celle-ci soit de demande ou de célébration. Ce qui doit retenir l'attention, c'est la capacité de transgression de la prière qui passe les frontières. L'acte de prière est transgression, par l'ampleur de son horizon, de l'étroitesse de l'environnement mondain de l'individu. Elle remonte des existants vers leur Source; au-delà d'un monde des choses, elle cherche le visage de Dieu. Nous pourrions même nous demander si les voies philosophiques vers Dieu ne constituent pas la transposition sur le plan du concept par la médiation d'un principe de raison, de cette transgression originelle que représente la prière. Cette capacité de transgression s'inscrit dans la prière adressée à l'Autre; elle s'identifie à l'extraordinaire traversée de la création à laquelle Dieu est présent sans pour autant renier sa distance créatrice (rapport de présence – absence de Dieu à sa propre création).

La prière dans sa vérité

Une parole sans réponse

Acte essentiel de toute religion, la prière se présente comme une parole humaine adressée à Dieu. Mais à cette parole de l'homme, Dieu ne répond pas dans une « réciprocité parlante ». Toute prière s'achève avec le silence de Dieu. De ce point de vue, nous sortons du contrat de langage présupposé dans la relation entre deux sujets qui s'adressent la parole; en ce sens, la prière est affranchie de tout contrat linguistique. Nous pourrions nous interroger longtemps sur le silence de Dieu. Certes, Dieu qui ne se définit pas par un « Absolu de dialogue », est délivré de l'immanence du langage humain. Mais il est le Maître du destin des êtres qui ne s'apportent pas dans l'être. Il se révèle librement et gratuitement à l'homme qui reçoit la vie. Ici le problème est moins de se demander pourquoi Dieu se tait que de comprendre ce que signifie une parole qui ne reçoit jamais de réponse. Sans doute est-ce à cause de l'absence de réponse que certains identifient l'acte de prière à un exercice absurde ou croient percevoir dans la prière un rituel névrotique. Mais la prière ne ressortit pas à une activité de magicien qui s'imaginerait pouvoir disposer de l'Absolu à sa guise (Schopenhauer in : *Parerga und Paralipomena*). Elle n'est pas davantage un symptôme névrotique, parce qu'elle contribue à la construction positive du sujet humain (Freud in : *Actes obsédants et exercices religieux*).

Il se pourrait même que l'absence de réponse préserve l'orant d'une dérive superstitieuse et idolâtrique, et que cette même absence de réciprocité dialogale non seulement creuse en lui l'intériorité, mais surtout maintienne dans son être l'ouverture positive à l'Altérité absolue de Dieu. En somme, la

parole de prière tombée dans le silence de Dieu est d'une certaine façon une parole de vie, parce qu'elle s'exerce contre l'aliénation par la superstition et contre l'atrophie existentielle du sujet due à la fermeture de son être à la Transcendance. Certes il reste toujours possible de penser que Dieu répond à sa manière, le moment venu, par tel ou tel signe accompli dans la vie du priant ; encore faut-il pouvoir interpréter en vérité la signification profonde d'une vie liée à Celui qui possède la maîtrise de tout destin. Peut-être, en effet, existe-t-il une réponse indirecte de Dieu dans les signes adressés au cœur de la vie humaine.

Ici le silence de Dieu ne se résout pas dans un mutisme stérile. Il est le silence qui permet l'appel, donc le « dire » et le cheminement spirituel du sujet en direction de son Dieu. C'est probablement ce qui reste incompris de quelques philosophes comme Kant ou Feuerbach qui croient repérer dans la prière une forme de délire : se parler à soi-même dans une auto-division de soi⁴. Ils n'ont pas su reconnaître que la prière consiste en une parole affectée par l'adresse à l'Autre. Or cette affection change l'expression de la parole, parce qu'elle introduit dans le discours un mouvement de dépossession de soi contre tout repli narcissique dans la mesure même où Dieu demeure transcendant.

L'avènement du sujet dans la prière

La prière, en son acte, n'est pas extérieure à l'avènement du sujet à lui-même en raison de son adresse à l'Autre absolu. Cette réalité a été observée moins par les philosophes que par les théologiens (saint Augustin, J. Cassien, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin...). Toutefois, un philosophe néoplatonicien, Proclus, a insisté sur l'inséparabilité de la prière et de la conversion du sujet : « Vouloir prier, c'est désirer se retourner

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

parce que cette origine même doit pouvoir nous être imputée et que, par suite, ce fondement suprême de toutes les maximes exigerait, à son tour, l'adhésion à une nouvelle maxime. Le mal n'a pu provenir que du mal moral (et non des simples bornes de notre nature) et cependant la disposition originaire (que nul autre que l'homme n'a pu pervertir, si cette corruption doit lui être imputée) est une disposition au bien. Ainsi, il ne se trouve pas pour nous de fondement compréhensible à partir duquel nous pourrions saisir comment le mal moral aurait pu tout d'abord venir en nous⁴. »

Aux yeux de E. Kant, la faillibilité se situe nécessairement sur le plan de l'existence humaine. C'est à ce prix qu'il est possible d'assurer l'autonomie de la volonté morale dans le Bien comme dans le Mal. Transcender l'existence humaine reviendrait à retourner à une forme d'hétéronomie qui dénaturerait la liberté de l'action morale en excluant la responsabilité. Cependant il reconnaît l'incompréhensibilité de l'origine de la potentialité humaine vis-à-vis du mal. Ici le lien entre le mal moral (celui de la liberté) et l'existence n'est pas véritablement éclairé.

L'homme vient dans l'existence avec cette potentialité. Est-ce à dire que sans cette potentialité la liberté n'aurait pas de réalité? La liberté est la disposition originaire pour le bien. Mais cette disposition est-elle réelle si la potentialité du mal est absente? Sans celle-ci, la liberté pourrait exister dans sa virtualité, mais serait-elle radicale (comme disposition originaire)? La question de la faillibilité référée à l'existence exige que soit posé « le problème du mal » dans sa causalité.

De ce point de vue, il paraît difficile, ainsi que l'a perçu M. Blondel dans *L'être et les êtres*, d'isoler l'individu de la collectivité, le sujet de la société, la personne de la communauté.

Certes, toute existence est marquée par la faillibilité où se révèle une forme de causalité individuelle du mal représenté par l'acte fautif. Mais la faillibilité qui affecte tous les humains peut être augmentée dans l'intensité de son expression par des situations collectives particulières où s'effacent les barrières de la culture! Dans ce cas il existe une réelle causalité collective du mal (par exemple, en temps de guerre) qui dépasse la causalité individuelle emporté par un mouvement négatif qui la déborde.

Il y a donc lieu de repérer ici une triangulation existentielle entre existence, faillibilité et faute, sachant que l'existence a un statut ontologique, la faillibilité s'offre comme un « existentiel » (en elle se donne l'existence dans sa facticité) et la faute ressortit à l'ordre de la pragmatique dans l'espace et le temps de la vie du sujet. Cette triangulation demeure inspiratrice d'une pluralité de lectures:

- a) une lecture d'un point de vue **ontologique**, dans ce cas, l'existence apparaît fondatrice de la faillibilité qui se traduit par des actes réprouvés (des fautes),
- b) une lecture du point de vue **épistémologique** (cognitif) qui envisage, dans le mouvement de la connaissance, les actes réprouvés comme immédiatement saisissables, se référant alors à la faillibilité qui ne se comprend que par son inscription dans l'existence,
- c) une lecture du point de vue **éthique** qui présente la faillibilité comme support des actes réprouvés impliquant le sujet existant dans son expression morale.

La triangulation existentielle ainsi comprise permet d'objectiver le lien entre l'existence et la faillibilité, lequel prend toute sa signification dans la mesure où l'expression de la faute devient « l'élémenttiens » qui ouvre et enrichit la relation bipolaire initiale.

Intégration de la faillibilité dans l'existence humaine

L'existence humaine reste précaire; habitée par la présence de la mort, elle est engagée dans une double réalité:

- a) celle de l'**ouverture à sa propre possibilité** par la distanciation de soi avec soi, par le rapport à autrui, au monde, à l'Absolu, dans le mouvement même du langage;
- b) celle de la **permanence de la face sombre**, de la nuit au fond de soi, des limitations de l'extériorité, des déterminismes de la vie, signifiant la marque de la finitude.

Sur cet horizon d'existence, il importe que place soit faite à la faillibilité ; la négation de celle-ci serait celle de l'existence dont la faillibilité s'offre comme un « existentiel ». Il n'est nul existant dans le monde qui puisse échapper à ce mode de donation. Mais reconnaître la faillibilité implique, pour le sujet, de renoncer à se croire installé dans la perfection, possesseur de sa propre existence, établi dans un état de transparence avec soi; sans doute faut-il s'affranchir de la naïveté de l'idéalisation (de son être, de son agir...), ce qui suppose la pratique d'une déprise, d'une « démaîtrise » au cœur de l'existence. Quoi qu'il en soit, quand bien même elle ne serait point reconnue, la faillibilité impose ses manifestations ici ou là, aujourd'hui ou demain; elle se fait éprouver, parfois avec une terrible cruauté. Toute dénégation de sa présence au sens d'une volonté insistante de nier son expression, paraît mortifère pour l'existant dépourvu de toute issue positive devant son événement.

L'idée d'une dénégation de la faillibilité a été mise en scène par certaines écoles philosophiques de l'Antiquité grecque qui ont tenté de montrer que, par une certaine forme de vie (une éthique), le sage pouvait se donner la capacité de se délivrer de la faillibilité. Ainsi, dans son étude intitulée : *Une religiosité*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

exercice intentionnel analogue à celui de la perception, constitue en quelque sorte un objet transcendant projeté dans la figure de Satan.

À l'échelle de la société la faculté fabulatrice universalise le travail de l'imagination individuelle déchiffré par Husserl selon les règles de la phénoménologie. C'est ainsi qu'elle produit, pour reprendre les suggestions de Bergson, la mythologie que la vie humaine appelle dans ses évolutions pour soutenir l'individu ou consolider la société.

Satan ne s'exclut pas de la créativité de la fonction fabulatrice qui sait l'intégrer dans son univers « objectif » en raison des horizons négatifs visés, ce qui explique un certain polymorphisme de la figure satanique. Mais le labeur de la « faculté » fabulatrice reprend sans cesse les multiples représentations qu'elle dépose dans l'histoire des peuples pour les recomposer à travers de nouvelles élaborations. Ainsi se mêlent au sein de cette activité continuelle inscrite dans les sociétés, des éléments culturels différents que les travaux de H.-Ch. Puech et de H. Rousseau ont mis au jour¹⁰. À titre d'illustration, il suffit de suivre intellectuellement l'émergence dans la tradition chrétienne de la figure de Satan où se sont projetés des apports manichéens, des éléments gnostiques et des doctrines démonologiques venues des religions du monde méditerranéen¹¹. Sans doute est-ce dans cet univers de croyances entrelacées imposant la lecture religieuse des choses, des êtres et des événements, qu'il faut inscrire l'interprétation surnaturelle du désir et des débordements imaginaires de la chair, comme si les multiples violences du corps et de l'âme exigeaient un déchiffrement mythologique ou, mieux, la signature ambiguë de Satan inspireur des plus extrêmes perversions, pour cacher à la conscience la force excessive et

abyssale des métamorphoses de l'inhumain.

L'usage polymorphe de la mythologie de Satan

Il reste impossible, au sein de la culture occidentale, de dissocier radicalement la figure de Satan de la mythologie qui la transpose. Qu'on se reporte à l'histoire du christianisme, on apercevra facilement la place reconnue à Satan dans une théologie populaire des anges et des démons, ce que montre une étude suggestive de H.-I. Marrou intitulée : *Un ange déchu, un ange pourtant*¹²... Mais il faut reconnaître avec cet auteur que la théologie chrétienne, au long de ses développements spéculatifs, a su dépasser les simples expressions des croyances du peuple : « Il y a dans cette vision juive et chrétienne du Mal, et du Bien infiniment précieux que sa possibilité conditionne, quelque chose de beaucoup plus troublant que la simple acception de sa réalité dont se satisfait le dualisme : le Mal est ce qui aurait pu ne pas exister; il est le résultat d'une histoire, car il révèle dans toute sa profondeur et son ambivalence le mystère de la liberté : Satan est cet être libre, cet Ange, qui, le premier, a choisi de s'éloigner de la source de tout être et de se rapprocher du néant d'où il avait été tiré¹³. »

S'il reste vrai qu'en dépit de certaines résurgences dualistes dans sa tradition spirituelle, le christianisme n'est pas le manichéisme, il n'en demeure pas moins que le rôle dévolu à Satan, au sein de la vie chrétienne populaire, a pu occulter de celui-ci la véritable nature au profit d'un « héroïsme » négatif égal, en intensité, à l'action divine. Satan existe contre Dieu. Il a son empire, son culte, ses fidèles ; il accomplit des prodiges, des sortilèges qui fascinent les hommes. Son bestiaire ressemble, en images, à un traité des Noms divins. En somme, la mythologie

qui le révèle paraît redoubler à l'envers la théologie officielle de la religion dominante. Sans doute devrait-on s'interroger sur la vérité de ce « cosmos » en négatif que représente le sombre royaume de Satan appelant, comme son autre, celui des anges de lumière dans un système de pensée totalitaire où rien ne semble abandonné à l'indétermination¹⁴.

Quoi qu'il en soit des multiples travestissements de la mythologie de Satan au cœur de la culture de l'Occident chrétien, il est possible, avec l'avènement de l'Inquisition, de critiquer le développement extraordinaire de la figure satanique dans la société, tant sur le plan des discours tenus que sur celui des actions entreprises. Une philosophie du soupçon pourrait en effet se demander si le langage du diable ne constitue pas un mode de communication travestie de l'interdit social, une dénégation par les institutions établies des perversions de la communauté, une expression politique des mouvements occultes dans la société ou une justification voilée de pouvoirs répressifs. Aussi est posée la question de la vérité de cet univers culturel où Satan dresse son théâtre. Au temps de la persécution des hérétiques et de « la chasse aux sorcières », certains textes comme *Le marteau des sorcières* de J. Sprenger et de H. Institoris, *La démonomanie des sorciers* de J. Bodin, *Le discours exécrationnel des sorciers* de H. Boguet, *Le tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* de P. de Lancre, ou *Les histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables* de J. Wier, ne laissent pas d'interroger sur la polysémie du discours satanique¹⁵. Il se peut que face à ces différentes et légitimes questions, les explications de la spiritualité et de la médecine apparaissent nettement insatisfaisantes¹⁶.

Du point de vue des pratiques humaines, la mythologie de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

définitif et absolu. C'est au cœur de ce don de lui-même qu'il révèle Dieu aimant l'humanité d'une manière irréductible et infinie. Parce qu'il est le révélateur unique de Dieu dans sa vie donnée, le Christ passe la mort où sont niées toutes les puissances d'asservissement auxquelles il s'est opposé. Aussi son passage pascal est-il retournement radical de ces logiques de la servitude en dynamisme de recreation de l'homme.

À cet acte d'affranchissement où se régénère l'humanité, chaque homme est associé par l'Eucharistie qui actualise la Pâque du Christ. Autant dire que la Foi au Christ fait affirmer par le chrétien sa libération en espérance vis-à-vis de toutes les formes du mal et de la mort. Or le passage du Christ pascal constitue en vérité le cœur du christianisme. C'est la Pâque du Christ que les chrétiens doivent habiter ; c'est elle qui demeure le dynamisme profond de leur vie ; c'est en elle qu'ils sont sans cesse régénérés. Aussi est-ce de la Pâque du Christ qu'ils ont à témoigner en ce monde.

Mais le témoignage reste impossible sans l'expression « mondaine » de la lutte du Christ, parce que par cette lutte s'est inauguré le Royaume. Alors, à cause de son inscription nécessaire dans le monde et l'histoire, le témoignage ne forcerait-il pas l'Église à renouer avec l'idéologie?

Étude du rapport du christianisme avec les idéologies

Si la Pâque du Christ demeure le cœur authentique du christianisme, alors il est impossible que le christianisme puisse se réduire à une idéologie. Car la Pâque du Christ a sa vérité dans l'affrontement historique, radical et victorieux à toutes les formes d'asservissement de l'homme. Nous devrions même pouvoir dire qu'en raison de son enracinement dans le passage pascal du Christ, le christianisme apparaît comme la possibilité

de mettre à distance toutes les idéologies en tant que celles-ci représentent des systèmes de justification d'une affirmation de soi. L'action historique du Christ défie, jusque dans l'extrême radicalité de la vie livrée, les formes multiples de l'asservissement de l'homme.

Cependant le témoignage pour le Christ demandé aux chrétiens est générateur d'expressions idéologiques. En effet, le témoignage exige, depuis l'origine du christianisme, en fonction de son propre contexte d'expression, simultanément le discours, l'engagement et l'institution; il induit ces trois éléments pour être objectivé, opératoire et universalisé. Telle est dans le monde extérieur sa modalité d'affirmation.

En exigeant ces éléments fondamentaux d'objectivation pour ne point s'effacer dans le vide et le silence, le témoignage appelle son inscription dans l'épaisseur du monde et de l'histoire, au nom de sa propre volonté de position. Ainsi le discours, l'engagement et l'institution s'articulent pour constituer une totalité d'objectivation où la Pâque du Christ peut être annoncée, incarnée et célébrée au sein même de la culture. Mais c'est ici qu'intervient la possibilité même de l'expression idéologique du christianisme:

- soit qu'il apporte son concours à l'idéologie dominante dans une société où il existe comme religion majoritaire et reconnue,
- soit qu'il soutienne des idéologies dominées dans une société où il reste une religion persécutée et contestée,
- soit qu'il ait assez de force pour jouer ces deux rôles opposés en s'appuyant sur la souplesse de ses propres structures.

Mais il lui est totalement impossible de ne jouer aucun rôle dans les sociétés où il se pose, car il évoluerait très rapidement vers une sorte d'esthétisme de groupe inoffensif, vers une forme

de folklore mythologique ou vers un ensemble de démarches enfermées dans un subjectivisme inopérant. Autant dire qu'il perdrait sa volonté de renouvellement de la communauté humaine qui se construirait sans lui, ce qui représenterait rien de moins que l'exténuation progressive de sa propre affirmation.

Le christianisme, dans son être-au-monde, n'échappe pas à l'expression idéologique. Il est ouvert de droit à l'idéologie sur les plans du discours, de l'engagement et de l'institution, à moins qu'il ne décide de s'absenter de l'histoire des hommes. Toutefois il a, en lui-même, la possibilité de mettre en question ses propres manifestations idéologiques par la référence continue à trois instances de critique radicale:

1. la Pâque du Christ sans cesse actualisée et, en elle, la capacité libératrice de la Croix sur laquelle sont niées toutes les formes de la puissance,
2. l'expression continuée de l'action du Christ en faveur des crucifiés de ce monde, sens véritable de la Charité anonyme et exempte de la réciprocité⁹,
3. l'affirmation maintenue de la Transcendance du Royaume sur toutes les formes historiques de la traduction sociale du désir.

Ces instances de critique radicale devraient permettre au christianisme de se dresser contre le rejet dans le passé du centre de gravité de l'être-chrétien, contre toute entreprise de sacralisation ou de condamnation du devenir historique, contre tout triomphe possible du système ecclésiastique.

En définitive, la faiblesse de la Croix, l'Amour de Charité anonyme et sans réciprocité pour les défigurés de l'humanité et la transcendance du Royaume toujours indisponible constituent la fonction critique du christianisme, au-delà de toute expression de l'utopie subordonnée aux métamorphoses du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

signifie pour le croyant que ce ne sont pas des tentations messianiques à proprement parler. Par contre, les évangélistes utilisent l'expression « Fils de Dieu », ce qui tend à prouver que ce sont pour eux des tentations sur la filiation, sur la relation du Fils au Père (obéissance à la Parole de Dieu : Mt 4,4; soumission à Dieu : Mt 4,7; adoration de Dieu : Mt 10). C'est la référence à Dieu qui constitue l'enjeu des sollicitations du Tentateur avec cette question voilée : pourquoi maintenir cette référence alors que se fait pressante l'impatience des hommes à suivre celui qui pourrait satisfaire leurs espoirs immédiats (la thaumaturgie, la puissance, la gloire)? Pourquoi maintenir cette référence comme absolument première alors que les hommes sont prêts à offrir leur soumission à celui qui pourrait combler leur désir irréfléchi?

En triomphant de Satan, le Christ affirme en toute clarté que le Royaume ne s'identifie pas à la réalisation des souhaits immédiats de l'homme. Le Royaume est d'abord, en son essence, attachement à Dieu. Sans cela, la conception évangélique de l'homme reste faussée : l'homme se trouve renvoyé à lui-même, à ses propres désirs, à ses illusions, à ses relations conflictuelles avec les autres, à ses volontés de se rendre Dieu disponible. Sans cela, l'Évangile enferme l'homme dans son narcissisme qui, fut-ce le plus noble, demeure toujours aliénant.

Si dans le récit des tentations, il est possible de lire en condensé les refus successifs du Christ eu égard aux sollicitations trop humaines, il faut savoir y repérer aussi l'affirmation de la référence à Dieu comme condition première, universelle et nécessaire de la conversion des rapports humains et de l'inauguration du Royaume de Dieu. Laisser à l'homme le soin de dire la vérité de l'homme, c'est courir le risque de toutes les aliénations. Dieu seul sait ce que l'homme doit être.

L'espérance dans l'Évangile est avant tout référence de l'existence en Dieu; elle est réalisation de la Rédemption, mais une réalisation toujours inachevée qui repose sur la certitude de Pâques. Elle se présente comme un chemin à tracer qui passe par la souffrance et la mort (en somme par la vie offerte) dans l'opposition totale au mal et à toutes ses formes.

Le Christ a pris en charge l'espérance de libération d'Israël en l'orientant du côté de la Passion, de la vie donnée; il en a fait, avant tout, une pratique du retournement enracinée, non pas dans les désirs humains, mais dans l'exigence même de la Parole de Dieu. L'espérance s'identifie à la Rédemption à faire et à inscrire contre les forces du mal et de la mort dans la lumière pascale. Cette pratique évangélique du Christ peut sans doute éclairer notre espérance de chrétiens du XX^e siècle.

L'espérance de l'Écriture dans notre espérance aujourd'hui

La nécessité de réapprendre l'espérance

L'espérance telle que le Christ nous la propose nous apparaît comme une dynamique du présent sans illusions, comme une capacité de libération lucide et engageante. Immergés dans les problèmes du monde, nous cherchons tous sinon des réussites, du moins des consolations. Nous nous attendons toujours au terme de nos entreprises et nous nous cherchons dans nos projets. Or notre Dieu en qui nous plaçons notre espérance demeure le Dieu crucifié. Sur la croix de Jérusalem ont été crucifiées toutes les formes de la religion de la puissance. Tout ce qui a figure d'exploitation a été refusé par le crucifié qui a expiré dans le dénuement après une vie donnée pour la libération de l'homme aimé de Dieu jusqu'à la folie. La Croix seule doit être la référence critique de notre espérance enfouie

dans le matérialisme ambiant. Sa capacité de dépossession a le pouvoir de faire échec à nos subtiles volontés de projection.

Espérer ne revient pas à se rechercher soi-même, mais à s'abandonner dans la lumière de la Parole divine d'Amour et de liberté. Espérer c'est s'ouvrir aux appels de Dieu et des frères; en ce sens c'est au moins présupposer qu'il y a du possible pour l'homme, que le monde n'est pas fermé, que l'histoire n'a rien d'un destin. L'espérance de ce point de vue suppose la lucidité sur le présent (avec la réponse à ces questions : qu'est-ce qui peut être changé? Comment cela peut-il être changé? En vue de quoi cela peut-il être changé?) Espérer c'est être attentif au présent dans la mémoire d'une Transcendance qui ouvre l'avenir.

Espérer ne revient pas à attendre que quelque chose soit. Le Christ n'a pas attendu que la volonté de Dieu se réalise sans Lui, malgré Lui. Il s'est risqué à s'engager dans le mouvement de l'appel de Dieu. Il s'est risqué à annoncer Dieu et son Royaume à tous et non pas à quelques privilégiés favorables. L'espérance fait prendre des risques qui peuvent se changer en échecs (il y a dans l'Évangile des échecs : la multiplication des pains, le refus de conversion, la Passion). Il n'est pas d'espérance sans pari pour le meilleur de l'homme.

L'Écriture nous enseigne que l'espérance chrétienne ne repose pas sur des vérités. Le Christ a établi son espérance sur Dieu (*cf.* c'est la volonté de mon Père...). L'espérance s'identifie à Quelqu'un, non pas à Quelqu'un qui interdit, arrête, condamne, mais à Quelqu'un qui invite, provoque, pardonne (*cf.* les rencontres du Christ). La source de l'espérance est en Celui qui pousse en avant vers d'imprévisibles dépassements. Le sens d'exode religieux est dans ce mouvement. L'exode ne se définit jamais comme un égarement, mais comme une marche habitée par une inspiration.

Espérer c'est reconnaître une présence, la présence de Dieu

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Collectifs

- *Introduction à la philosophie de la religion*, Jean-Louis Vieillard-Baron/Francis Kaplan, Paris, Cerf, 1989.
- *Philosophies en quête du Christ* (dir. P. Gire), Paris, Desclée, 1991.
- *Penser la religion*, présentation de J. Greisch, Paris, Beauchesne, 1991.

Table

Introduction

Première partie

Philosophie de la religion et question de Dieu

I. L'étonnement

II. Pour une épistémologie de la métaphysique

III. Le désir et le sacré dans l'expérience humaine

IV. Phénoménologie du sacré

V. La nomination de Dieu

VI. Philosophie et pluralité religieuse

VII. La représentation de l'Autre. Image et Transcendance

VIII. Éléments de contribution à une réflexion sur la voie négative de Platon à Maître Eckhart

IX. Entre le Divin et l'humain. Penser la médiation

Deuxième partie

Philosophie de la religion et histoire de la philosophie

X. La philosophie devant le Christ

XI. Le salut par la conversion dans le néoplatonisme de Plotin

XII. Le Christ de Maître Eckhart

XIII. Spinoza et l'idée du Christ

XIV. Bergson et le fait religieux chrétien

XV. L'excès de la vie sur sa représentation scientifique : la perspective philosophique de Michel Henry

XVI. Christianisme et néoplatonisme chez Stanislas Breton

XVII. Le Christ de Stanislas Breton

Troisième partie
Philosophie de la religion et christianisme

XVIII. Le monothéisme et son rapport à la vérité

XIX. Le dogme comme langage normatif

XX. Christianisme et destin de la création

XXI. Christianisme et humanité de Dieu. Dieu face à l'homme

XXII. La question de la vérité dans l'Évangile de saint Jean : de la Révélation au témoignage

XXIII. Philosophie critique de l'expérience mystique dans le christianisme

XXIV. Le christianisme en dialogue avec ses mystiques

XXV. De la fascination de l'image à l'écoute de la parole

XXVI. Qôhelet : l'espérance mendiante

XXVII. Philosophie de la prière

XXVIII. Existence et faillibilité

XXIX. Satan : aspects philosophiques

XXX. Le christianisme est-il une idéologie ?

XXXI. Christianisme et espérance aujourd'hui

Conclusion

Annexe : Histoire et idéologie

Éléments de bibliographie

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie
en janvier 2014

N° d'imprimeur : XXXXX

Dépôt légal : février 2014

Imprimé en France



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan
587/2013