

THÉO PHI LYON

R E V U E

DES FACULTÉS DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LYON

desclée
de
brouwer

*Au nom
de la vérité*

2012

Tome XVII - Vol. 2

Théophilyon

*Revue des Facultés de Théologie et de Philosophie de
l'Université Catholique de Lyon*

Tome XVII - N° 2 - novembre 2012

Rédactrice en chef : Isabelle Chareire

Rédacteurs adjoints : Éric Mangin, Pascal Marin

Comité scientifique

Philippe Abadie – Isabelle Chareire – Jean-François Chiron
Jacques Descreux – Emmanuel Gabellieri – Pierre Gire – Éric
Mangin

Pascal Marin – Daniel Moulinet

Traduction

Jean & Jean Durin (anglais)

Martin Kuolt (allemand)

Secrétariat de rédaction

Dominique Vernet

Maquette couverture

Créaroche

Cette revue est indexée dans ATLA Religion Database, une base
de données de l'American Theological Library Association, 300
S. Walker Dr., Suite 2100, Chicago, IL, 60606, USA,
email/atla@atla.com - <http://www.atla.com>

25, rue du Plat - 69288 Lyon cedex 02

☎ 04.72.32.50.23.

Site : www.theologielyon.org

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

dans l'attestation d'une vérité dont il répond (rendre témoignage) ; médiation à déchiffrer par une communauté historique qui prend la mesure du poids et de la portée du témoignage reçu (témoignage et transmission)¹³. Il y a donc trois dimensions du témoignage : un « *derrière* » le témoignage » qui renvoie à ce qu'il atteste et qui témoigne en lui ; un « *dans* » le témoignage » qui est attentif à la configuration de soi qu'engage l'acte de témoigner ; et enfin un « *devant* » le témoignage qui concerne le monde du témoignage offert à l'interprétation et la réception par une communauté historique et une culture. Nous les passerons rapidement en revue.

a- Derrière le témoignage, l'attestation

Depuis la parution du livre de Paul Ricœur *Soi-même comme un autre*¹⁴, qui faisait de l'attestation le « mot de passe de tout l'ouvrage », les liens entre témoignage et attestation ont été fortement établis. Nous nous contenterons donc d'en rapporter les acquis pour la conception de l'identité personnelle et de la compréhension de soi. Dans cette dialectique entre témoignage et attestation, s'engage l'idée que le *cogito* est un *cogito* travaillé, tiraillé par une forme de hauteur qui, en lui, le tiraille assez pour qu'il soit contraint de tenter de l'épeler dans une histoire. L'absolu attesté qui est donné comme habitant le soi a besoin d'être déployé, de se déchiffrer dans une histoire pour être compris. C'est ce qu'engage l'acte d'attester qui noue, dans la singularité d'une existence, le soi à de l'autre que soi. Le *cogito* attestant découvre que le soi n'est pas uniquement donné dans une évidence intellectuelle mais qu'il engage une forme de structure d'accueil à l'égard de la Hauteur en soi – on peut l'appeler l'Autre – ; qu'il est moins *cogito* exalté que *cogito*

blesse. L'attestation révèle une disponibilité du soi à se laisser travailler par de l'autre que soi, à tel point que la position du soi témoignant est une dé-position de soi. Je ne témoigne pas de quelque chose mais quelque chose témoigne en moi¹⁵. Avec cette reconnaissance de l'attestation par une herméneutique de soi, s'engage un « mouvement de transgression de la phénoménologie du soi vers l'ontologie de l'acte-puissance »¹⁶. En attestant, le soi explicite avant d'en épeler les conséquences, une assurance d'être, une confiance ontologique en la puissance de la vie, fut-elle précaire.

Pour cette raison, la vérité qui engage le témoin dans son témoignage n'est pas de l'ordre du savoir mais en appelle à la confiance. À la logique question/réponse propre à l'examen scientifique, le témoignage oppose le déplacement vers la logique appel/réponse. Le témoignage est une vérité d'appel et un appel de la vérité ; non simplement un élément dans un dispositif de vérification. Sans doute est-ce pour cela que l'on ne cesse de dire que si on ne meurt pas pour un théorème de mathématique, la « vérité peut faire vivre et rendre libre ». Le témoignage, en grec *martus* qui donnera martyr on le sait, rappelle que le témoignage engage une existence dans un rapport de hauteur à l'égard de la vérité jusqu'au prix du sang, non par mépris et haine de la vie, mais précisément par amour pour elle. « Mourir pour des idées, L'idée est excellente, Moi j'ai failli mourir de ne l'avoir pas eue » chantait à juste titre Brassens. Mais cette critique, contrairement aux apparences, ne vise pas le témoignage jusqu'au sang, mais le fanatisme. Le martyr ne meurt pas pour une idée, mais veut vivre de ce qu'il atteste être la force de la vie qu'il a reconnu en lui ou vu brisée. Mais si tel est bien le cas, le témoignage révèle alors le régime de vérité dans, de et par lequel vivent les hommes. La vérité du

témoignage est d'attester tout simplement de la vérité de la vie qui reconnaît la vie en elle et entre les vivants. Pour donner à comprendre cette idée, imaginons un instant ce que serait la vérité des liens parentaux s'ils n'étaient basés que sur la seule vérification sérologique. Si un dépistage ADN peut transformer une présomption de paternité en certitude, la connaissance de ce fait peut-elle dispenser de l'attestation de celui qui dira, dans un mouvement de reconnaissance, « Oui, je suis bien le père » ? Ce qui est connu en appelle à être reconnu, c'est-à-dire attesté.

b-Dans le témoignage, le témoin.

Ni confession, ni mémoire, ni autobiographie, le témoignage n'est pas seulement un « genre littéraire inclassable ». S'il l'est, c'est parce qu'il engage un mode de subjectivation de soi, une herméneutique de soi spécifique. Fragilité d'une existence ou d'une parole exposée qui tente de se faire accueillir par d'autres, le témoignage mobilise des ressources internes – capacités à dire, à raconter, à attester, à poser – pensées dans ce qui les lie de façon vitale à soi et à autrui. Le témoignage attend d'être crû ; sa croissance tient à cette créance qu'on lui accorde. C'est là toute la différence entre le témoignage social réduit à sa dimension documentaire objectivable, et le témoignage moral, porteur d'une dimension expressive. *« Dans l'humanité spirituelle de l'homme, les faits, même s'ils ont eu lieu, ne viendront pas à la lumière, à la parole, si celui qui les a vécus n'est pas reçu, n'est pas cru par un autre qui l'écoute. Si je dis quelque chose et que l'autre me répond: « ce n'est pas vrai, tu mens », quel statut aura désormais en moi-même ce que j'ai voulu dire, selon que j'ai trois, dix, vingt, soixante ans ? Ce sera selon. Selon qu'est constituée ou non, en moi, la « conscience », comme l'indique le dictionnaire étymologique,*

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

une continuité existentielle entre l'intériorisation d'une vision de la réalité et l'extériorité d'un mode de vie, ce qu'ont su illustrer les philosophes de la Grèce antique pour lesquels la philosophie, comprise comme sagesse, était tout autant exercice spéculatif que pratique de l'existence.

Il y a chez le témoin comme une nécessité de déployer un espace de projection (l'ensemble de ses actes) de l'herméneutique que porte sa propre conscience. Quelles que soient ses tournures historiques soumises au jugement de l'esprit, le témoignage idéologique se donne comme un dynamisme qui saisit l'existence au nom d'un sens qui fait loi pour la vie humaine.

Le témoignage *religieux*, comme le témoignage idéologique, engage l'existence du témoin dans l'adhésion à un destin dont la tradition religieuse forme l'horizon d'interprétation. En son existence même, le témoin entend se porter garant d'une vérité qui le transcende. Celle-ci n'est rien de moins que l'affirmation de l'Absolu, Principe et Fin de toutes choses. Autant dire que, dans la contingence historique de son témoignage, le témoin s'efforce de faire voir un rapport à l'Absolu qui dépasse la relativité de toute situation. Rendre visible l'Invisible dans l'épreuve de la temporalité au sein du monde, ainsi s'offre le témoignage religieux qui conjugue au creux de sa fragilité, le plan métaphysique du rapport à l'Absolu et le plan historique de la finitude existentielle⁶.

Alors que la vérité affirmée demeure dans sa nécessité métaphysique (le rapport à l'Absolu), ce qui la signifie reste enfermé dans la contingence du monde historique. Il est donc comme une disjonction indépassable entre le signe historique du témoignage et la vérité que le signe prétend manifester, une disjonction due à l'impossible adéquation de l'Absolu et de la

finitude (seul le Christianisme, parmi les religions de l'humanité, prétend à une union dépassant l'inadéquation, en la personne du Christ, « témoin absolu de l'Absolu »). Cela signifie alors que la vérité reste conditionnée dans sa manifestation même à la contingence, voire à la relativité du témoignage, incapable, dans sa limitation, de traduire l'Absolu vers lequel il fait signe. En somme, la vérité ne se trouve qu'indiquée par ce signe relatif que constitue le témoignage pris dans l'espace et le temps du monde. Encore que nous devrions rester attentifs à la rectitude du témoignage dans son statut de signe et, pour ce faire, réfléchir à la détermination d'une critériologie du témoignage qui ferait probablement appel à la communauté, à la tradition, à la dogmatique de la religion concernée et à la qualité de l'existence du témoin. Ainsi témoignage et vérité interfèrent, au sein de l'existence du témoin, dans la manifestation d'un destin qui interroge tout observateur attentif à l'herméneutique de la vie humaine.

III. L'entrelacs du témoignage et de la vérité

Parce qu'elle convoque, dans son exercice, des horizons différents de réalité et d'intelligibilité, la relation entre le témoignage et la vérité demeure d'une infinie complexité: il y aurait lieu de distinguer:

- a) la *position de la vérité* et du témoignage dans l'ordre de la connaissance (de la représentation),
- b) la *signification de la vérité* dans le signe du témoignage,
- c) l'*accès à la vérité* par le témoignage exigeant un espace d'interprétation.

Concernant le premier point, observons que le statut de la

vérité et du témoignage mériterait d'être défini. Quant au deuxième point, remarquons seulement que la signification de la vérité dans le témoignage n'a rien d'univoque en raison même de la pluralité des modes de signification. À propos du troisième point, notons simplement que l'accès à la vérité par le témoignage varie selon le statut de la vérité et du témoignage.

Mais il existe, dans la relation complexe entre le témoignage et la vérité, des possibilités de perversion comme le faux témoignage, le mensonge, le contre-témoignage, le fanatisme... autant de formes de négation, de travestissement ou d'idéologisation de la vérité; ce qui ne cesse d'interroger la conscience sur l'investissement du témoignage par la vérité (les analyses de M. Foucault sur les jeux et les régimes de vérité, à savoir sur le rapport entre pouvoir et vérité). Celle-ci semble parfois devenir interdite dans sa manifestation, en raison de son caractère tragique impossible à communiquer ou de ses effets négatifs imaginés par le témoin soucieux de préserver sa propre vie ou celle d'autrui. En somme, le témoignage implique en lui-même la possibilité d'altérer la vérité qu'il prétend traduire en raison de la position du témoin et de son mode d'expression. Se pose alors la question de la nécessité d'une critériologie du témoignage authentique:

- a) la pluralité des témoins et la convergence de leur témoignage,
- b) la cohérence de l'énonciation de la vérité,
- c) l'adéquation du témoignage à la réalité de l'expérience humaine,
- d) la dignité existentielle des témoins...

Cette critériologie reste dépendante des plans de réalité et d'intelligibilité en lesquels s'inscrit le témoignage.

Par ailleurs, l'accès à la vérité par le témoignage fait venir à

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

manifeste en effet en empruntant la voie du Serviteur souffrant, en parlant par le don de lui-même sur la croix. Or, c'est précisément parce qu'il se refuse à perdre sa vie, à se laisser justifier et à reconnaître son inégalité de nature avec Dieu, que l'homme résiste à la vérité¹⁸. Contrairement à la vérité qui importune, le mensonge se place, de manière intemporelle, au niveau de l'idée et du principe. C'est la raison pour laquelle il ne peut qu'échouer dans sa volonté de faire taire la parole performative de Jésus-Christ¹⁹.

Chez Barth, la vérité du témoignage est à trouver dans l'objectivité de la révélation de Dieu telle qu'elle se donne en Jésus-Christ, le témoin véridique. Dieu donne au témoignage sa vérité et l'homme témoin doit être *de* la vérité. La foi de l'homme est acquiescement, consentement et obéissance à la vérité de Jésus-Christ qui s'impose. Elle semble être l'autre face de l'irruption de la révélation dans l'histoire, lui étant étroitement liée dans une dynamique d'appartenance. La question que pose Barth est à cet égard significative. « *Nous comportons-nous conformément au fait que nous sommes de la vérité* »²⁰ ? Pour que le témoignage déploie sa vérité dans l'histoire des hommes, ces derniers doivent s'approprier positivement la Révélation. Cependant, si la vérité du témoignage doit d'abord être cherchée du côté de la révélation en Jésus-Christ, la foi personnelle et communautaire, traduite en paroles et en actes, doit avoir sa part dans la vérité du témoignage. Il ne s'agit pas d'entrer dans une subjectivation du croire – où l'homme risque de s'annoncer lui-même – mais d'accepter de prendre en compte la participation de l'homme au fait que le témoignage est considéré comme vrai. Si l'homme participe *de* la vérité, il n'est pas impensable qu'il participe également – et seulement dans une certaine mesure – à la vérité.

La vérité du témoignage chrétien

La question de la vérité du témoignage est une question complexe car elle conjugue le contenu de paroles énoncées et leur interprétation à l'investissement de celui qui s'engage personnellement et moralement dans son acte de témoigner. Elle concerne tout autant la nécessaire interprétation du récit que la construction d'une identité personnelle dans le temps.

Le témoignage chrétien est nécessairement un témoignage suscité par l'Esprit. L'Esprit est tout d'abord présent à l'esprit de l'homme, à son être profond. « *Il est présent et travaille en cette intériorité ultime qu'est la personne, à ce sommet où l'homme culmine, qui est aussi la source de ses choix et de ses activités* »²¹. Loin de se rendre présent à la nature humaine pour lui donner une personnalité particulière, il est au service d'un agir libre de la personne et s'inscrit dans son histoire. Aussi ne vient-il pas supprimer les limites humaines d'un témoin de foi, d'autant que ces limites servent paradoxalement une plus grande proximité avec les destinataires du témoignage et favorisent ainsi sa réception. Il est au service de la vérité du témoignage en agissant chez le témoin qui parle et chez celui qui écoute. En respectant l'activité propre du témoin, l'Esprit vient déployer de nouveaux possibles enfouis jusqu'alors dans son humanité.

La mission de l'Esprit consiste à faire reconnaître non pas sa propre présence mais celle d'un autre, que ce soit celle du Père ou celle du Fils. L'Esprit est étroitement lié à Jésus-Christ, Parole de Dieu, au sens où il dit Dieu et en est le vrai témoin. Dans l'Évangile de Jean, l'Esprit Paraclet est appelé Esprit de vérité ; il doit faire accéder les disciples à la « *vérité toute entière* » (Jn 16, 13a). Il ne lui appartient pas d'ajouter de nouvelles "informations" ou données concernant le Père ou

Jésus, mais d'en éclairer le sens. Dans le cadre du témoignage de foi, son rôle va donc se situer au niveau de l'interprétation afin que toute ambiguïté soit levée chez ceux qui parlent comme chez ceux qui écoutent. Souvent identifié à un maître intérieur, il enseigne en effet ce qu'il tient du Christ, lequel ne parle pas en son propre nom mais annonce ce qu'il a vu et entendu du Père. La vérité ainsi révélée n'est pas une vérité captable ou appropriable. Ni factuelle ni subjective, la vérité du témoignage croyant est de l'ordre de la relation et de la recherche. Elle pointe vers une personne, vers Celui qui se présente comme le chemin, la vérité et la vie (Jn 14, 6). La mission de l'Esprit de vérité consiste donc à attester qu'il est possible de connaître Dieu sans prétendre le posséder.

L'Esprit Saint sert enfin l'extériorité de la Parole, que celle-ci soit écrite ou prêchée. Il agit pour que les témoins bibliques deviennent Parole de Dieu pour ceux qui sont aujourd'hui lecteurs et auditeurs des textes inspirés. Le langage biblique de l'Esprit ouvre la parole sur la prière, l'action de grâce et la louange et permet de libérer le témoignage en paroles. Lu avec l'assistance intérieure de l'Esprit, le texte biblique devient ainsi ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire Parole de Dieu, et génère chez les fidèles une impression immédiate de vérité²². L'Esprit parle au cœur des croyants en leur donnant de garder les paroles de Jésus (Jn 16, 13b) et en assurant la persuasion de leurs paroles devant les tribunaux. Sans l'Esprit, aucune mission de témoignage n'est possible. Le témoignage apostolique est ainsi inenvisageable sans la présence de l'Esprit promis (Ac 1, 8), du Paraclet (Jn 15, 26-27).

L'Esprit est également au service de la réception du témoignage favorisant, entre les témoins eux-mêmes et entre les témoins et leurs destinataires, l'humble dynamique d'une

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

document autobiographique ne sera parvenu à confirmer, infirmer ou trancher.

Ainsi, tôt ou tard, l'autobiographe devra-t-il prendre la mesure de cette « *ego-histoire* » qu'il rédige, dont la modestie même le fera se tenir à l'état de témoin. Ainsi, devra-t-il encore laisser à d'autres le soin de s'occuper de son propre temps pour lequel il n'a pas et ne peut avoir la distance suffisante, car le « témoignage » en ce qu'il a de personnel et donc de subjectif induit une limite qu'il est de la fonction et de la nature même de l'historien de dépasser pour l'utiliser justement parce que provenant des autres.

Par ces limites qu'éprouve professionnellement l'historien, l'autobiographique dit justement sa propre relativité, alors que l'autobiographe peut ne pas en avoir d'abord conscience – et ne l'aura peut-être jamais. Plus que partout ailleurs vaut ici l'adage latin *testis unus testis nullus*, même si parfois la multiplicité des témoignages ne suffit pas à constituer la certitude. Or, précisément, c'est le propos et même la prétention de l'autobiographe d'être unique et donc particulier dans une sorte de splendide isolement que revendique son acte propre d'écriture. Que vaut dans de telles conditions et devant une telle certitude de soi la vérité, celle qui fait la vérité de l'histoire que veut et doit établir l'historien ?

Ici, en effet, un certain malentendu peut subsister par delà la simple naïveté d'un autobiographique premier, lorsque l'autobiographe prétend être le seul à pouvoir dire et garantir la vérité dans son extension historique et historienne. En effet, si le citoyen lambda peut manifester là quelque naïveté qui ne trompera pas grand monde, et surtout pas l'historien qui tombera sur son texte et l'exploitera selon son épistémologie propre, il n'en va pas de même avec l'autobiographe qui a prétention de par son statut, ses fonctions, sa carrière, de se présenter non

seulement en témoin, mais en *acteur* de l'histoire avec un grand H. Qu'il s'agisse des mémoires d'un chef d'état-major, d'un chef d'État ou de tout haut-fonctionnaire de la chose publique, la prétention autobiographique ne garantit nullement une vérité qui serait, parce qu'elle se veut telle a priori, vérité historique. Paradoxalement, c'est peut-être là qu'on touche au plus près la limite du genre, et ce justement parce que les autobiographes ont en l'occurrence la prétention de faire œuvre d'historien, une œuvre d'autant plus garantie comme telle qu'ils ont conscience d'avoir été des acteurs de l'Histoire. Inutile d'insister ici sur les partis-pris, les plaidoyers pro-domo, la partialité des jugements, pas plus que sur la fréquente médiocrité de l'écriture quand elle n'est pas le fait de quelque nègre. Là non plus les chefs-d'œuvre ne sont au rendez-vous !

Ainsi, nous touchons un peu plus aux limites du genre du fait même de cet *ego* constitutif de l'autobiographique dont aucun autobiographe ne peut être dédouané, et surtout pas celui qui se présente comme acteur de l'histoire.

L'humilité du témoignage

Malgré cela, on ne saurait mettre en doute ou en question l'apport de l'autobiographique, en histoire notamment, aussi médiocre soit le produit. Nous venons de l'évoquer. Aussi devons-nous essayer de voir ce qui fait sa justesse et sa nécessité que nous avons laissé plus que pressentir en employant les termes de *témoin* et de *témoignage*.

Outre le droit égalitaire à écrire et à se faire connaître comme écrivain sinon comme écrivain, tout un chacun peut être ou devenir un témoin précieux, et en tout cas exploitable un jour

ou l'autre. Ici, les correspondances sont les plus assurées de la reconnaissance des historiens : correspondances d'éminences grises en politique, correspondances de soldats au plus près des combats, correspondances intimes d'hommes publics qui s'expriment sur un autre registre mais tout autant révélateur, etc. Cependant, la correspondance a d'abord cela de caractéristique d'être, sauf exception, réservée à un correspondant qui, dans un premier temps tout au moins, reste particulier, unique, privé. De ce fait, l'audience potentielle reste limitée et préservée d'un espoir par trop insensé de publicité ! Aussi nous ne devons pas nous attarder ici sur ce mode particulier d'écriture.

Quoiqu'il en soit, en effet, de la conscience que l'autobiographe a de lui-même et de l'œuvre qu'il entend rédiger, peut advenir un moment où la question de sa légitimité, de son autorité ou de sa nécessité affleure soit parce qu'il prend conscience de la difficulté de l'entreprise et de son expression, soit parce qu'un doute l'envahit, soit parce qu'une provocation plus ou moins directe ou explicite instille en lui-même une inquiétude qui peut le faire renoncer, à moins que ce ne soit tout simplement un sentiment d'ennui ou de vacuité... Une telle survenance n'est pas nécessairement négative, surtout si elle permet une prise de conscience activant un sain réalisme, loin des prétentions ou des illusions de départ. Disons même que pareille prise de conscience débouchant sur une demande d'aide ou de conseil, peut permettre une œuvre digne de ce nom en s'assurant des garanties que ne garantiront jamais des prétentions personnelles plus ou moins naïves. Et même si l'autobiographe ne parvient pas à cet état d'esprit, du moins son lecteur, qui saura à quoi s'en tenir, y suppléera dans la mesure où il recevra son texte dans la seule vérité de ce qu'il est, celle du témoignage, aussi limité ou médiocre soit-il.

Ainsi touchons-nous là à ce qui peut accorder une valeur à

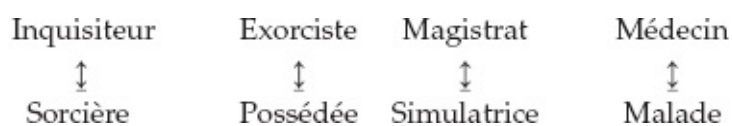
Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

doit s'adapter. Mais la situation, jadis binaire, se complique d'un troisième personnage. Entre la possédée et l'exorciste, le prêtre Grandier, dénoncé par les religieuses de Loudun comme cause de tout leur mal, subira à son tour l'accusation de sorcellerie. Ce sorcier est, toutefois, d'une tout autre condition que la sorcière. S'il représente, par un contre-langage qui oppose à une théologie de la révélation une théologie-apologie de la nature, un nouveau contre-pouvoir, le secret de sa puissance, n'est plus dans une secrète participation à la flamme insurveillée des bacchanales. Ou plutôt, la revendication sexuelle qui se fait jour dans ses écrits, ne trahit un vécu réel mais relativement discipliné que dans la mesure où le langage lui-même est le point d'affleurement du désir ; où la parole qui s'écrit en un verbe apparemment distant masque l'irrépressibilité du désir. « La parole de Grandier se manifeste comme antipaternelle, comme dirigée contre la dimension autoritairement législatrice du langage » officiel (p. 81). Le sorcier est donc doublement séducteur : d'une part il hérite du féminin le prestige trouble d'Ève la tentatrice ; d'autre part, en empruntant à la théologie la plus traditionnelle l'un ou l'autre de ses arguments, il entraîne celle-ci sur une pente dangereuse ; il la pervertit en lui faisant dire, contre son austérité de droit, ce qu'elle ne voulait pas dire ou du moins qu'elle disait à son corps défendant, en un moment où se relâche sa tension moralisatrice. Que devient la femme dans ces conditions ? « Lieu d'un combat entre hommes », elle n'est plus que « la possédée dépossédée » (p. 89). Elle ne se libère du démon que pour se vouer à l'exorciste (cf. p. 94). « Femme réceptacle » dont la passivité a, il est vrai, ses revanches et ses vengeance (p. 102) et qui, dans le désaveu du plaisir », reste « docile à la séduction de ses rêves » (p. 104).

Inquisiteur et exorciste croyaient au diable ; et la fermeté de

leur foi expliquait la vigueur de leur réaction. Mais vient un moment où le doute finit par s'insinuer dans le bloc infrangible des certitudes. Comment cela est-il arrivé ? En réalité, c'est depuis toujours que le doute est possible, et la foi ne chercherait pas l'intelligence si elle collait à ses représentations. Tout dogmatisme surcompense un scepticisme mal refoulé, mais qui attend son heure pour passer au jour. L'histoire des possédées de Loudun nous montre, dans un contexte de modernité où le moyen âge « sévit » encore, des formes mixtes qui composent, en équilibre instable, la croyance en la possession et une rationalité en quête d'« objectivité ». Magistrats et médecins de ce temps ne sont donc pas nécessairement des positivistes décidés. D'où vient alors que l'explication qu'ils proposent, sans donner congé au diable, lui mesure de plus en plus sa fonction explicative ? Au risque de « fabuler » à ma manière, j'insinuerais que le théâtre de la représentation, tel qu'il se jouait dans les mises en scène du rituel, les invitait à s'interroger sur le rôle d'acteur ou de personnage que les personnes en question pouvaient jouer dans ce spectacle. Or, ces personnes sont des femmes. Et depuis fort longtemps, sans qu'il fût besoin d'être médecin ou magistrat, un certain sens commun désignait dans le « féminin » un pouvoir de simulation, liée lui-même à une constitution jugée plus ou moins pathologique. On comprend que ce préjugé ou préjugement séculaire ait pu fournir au « regard » juridique ou « médical » l'appui « idéologique » qui en renforçait la prétention à l'« objectivité ». Suivant qu'on met l'accent sur l'aspect *simulateur* ou sur l'aspect *pathologique* de la simulation, la division du travail s'opère pour ainsi dire spontanément. La rigueur du magistrat, attentive à la composante « éthique », accordera sans doute au responsable les circonstances atténuantes d'une physiologie déficiente. Mais dans son horizon spécifique, le mensonge en

acte de ces corps tourmentés sollicite une mise en accusation ajustée, chaque fois, à la configuration concrète du « cas ». Le médecin par contre obéit à d'autres préoccupations. Sans résoudre nécessairement la morale en « humeurs », il sait, d'un présavoir dont, curieusement, une tradition incontrôlée lui fournit les données essentielles et archaïques, que la faute en question peut n'être que l'épiphénomène d'un univers « morbide ». Il cherchera donc à *expliquer* ce que le magistrat tente de *comprendre*. J'aurai l'occasion de revenir sur ce genre d'explication sur lequel Monique Schneider (p. 113-129) a écrit quelques-unes de ses pages les meilleures et les plus divertissantes. Mais il était nécessaire pour situer l'intervention de Freud d'aller jusqu'au bout du parcours et d'en rappeler, en un schéma simple qui couple à chaque type d'« objet » le regard correspondant, la suite ordonnée de ses étapes :



Lorsque Freud paraît, la « relève médicale » s'est depuis longtemps associée au « temps du mépris » (p. 113 et sv.). Qu'apportet-il au juste ? « Il serait trop facile, en cédant à la même illusion que celle qui accueille comme novatrice et salvatrice la relève médicale au XVII^e siècle, de présenter son intervention comme manifestation pure des lumières venant transpercer et dissoudre la nuit » (p. 153). Cette œuvre complexe hérite manifestement du passé ; mais elle le reprend en lui donnant la consistance de déterminations précises poussées jusqu'à leur dernière limite. Son rationalisme n'ignore pas le mérite de ces exorcistes, pris en pitié par les médecins de jadis, car ils avaient bien vu, contre un organisme facile, l'importance de la causalité psychique. Freud réhabilite les « hystériques »

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

immémorial qui traverse les siècles, sans être remis sérieusement en question. Les œuvres les plus critiques, les plus décapantes et purgatives, ne sont point à l'abri du préjugé, idéologique et mythologique qui, tel le « Je pense » kantien, en accompagne les « représentations ». Lorsqu'il s'agira, avec Hegel, d'élever à la dignité du concept les formules naïves du *Credo*, le soupçon qui pèse sur l'imagination féminine réitérera, en écho, la sentence archaïque et médicale qu'ont modulée à leur manière inquisiteurs, exorcistes, magistrats et médecins de notre première modernité. Théologique ou philosophique, juridique ou scientifique, l'entendement des lumières repose sur un corps non éclairé, sur un substrat obscur qui se soustrait à toute élucidation. Certes, et je n'en disconviens pas, la violence a changé de méthode. Et il serait injuste de soumettre inconditionnellement le « savoir » aux ruses serpentes de l'idéologie. Mais il faut bien avouer que la séparation du bon grain et de l'ivraie est plus un idéal qu'une réalité. Toute lucidité est faite d'une moitié d'ombre. On ne conteste un préjugé que dans la tranquille possession d'un autre préjugé. L'idée de Dieu ne serait-elle pas celle d'un entendement totalement purifié de toute féminité, l'exemplarité, magnifique et irréaliste, d'une pensée de la pensée qui aurait évacué tout corps étranger ? Et toute œuvre, quelle qu'elle soit, ne recèle-t-elle pas un « principe d'indétermination » qui l'expose, si critique qu'il se veuille, aux disgrâces d'un sous-entendu qui sera plus tard dénoncé ?

5. Faut-il pour autant désespérer, après avoir renoncé aux lumières de l'évidence, d'une volonté d'élucidation qui s'obstine d'une manière si persistante, dans ses partis pris ? Depuis quelques années se dessine, il est vrai, une révision du procès de l'imaginaire en sa version féminine. On s'intéresse de

nouveau au mythe, à la fantaisie. Toutefois, en ce qui concerne le mythe, et bien qu'on en ait souligné parfois les liens avec la métaphysique, il semble qu'il ait surtout intéressé l'anthropologie structurale dans l'exacte mesure où une rationalité s'y faisait jour, qui permettait d'en contester le prétendu « prélogisme ». Au fond, procédant comme Freud lui-même dans son premier contact avec l'hystérie, le « scientifique » des sciences humaines y décelait un ordre, un rangement classificateur, bref une exigence d'entendement. Quant à son contenu « sémantique », on l'abandonnait, comme résidu inessentiel, aux chercheurs de sens ou d'allégories qui pouvaient y reconnaître une anticipation plus ou moins lointaine des théologies ou des philosophies. Hegel, déjà à l'encontre de Spinoza, déclarait que la révélation chrétienne contenait, sous le voile des images et des schèmes, la substance même de la philosophie telle qu'il la comprenait. Mais de toute manière, qu'on accentuât la structure ou la substance, l'imagination ne reprenait ses droits que dans les limites d'une explication ou d'une interprétation qui en faisait saillir le noyau intelligible. La reconnaissance de l'exclu n'était possible que par une tacite réduction ou préalable « purgation ». Les exégèses allégoriques avaient, sur ce point, ouvert la voie depuis longtemps. Pas plus que la femme, et le féminin, l'imaginaire n'était concevable comme *sui juris*, comme domaine valable en soi et pour soi. Dès lors, l'alternative jouait plus strictement que jamais : ou bien l'imagination, comme le *mas occasionatus* de jadis, n'était qu'un entendement manqué qui requérait de s'accomplir dans son ajustement à l'intellect ; ou bien, sa nature sauvage ne devenait autonome, sous le regard qui la surveillait, que par son rejet aux ténèbres extérieures de la matière, de l'errance, de l'illusion et de la maladie. Certes, on lui accordait encore, avec Freud, la possibilité de jouer dans les entrelacs serpentins de ses

fantaisies. Mais cette permission de détente n'était qu'une concession ou qu'une condescendance. Le principe de plaisir et d'illusion devait inconditionnellement, céder au principe de réalité.

6. Il y avait eu pourtant, dans le passé, chez Kant et dans le néo-platonisme comme dans le soufisme iranien, quelques tentatives plus que méritoires pour remonter la pente du préjugé masculin. S'interrogeant sur les racines possibles de la sensibilité et de l'entendement, le kantisme, sans aller jusqu'au bout de la voie qu'il inaugurerait, et qu'il indiquait à ses successeurs, parlait avec une audace contenue de l'imagination productrice. Le principe féminin, retenu jusqu'ici comme morbide, n'était plus seulement toléré ou surveillé ou « compati ». Il semblait, par la voix même de la raison, s'exhausser à l'excellence d'un pouvoir véritablement originel. Cette étonnante émergence du maudit prolongeait-elle, par des cheminements inconnus, comme *materia-mater*, à laquelle l'Inde conférait une causalité substantielle ? La source jaillissait-elle à nouveau, pardelà les grands mythes de la terre-mère, de l'eau profonde, de l'air et du feu ou de l'éclair d'origine ? Je laisse à de plus experts le soin de répondre. Sans entrer dans le détail des théories, je signale cette énergique volonté de bousculer les dualités, de la sensibilité et de l'entendement, du féminin et du masculin, de l'ombre et de la lumière, pour s'interroger sur leur commune racine. Renouvelaiton ainsi, sans le savoir, le vieux mythe de l'androgynie ? Ce conte merveilleux que Platon n'avait point ignoré se jouait des contraires, peut-être de par une lassitude qui rendait vaine la ridicule partialité d'une guerre immémoriale. Mais la coïncidence des opposés est à double tranchant. Elle suggère parfois une réduplication dans le principe, des

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

2. De l'intégration organique à l'intégration sociale

a) « L'intégration-fait » : le naturalisme sociologique d'Herbert Spencer (conception intrinséciste)

Passons donc maintenant résolument aux sciences sociales. Nous focaliserons en premier lieu l'analyse sur l'œuvre sociologique du philosophe Herbert Spencer.

Spencer ne cesse, dans ses différents travaux sociologiques, de souligner l'importance fondamentale de la division du travail. Que ce soit d'ailleurs pour l'organisme individuel ou pour l'organisme social (la société), la division du travail est pour Spencer le ciment du lien qui unit les éléments en un tout – en termes abstraits : le facteur principal d'intégration.

Reproduisons quelques brefs extraits de différents ouvrages de Spencer dans l'ordre chronologique de leur publication. Ils témoignent de la remarquable constance du philosophe sur ce point de doctrine :

« Les principes généraux qui président au développement et à la structure des corps organisés s'appliquent également aux sociétés. Le caractère premier des sociétés comme des êtres vivants, c'est que les uns et les autres sont formés de parties unies par une dépendance mutuelle. »²⁰

« La mutuelle dépendance des parties est une condition essentielle du début et des progrès de l'organisation sociale, aussi bien que du début et des progrès de l'organisation individuelle. »²¹

« Les principes fondamentaux de l'organisation sont les mêmes pour un organisme individuel et pour un

organisme social, parce qu'ils sont composés l'un et l'autre de parties mutuellement dépendantes. »²²

« C'est la dépendance mutuelle des parties qui constitue l'un et l'autre des agrégats vivants, biologique et social. »²³

Et encore n'avons-nous pas cité l'ouvrage-somme de la sociologie spencérienne, les *Principes de sociologie*²⁴, où l'on trouve les plus nombreux développements sur ce thème. Voici quelques spécimens:

« L'organisation consiste en une construction de l'ensemble telle qu'elle permette à ses parties d'accomplir des actions reliées par une dépendance mutuelle [*mutually-dependent actions*], [...] chose qui est aussi vraie de l'organisme individuel que de l'organisme social. »²⁵

« À mesure qu'on remonte l'échelle de la civilisation, les unités passent de l'état d'indépendance à celui de dépendance mutuelle ; *c'est par-là que leur union constitue une société proprement dite* [*they become united into a society rightly so called*]. »²⁶

« La société présente une croissance continue ; à mesure qu'elle croît, ses parties deviennent dissemblables ; leur structure devient plus compliquée ; les parties dissemblables prennent des fonctions dissemblables [...] ; l'assistance mutuelle qu'elles se prêtent amène à une dépendance mutuelle des parties ; enfin les parties unies par ce lien de dépendance mutuelle vivant l'une par l'autre et l'une pour l'autre composent un *agrégat constitué sur le même principe général qu'un organisme*

individuel [aggregate constituted on the same general principle as an individual organism]. »²⁷

Il est clair qu'en érigeant la notion d'interdépendance au rang de principe fondamental d'organisation du corps social, Spencer ne fait finalement que transposer dans ce nouveau domaine (la sociologie) la définition minimaliste de la totalité qu'en étaient venus à admettre, quelques décennies plus tôt, les naturalistes, pour sauver la compréhension du tout organique du naufrage conceptuel dont le menaçait la théorie cellulaire – et conserver ainsi quelque contenu intelligible à l'assertion selon laquelle les individus composant les organismes forment un tout réel et non nominal : un tout irréductible à une simple somme.

Pour en finir avec l'examen de la doctrine spencérienne, nous rapporterons un long extrait de son *Introduction à la science sociale* (1873), sans doute un des plus explicites sur cette question :

« La dépendance mutuelle des parties fournit à toute organisation son point de départ et sa direction. Tant que dans une masse de matière vivante toutes les parties sont semblables, tant qu'elles vivent et s'accroissent de la même façon sans s'aider l'une l'autre, il n'y a pas d'organisation. [...] Pour que cette masse sans organisation devienne une masse organisée, possédant les propriétés et les caractères de ce que nous appelons un organisme, il faut que les parties qui la constituent perdent leur similitude originaire et que chacun prenne le rôle qui convient à la situation à l'égard des choses extérieures. Ces différences de fonction et les différences de structure qui en découlent, d'abord faiblement marquées, peu nombreuses et peu accusées, deviennent

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

On a ici une belle profession de foi méritocratique... Mais cette affirmation en l'espèce ne se présente pas en l'espèce comme la prémisse d'une doctrine morale. Elle est la conclusion normative d'une analyse qui se prétend sociologique. Pour Durkheim, c'est seulement dans une société *qui n'empêche pas* mais qui au contraire rend possible l'harmonisation entre la condition sociale et la constitution individuelle, que la division du travail produit son effet intégratif.

Résumons donc l'argument du sociologue : 1° il y a une répartition inégale des talents naturels dans toutes les sociétés ; 2° dans les sociétés libérales industrielles, cette répartition, au lieu de se reproduire comme c'est le cas dans les sociétés segmentaires, varie, de façon aléatoire, à chaque génération ; 3° si la division du travail s'opère dans une société qui empêche d'une manière ou d'une autre que la distribution des fonctions sociales s'ajuste à cette répartition changeante des talents naturels, autrement dit si la division du travail s'opère dans une société non méritocratique, une société qui ne promeut pas l'égalité des chances, une société qui n'institue pas « l'égalité dans les conditions extérieures de la lutte » (tout ces expressions renvoyant aux même genre d'institutions redistributives et de justice sociale...), alors, prévient Durkheim, la division du travail ne sera pas source de solidarité, ni *a fortiori* d'intégration.

Notons qu'au plan moral et politique, Durkheim partage les mêmes idéaux (égalitaires-méritocratiques) que les solidaristes. Du reste, les causes et les réformes défendues en son temps par Durkheim furent celles-là mêmes pour lesquels combattirent avec tant de véhémence (et de succès) les solidaristes : réformes dans le domaine fiscal et parafiscal (droit successoral, impôt progressif sur le revenu, assurance sociale obligatoire), réforme

dans le domaine de l'organisation du travail (droit du travail), réformes des services publics (école, santé, transport)⁴⁷.

Reste que si Durkheim défend avec vigueur cette vision de l'égalité « des conditions extérieures de la lutte », autrement dit cette idéologie méritocratique dont la traduction politique et pratique se confond pratiquement avec le programme de réformes solidariste, il y a cette différence toutefois que cette défense ne se fait plus au nom de quelque conception du bien et du mal, ou du juste et de l'injuste, en régime libéral industriel, à l'instar de ce que proposaient les solidaristes. Elle se fait cette fois au nom d'une conception du normal et du pathologique appliqués à ces mêmes sociétés. Et comment sait-on ce qui est normal et ce qui est anormal pour une société ? En déterminant, d'après Durkheim, les moyennes statistiques au sein d'un groupe de sociétés de même espèce, lesquelles moyennes nous donnent des informations sur ce que *doit* être la structure, le fonctionnement et les dynamiques de développement (tendances) de ces sociétés⁴⁸. C'est en faisant ce type de calcul statistique qu'on apprend par exemple, pour citer Durkheim une dernière fois, que « plus on s'élève dans l'échelle sociale, plus le type segmentaire disparaît sous le type organisé, plus *aussi* ces inégalités (dans les conditions extérieures de la lutte) tendent à se niveler complètement. »⁴⁹ L'égalisation dans les conditions de la lutte est bien en effet une dynamique de développement qu'on retrouve dans la grande majorité des sociétés industrielles. C'est donc pour Durkheim un phénomène normal pour toutes ces sociétés. La boucle est bouclée.

D'aucuns trouveront certainement ce dernier raisonnement tautologique. Mais c'est faute d'accorder crédit au projet d'une pathologie sociale scientifique, et plus généralement à l'approche organiciste en sociologie dont se réclamait Durkheim

et au titre de laquelle il s'autorisait à dire par exemple que, pas plus il n'y a d'espèce malade ou monstrueuse en zoologie ou en botanique, il n'y a d'espèce sociale monstrueuse ou malade en soi⁵⁰. Nul doute cependant qu'aujourd'hui que l'idée d'une pathologie sociale scientifique a fait long feu⁵¹, chacun trouvera le prix de la validation de l'argumentation durkheimienne de l'articulation des registres descriptif et normatif... trop cher payé.

*
**

Nous nous interrogeons au début de cette étude sur la portée philosophique de la formule : « l'intégration pour la société, c'est *son* affaire ». Réflexion faite, il nous semble que dans la formule, le possessif « son » n'est pas de trop, et qu'il est même tout à fait légitime d'en défendre l'importance. L'intégration ce n'est peut-être pas, pour la société, purement et simplement un « fait », comme on peut le dire des organismes. Mais l'intégration ce n'est pas non plus seulement « une » affaire, au sens d'une difficulté parmi d'autres, de multiples autres, que la collectivité aurait pour tâche de résoudre. L'intégration pour la société c'est son affaire, sa grande affaire ; c'est même peut-être pour la société la seule affaire qui vaille pour ainsi dire. Nous sommes d'accord avec Durkheim quant à la nécessité de dépasser le stade de pure juxtaposition des registres naturaliste et axiologique. L'intégration, pour une collectivité donnée, c'est en tout cas beaucoup plus qu'un objectif artificiel, déterminé de façon arbitraire par une instance étrangère. Même si nous ne reprenons plus dorénavant à notre compte la proposition durkheimienne de concevoir la norme sociale sur le modèle de la norme organique, peut-être y-a-t-il tout de même quelque chose à conserver de l'intrinsécisme que ce modèle suggérait, quant au

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

actes charnels. L'enjeu est aussi d'interroger la légitimité des avis avancés par l'Église catholique en matière de vie sexuelle à partir d'une perspective proprement phénoménologique, et ainsi, entre description et Révélation, de dégager le sens véritable de l'expression « faire l'amour ».

Décrire le phénomène érotique, c'est du même coup s'en remettre à ce que nous en *percevons*. C'est bien en effet à partir de notre expérience perceptive que nous sommes initiés à la réalité, au phénomène, et que son sens d'être vient à se dévoiler. Partant, l'homme ne doit plus être compris comme une conscience surplombant l'ensemble de tous les étants. Plus précisément, il n'y a pas d'abord une conscience qui se tournerait occasionnellement vers tel ou tel objet posé *a priori* indépendamment d'elle, mais il y a constitution de l'objet par la conscience en tant qu'objet-de-sens. Lorsque j'entends un bruit, ne suis-je pas immédiatement porté à lui conférer une signification ? Que serait ce son pour moi si je ne le percevais pas d'emblée comme celui du passage d'une voiture ? En fait, le mode d'être de la conscience humaine est celui de l'intentionnalité : « La conscience n'est rien d'autre que ce rapport à l'objet (...), pure intentionnalité se dépassant vers l'objet et d'abord vers cet "au-dehors" où se montre toute chose en tant qu'objet (...) »⁴. Ma conscience est donc constitutive et objectivante, et la chose ne m'apparaît jamais comme donnée simple, mais d'emblée dans l'horizon du sens, comme phénomène pour moi : la chose n'existe que pour autant qu'elle m'apparaît. La phénoménologie se prononce dès lors contre l'indépendance de la conscience par rapport au monde comme si la pensée n'était assujettie à aucune concrétude historique. En vertu de cette incarnation, si c'est bien la chose même qui est là, sous mes yeux, « en chair et en os », cette chose ne se donne

pourtant jamais que par profils (*Abschattungen*), c'est-à-dire par une série d'approximations qui m'empêchent de percevoir, par exemple, les deux faces de ce livre en même temps. Il y a ainsi d'un côté, incomplétude principielle de la vision (je n'ai pas accès à l'arrière de la maison en même temps que je regarde sa façade), sans que, de l'autre côté, la chose perçue n'en soit pour autant affectée d'un manque (je désigne bien cet objet comme « maison ») : la chose est toujours là dans sa « chair ». Pour Husserl en effet, tout phénomène est constitué par le sujet transcendantal lui-même, et ainsi tout le sens du monde lui est-il confié. À partir de là deux questions se posent : 1) Comment un vécu peut-il de lui-même transcender la sphère d'immanence du sujet et rendre compte de la réalité perçue ? 2) Tous les actes de conscience sont-ils des vécus intentionnels ?

On peut déjà répondre qu'au sein de l'attitude théorique l'intentionnalité ne saurait caractériser l'ensemble des phénomènes psychiques, car cette dernière, qui met en jeu un rapport aux choses, témoigne d'une sorte d'aspiration, dont l'objet est d'abord indéterminé, le sujet étant *poussé* à savoir. Il n'y a en ce sens, pas de *sophia* sans *philosophia*, puisque, remarque Husserl, « un tel sujet attache une valeur au savoir, donc ce n'est pas un sujet humain absolument dépourvu de tout désir, de tout vouloir (...) »⁵. Bien qu'adoptant une attitude de surplomb (la *theôria* grecque), le sujet reste néanmoins toujours aux prises avec un désir de savoir qui ne se manifeste que comme une « obscure tendance ou pulsion »⁶ par laquelle nous sommes mus. Mais alors il semble que la pulsion et l'intentionnalité appartiennent à des ordres manifestement étrangers l'un à l'autre. La première peut être définie comme une intention orientée vers quelque chose, qui en elle-même ne possède pas une représentation préalable de ce quelque chose et

relève d'une poussée aveugle, contrairement à l'intentionnalité qui, comme acte perceptif, semble se rapporter de façon claire et distincte à elle-même et à son objet. Mais si l'intentionnalité révèle toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même ? Sommes-nous condamnés à placer derrière la conscience qui connaît, une seconde conscience qui connaît cette connaissance, c'est-à-dire une seconde intentionnalité derrière cette intentionnalité qu'il s'agit de libérer de ses limites intrinsèques ? Ou bien faut-il admettre que l'intentionnalité, incapable de s'appporter elle-même à soi, nécessite un autre mode de révélation radicalement différent de celui de son faire-voir jamais vu ?⁷ Une première remarque s'impose : si l'intentionnalité est, en son fond, animée d'une dynamique dont le terme et l'achèvement sont la pleine saisie intuitive de l'objet, ce mouvement de remplissement progressif de l'intentionnalité au cours d'une expérience perceptive, ne peut-il pas être justement défini comme pulsion de perception ? C'est en fait de deux choses l'une. Ou bien on considère la pulsion et toute forme de désir comme de simples sensations, et l'on est contraint de renoncer à tout caractère objectivant de la pulsion, donc de reconnaître une stricte limite à l'intentionnalité husserlienne. Ou bien, tout en reconnaissant l'indétermination foncière de la représentation à laquelle se rapporte le désir, on accorde au désir en général une certaine forme d'intentionnalité. Mais cela implique de considérer que la pulsion relève d'une forme dérivée d'acte objectivant. Le paradoxe constitutif de la pulsion tient en effet en ceci qu'elle relève de la sphère de la subjectivité sans pour autant devoir son origine à *l'ego* conscient et volontaire. Force est donc pour nous d'emprunter une troisième voie : celle de penser la pulsion dans sa spécificité, c'est-à-dire « à partir de la vie où elle s'enracine »,

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

¹⁹ Jean-Paul II, Exhortation apostolique, *Familiaris consortio*, Paris, Centurion, 1981, § 11, p. 21.

²⁰ H. Van Lier, *L'intention sexuelle*, Paris, Casterman, 1968, p.14.

²¹ *Idem.*

²² X. Lacroix, *Le corps de chair, les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1994, p. 102.

²³ H. Van Lier, *op. cit.*, p. 20.

²⁴ *Op. cit.*, p. 39.

²⁵ *Op. cit.*, p. 40.

²⁶ *Op. cit.*, p. 39.

²⁷ *Op. cit.*, p. 34.

²⁸ *Ibidem.*

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 41.

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ *Op. cit.*, p. 28.

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 30.

³³ D. Vasse, « Le mystère de la proximité », in *Revue Christus, Le corps, joies et blessures*, Paris, Ihs, Mai 2009, p. 48.

³⁴ Nous renvoyons le lecteur à notre ouvrage B. Capou, *La chair et l'éros*, Lyon, Profac, 2011.

Chemins, combats et convictions d'un théologien moraliste

Leçon solennelle donnée le 30 mai 2012 à l'Université Catholique de Lyon, à l'occasion de son départ à la retraite.

Je commencerai par une coïncidence – certains diraient une inclusion : mon premier article universitaire, publié en 1986 dans la revue *Lumière et vie* s'intitulait : « Le corps à venir »¹. Il portait sur la résurrection de la chair. Or, il se trouve que le dernier texte de mon dernier livre (dernier pour le moment !) a pour titre : « Je crois en la résurrection de la chair »².

Je pensais en effet rédiger une thèse sur ce sujet lorsque le doyen Henri Bourgeois m'a demandé d'assurer en 1986 le cours d'éthique sexuelle (comme on l'appelait alors), à la suite de Francis Rollin qui, lui-même, partait en retraite. Comme j'ai accepté, j'avais le choix entre deux attitudes : soit continuer ma thèse sur le même sujet, pour être écartelé entre mon travail de thèse et celui de mes cours, soit réorienter mon sujet pour qu'il recoupe de plus près celui de mon cours. Ce fut mon choix, de telle manière que 50 % de mon travail de cours est passé dans ma thèse et 50 % de mon travail de thèse est passé dans mon cours.

On pourrait plaisanter sur le double sens des termes « résurrection de la chair », mais tel est bien l'enjeu. La visée

finalement était de souligner la dimension charnelle du spirituel et la dimension spirituelle du charnel – et cela dès la condition présente. Le titre de ma thèse, qui est devenue *Le corps de chair*, était initialement « *Corps charnel, corps spirituel* ». La question centrale était : l'Église a-t-elle raison d'affirmer que le cadre le meilleur pour les relations sexuelles est celui de l'alliance conjugale ?

Le sujet a des côtés redoutables. Il l'est déjà en lui-même. Ce ne fut pas sans crainte et tremblement (selon le titre d'un philosophe important pour moi) que j'ai abordé ces questions. De surcroît, bien souvent, lorsque j'ai annoncé quel était mon domaine d'enseignement, j'ai recueilli des réactions de commisération. « Pôvre » (comme on dit à Marseille) ! Vous devez être écartelé ! Le discours de l'Église est si ringard ! Il y a un tel décalage entre l'enseignement de l'Église et la culture actuelle ! Je vous plains, c'est un domaine impossible etc. Un jour, à la suite d'une émission de télévision, Elizabeth Roudinesco, psychanalyste (ou du moins qui se présente comme telle), après que nous ayons eu de véhéments affrontements, me prend à part et me dit avec un air de commisération appuyée : vraiment, vous les chrétiens vous êtes décalés ! Je lui ai répondu : mais cela fait vingt siècles que nous sommes décalés ! (Les Béatitudes, finalement, sont plutôt « décalées » !)

Et pourtant je suis un catholique heureux, plus même un théologien catholique heureux. Comment cela est-il possible ?

Ma première partie portera sur la fameuse question du « décalage », ce qui me permettra de baliser le terrain de mon travail.

Dans une deuxième partie j'aborderai ce qui fut sans doute le cœur, le centre de ma tâche, à savoir l'articulation du philosophique et du théologique.

Dans une troisième partie je repérerai quelques points de

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

études montrent que » ou « *nous ne disposons pas – d'études qui prouvent que...* ». La preuve serait donc donnée par des chiffres, par le quantitatif, par des « études » qui sont en réalité des enquêtes, des questionnaires à prétention empirique (alors qu'en réalité ils ne le sont pas du tout).

On entendra souvent dirimer tel débat (vous pourrez deviner lequel) par l'affirmation péremptoire selon laquelle « des études montrent que les enfants élevés par un couple homosexuel n'ont pas plus de problèmes que les enfants élevés par un couple hétérosexuel ».

Il y aurait trop à dire pour critiquer les prétendues « études » en question. Je l'ai fait en cours ou dans mes publications. Ne serait-ce qu'en se demandant : que signifie donc « ne pas avoir plus de problèmes que les autres » ? Mais surtout la référence ainsi assénée prétend couper court à tout débat. La violence de la donnée chiffrée semble exclure la tâche de penser. Or penser est à la fois un devoir et un droit. Penser, c'est avoir le courage de voir par soi-même, de percevoir une cohérence, des liens nécessaires, en réfléchissant par exemple au sens de ce que signifie avoir un père et une mère, ou tout simplement de ce que signifie « être né ».

Un exemple : si vous affirmez que l'amour est décentrement, vous le dites à partir d'une intuition, d'un lien que vous percevez, d'une nécessité, d'une essence. Vous n'allez pas attendre que des statistiques indiquent que ceux qui vivent l'amour comme décentrement se portent mieux que les autres !

Ce travail de réflexion, les philosophes s'y livrent. Mais ils sont de plus en plus dominés, quand ils ne sont pas fascinés, par l'apparent savoir d'apparence scientifique, qui envahit tous les champs de l'humain.

Là aussi il y a du pain sur la planche pour la génération montante, pour prendre en compte les données scientifiques ou

même quantitatives, tout en ne renonçant pas au courage de la pensée.

Le troisième point de difficulté que j'indiquerai est une accusation que j'ai souvent entendue, à l'adresse des chrétiens, des catholiques en particulier. *Mais vous sacralisez la vie !* Vous la sacralisez par exemple lorsque vous affirmez que l'embryon demande un respect inconditionnel. Vous la sacralisez quand vous affirmez que l'union sexuelle n'est pas un exercice ludique étranger à toute évaluation éthique. Lorsque vous soulignez l'ancrage de la culture dans la nature etc.

La difficulté augmente lorsque nous lisons, dans une encyclique de Jean-Paul II : « *La vie humaine est sacrée parce que, dès son origine, elle comporte l'action créatrice de Dieu.* »⁹

C'est tout un travail de montrer que l'attention à une telle dimension de la vie n'est pas une sacralisation au sens archaïque du terme, qu'elle n'est pas incompatible avec une attention aux médiations à travers lesquelles la vie se donne et se signifie. Il ne s'agit pas d'absolutiser le relatif mais d'affirmer que l'absolu se donne au sein du relatif. Travail toujours à reprendre.

Par exemple, en fin de carrière, je retrouve une question que je me posais déjà au début : « Que signifie que la vie est un don de Dieu ? » Un vrai sujet, qui renvoie au sens du mot « vie » et à celui de l'action de Dieu, laquelle ne se substitue pas aux causes secondes, mais passe par elles. Là encore une tâche pour les générations qui arrivent.

En conclusion

Je citerai tout d'abord une réplique entendue il y a une vingtaine d'années. Il s'agit du Cardinal Decourtray, à qui je

dois beau-coup et que je considère comme l'un de mes pères. Un jour, autour de 1992, il passait l'épreuve difficile d'une émission de télévision dont certains se souviennent peut-être et qui s'appelait « *L'heure de vérité* ». Il devait, pendant une heure, répondre au feu nourri des questions de plusieurs journalistes chevronnés qui étaient en face de lui. À la fin de l'émission, un de ces journalistes lui pose la question redoutable : « Mais en parlant ainsi, éminence, ne craignez vous pas de paraître conservateur ? » Evidemment, c'eût été l'infamie suprême, ce mot étant disqualifiant. Et le Cardinal de répondre avec l'air candide dont il avait le secret : « *Mais je suis conservateur... conservateur de l'avenir !* »

Si je me rappelle cette réplique vingt ans après, ce n'est certainement pas sans raisons. Il ne s'agit pas de conserver un passé figé, mais de ménager les conditions pour qu'un avenir digne de l'humain soit possible. Car il n'y aurait pas d'avenir, pas de vie, pas d'humanité sans conservation.

Mais la conservation n'exclut pas l'interrogation. Aussi ajouterai-je pour finir que je tiens beaucoup à une citation du poète juif Edmond Jabès : « *Aucune réponse, fut-elle la plus pertinente, n'aura jamais assez de force pour résister indéfiniment à la question qui tôt ou tard l'interpellera* »¹⁰. La tâche de la pensée est de maintenir toujours vivante l'interrogation, la question. C'est souvent là que nous nous rejoignons avec les non croyants. Et, cela tombe bien, c'est aussi le travail de la foi.

La foi n'est pas l'installation dans un corpus clos de certitudes. Elle est fondamentalement confrontation à l'inconnu, sans laquelle la question de la foi, comme telle, ne se poserait même pas. Elle est habitée par un questionnement : qu'est-ce que l'âme, qu'est-ce que le corps ? Qu'est-ce que la vie, qu'est-

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

réel, mieux encore à l'action, et qui permette d'en vérifier la pertinence.

Par ailleurs, en disciple de Kant, je doute de la capacité de la raison à parvenir en métaphysique à des vérités qui puissent fonder la morale. Alors à la suite de Kant il me semble que si la métaphysique ne peut fonder la morale, son rôle est irremplaçable en ce qu'elle permet de rendre compte devant la raison de ses exigences et faire voir à quelles conditions elles sont possibles. Il faut alors renverser l'ordre habituel et partir de l'éthique pour aller à la métaphysique.

Ainsi pour ce qui concerne l'agent moral et la possibilité même d'une action morale : dans l'expérience du devoir, en particulier dans l'exigence de fidélité, mais aussi dans l'engagement, la franchise, la parole donnée, (que ton oui soit oui, que ton non soit non), la responsabilité, voire la culpabilité, je fais l'expérience de ma capacité à me distinguer des choses qui sont déterminées par toute une série de causes, souvent très subtiles, lesquelles, pour ce qui concerne l'homme, sont montrées par la psychologie. Alors la réflexion me conduit à en penser comme conditions de possibilité la liberté, l'identité (le fait de demeurer le même à travers le temps), la singularité (le fait de ne pas être seulement membre d'un tout) et plus radicalement encore, la simplicité (ou non composition). Ce sont là autant de caractéristiques ontologiques que ne peut qu'ignorer ou récuser une psychologie scientifique, mais qui sont caractéristiques de ce que la métaphysique appelle le sujet.

Voyons maintenant ce qu'il en est pour ce qui concerne le destinataire de l'action morale, à savoir la personne. Affirmer l'égalité de dignité de tous les hommes au moment de leur naissance, comme on le voit à l'article I de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, c'est penser la naissance comme un

événement qui ne relève pas seulement du temps, que ce soit celui de la nature ou de l'histoire. Car d'un point de vue factuel la naissance nous introduit dans un monde d'inégalités. Cet événement doit alors être pensé en lien avec une origine qui transcende l'espace et le temps et d'où seulement peut venir en l'homme sa dimension de personne et par conséquent sa dignité. Ce que confirme l'analyse du beau terme de procréation ; les parents ne sont pas créateurs mais ceux grâce à qui une création a lieu, auteurs d'un acte en faveur de la création, ce qui seul peut fonder l'interdit de prétendre faire des enfants et d'en disposer à sa guise, en particulier l'interdit de la pédophilie, de l'infanticide et aussi de l'avortement.

On en dira de même de la façon de considérer la personne humaine ; ainsi respecter sa dignité en fin de vie, jusqu'à refuser de prendre pour un ordre la demande, par ailleurs infiniment respectable, qu'on l'aide à mourir, c'est la penser depuis une dimension ontologique lui conférant une valeur inconditionnelle qui ne connaît fondamentalement ni accroissement ni diminution.

Plus subtilement, comme c'est le cas en droit français, considérer comme illicite la vente des organes, "des produits" du corps comme le sang humain c'est reconnaître entre la personne et la chose, un statut ontologique original. Un tel statut d'"être humain", qui ne se confond pas avec celui de personne, mériterait pour le moins d'être reconnu à la vie humaine à son stade embryonnaire.

Dans tous ces cas il s'agit de faire voir que l'exigence morale, qui pourrait être dénoncée par la science comme illusion, en tant qu'entrant en contradiction avec ses principes, n'est pas contraire aux intérêts de la raison, et que dans ce cas la raison considère la réalité humaine selon un autre point de vue que celui de la science.

Il faut maintenant avoir le courage de reconnaître la fragilité de la conviction en matière morale, et en particulier mettre en garde contre le triomphalisme éthique, qu'on observe chez les humanistes, et en particulier les défenseurs des droits de l'homme. Non la dignité de l'homme ne va pas de soi. La conviction morale relève essentiellement de la croyance (ou foi) en une vérité, de notre capacité de nous engager en sa faveur, de la façon dont nous pouvons en témoigner. La question que chacun doit alors se poser est la suivante : Est-ce que je crois en la capacité de pouvoir m'engager, de promettre, d'être fidèle à ma parole envers ceux que j'aime ? Est-ce que je crois en l'égalité de dignité de tous les hommes lorsque je m'engage au service de la justice ? Est-ce que je crois que cette dignité demeure inchangée tout au long de la vie, quelles que soient les pertes et diminutions qui puissent nous affecter, spécialement à l'approche de la mort ?

Une telle croyance revient alors à l'amour comme *agapè*. La philosophie peut alors bien pressentir qu'une telle croyance en appelle une autre, en un amour qui nous précède, qui est modèle et qui peut venir au secours de notre faiblesse, une croyance qui est proprement religieuse.

Si j'ai été universitaire, j'ai cherché un peu, trouvé quelquefois et par là j'espère avoir été utile à la société et à l'Église. Mais j'ai été avant tout un enseignant. Les adolescents, jeunes gens, jeunes adultes, lorsqu'ils viennent à l'université, sont encore avides de sagesse, de conseils, et désireux de rencontrer des hommes et des femmes qui les aident à réfléchir sur leur humanité, leur vie à venir. À l'époque où l'on s'efforce de résoudre la crise de l'éducation par des moyens matériels, financiers toujours plus performants, on en oublie souvent de poser la question fondamentale : pourquoi éduquer ? Ou encore quel est le but de l'éducation ? La réponse est à chercher dans le

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

ans passés, nous n'en sommes pas encore là dans ce volume). Se retrouvant seule après le départ de son mari avec M. Allégret, en juin 1918, elle avait brûlé les lettres reçues de son mari, depuis leur adolescence : « un millier au bas mot » (p. 959). Acte dicté non par la jalousie, le biographe le note bien et Gide l'admit, mais par la souffrance, « une souffrance si intolérable qu'elle avait voulu mourir » (p. 960) : car la liaison avec Marc était d'un tout autre ordre que les innombrables « passades » qui l'avaient précédée – et qui, n'en doutons pas, avaient « préparé le terrain ». Le biographe le dit en beaux termes : « Par ce geste de destruction, Madeleine faisait écho au désastre intérieur qui la frappait. Ce feu matériel [...], c'était la seule apparence concrète qu'elle pouvait donner à son malheur. Avant de détruire ces lettres, par un ultime attachement morbide, par une violente et invincible joie du désastre, elle les avait toutes relues, il lui avait fallu plusieurs jours et plusieurs nuits pour cela. C'était ce qu'elle avait de plus précieux au monde, elle le savait [...] » (p. 960-961). Mais ce qui compte ici est la réaction du grand écrivain au brûlement des lettres – une réaction d'écrivain, justement : « Il pleurait sur cette correspondance entretenue depuis l'enfance, “la plus belle correspondance qu'il y eut jamais”, déclarait-il sans rire, et qui était comme le centre rayonnant de son œuvre, le buisson ardent auquel tous ses écrits renvoyaient et d'où ils prenaient leur lumière » (p. 961). Fr. Lestringant évoque sans détour « sa folie et, plus encore, la profondeur abyssale de son égoïsme » (p. 962) ; prononce le mot de « Tartuffe » (p. 964). Madeleine n'avait jamais voulu retenir son mari, qu'elle aimait et admirait. « Ce qu'elle refusait en revanche, et qu'il aurait voulu obtenir d'elle, contre toute raison, au mépris de toute décence, c'était l'impensable autorisation de faire *cela* sous ses yeux. Une année qu'il s'était épris d'un des fils du jardinier, qu'il avait attiré le bambin dans la maison sous

le prétexte de l'aider à faire ses devoirs, Madeleine [lui avait dit] : « Où tu voudras, mais pas à Cuverville [propriété de Madeleine]. Qu'ici au moins je n'aie pas à rougir » (p. 962). « Il n'y avait nulle volonté de repentir en lui ; nulle compassion, autrement que passagère, à l'égard de l'être qu'il avait si profondément blessé. C'était la douleur égoïste de l'enfant qui se voit privé de sa plus belle joie, ou dont le jouet, en son absence, a été confisqué ou brisé ». Les choses en restèrent là : « Les scènes domestiques n'étaient pas dans leur style. [...] Du reste, depuis le deuxième voyage du couple en Algérie en 1899 et la scène des trois écoliers dans le train d'El-Kantara à Alger, certain jour d'avril, Madeleine savait. Son mari n'avait rien à lui apprendre, rien à lui révéler. Quant à elle, elle n'avait pas à expliquer son geste ; André aurait dû en comprendre la raison. Mais il s'obstinait à ne pas comprendre, incapable, au fond, d'éprouver une douleur qui ne fût pas la sienne, et qu'il avait causée » (p. 963). Madeleine lui dit cependant, au plus fort de la crise : « Si j'étais catholique, j'entrerais au couvent »... Tout ce qu'il trouva à lui répondre fut de lui lire des passages de *Corydon*, son petit livre d'éloge de la pédérastie.

Retenons donc une double conclusion : il n'est pas anodin de constater que cette libération des mœurs, qui a fait passer l'Occident d'une ère à l'autre (au moins dans ses idéaux, la réalité est sans doute plus prosaïque) a pour symbole l'activité sexuelle d'un homme qui, aujourd'hui, serait passible des tribunaux pour ce qu'on appelle, non plus pédérastie, mais pédophilie. Et, alors que ce comportement, valorisé par une certaine élite dans les années 1970 est devenu, assez subitement, le crime irrémissible par excellence (en ce domaine, pas de présomption d'innocence), on continue à lire Gide, à l'éditer, à publier sur lui, à faire figurer sa photographie sur le catalogue

des éditions de la Pléiade, comme si de rien n'était¹⁵¹. Un Céline est moins chanceux. Dénoncer l'hypocrisie de la société fut le grand combat d'André Gide ; ne peut-on suggérer que du travail reste à faire, s'agissant au moins de ceux qui prétendent aujourd'hui donner le ton à leurs contemporains ? Mais la contradiction est-elle dépassable ? Comment se référer aux principes que l'on a récusés pour condamner le représentant par excellence de la libération morale que l'on continue à promouvoir ? Sauf à s'interroger sur ladite « libération »... Méditons enfin (et pas seulement à propos de Madeleine Gide, Fr. Lestringant en donne tout au long d'autres exemples) sur le triste sort des femmes de ce genre de maris.

Jean-François Chiron

Faculté de Théologie,

Université Catholique de Lyon, Université de Lyon

¹ À cet égard, il peut être éclairant d'aller voir ailleurs que dans cette remarquable biographie. Il est mentionné que Gide photographiait de jeunes bergers des environs de Rome (photographies « artistiques »), avant de « prendre son plaisir » avec eux. Comme les photos ne sont pas reproduites, la chose paraît anodine. Elle l'est moins si l'on se reporte à celles qui figurent dans un album, paru (heureux hasard) en même temps que la biographie, consacré à notre auteur ; on « réalise » alors ce qu'il en est, et ce que signifie ce dont on nous parle.

¹⁵¹ Pour un exemple de la « vulgate » sur Gide, voir Mona Ozouf, « L'être ailé », dans *La cause des livres*, Paris, Gallimard, 2011, p. 113-117 (recueil de chroniques parues antérieurement, d'ailleurs admirables de finesse et de sensibilité ; une allusion aux « jolis vagabonds à peau brune » et

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

les écrits tardifs du Nouveau Testament, selon des perspectives nouvelles plus universelles, dues à l'expansion de l'Église et à son organisation. En même temps la parenté, bien établie, entre Éphésiens et Colossiens est examinée, même si on ne peut trancher sur l'antécédence de l'une par rapport à l'autre.

Enfin, si la question de l'authenticité de l'écrit quant à son auteur, Paul, reste posée, est affirmé le fait qu'elle ne doit pas prendre le pas sur l'approche objective et sereine du contenu, la canonicité de la Lettre ne faisant aucun doute.

Dans la partie Commentaire, la démarche suivie pour une analyse détaillée du texte part des genres littéraires que sont l'adresse (la plus brève de toutes les lettres), la bénédiction et l'action de grâce, en s'appuyant sur une étude de la syntaxe.

Le vocabulaire en « excès » de la bénédiction porte autant sur « l'élection et la filiation » que sur la « récapitulation » à portée universelle. Il signale que ce qui est dit concerne non seulement les Juifs, mais tous les croyants et même l'humanité entière, comprise dans le dessein d'amour du Père dès « avant la fondation du monde », dans le Fils. L'expression « choisis d'avance » ne signifie pas une « prédestination restreinte » comme on a pu le croire. La rédemption dans le Christ ne conditionne pas cette élection, offerte à tous, antérieure et gratuite, mais permet l'entrée dans cette élection et filiation par la configuration au Fils. Le propre du choix d'Israël est d'inscrire cette réalité éternelle et universelle dans l'histoire, il ne la précède pas.

L'action de grâce magnifie cette action de Dieu, réalisée dans et par le Christ en la puissance de sa Résurrection. Nous en avons connaissance par l'Esprit et nous y avons accès dans la foi, bien que celle-ci excède nos propres forces : « Pour que l'homme adhère au Christ dans la foi, il faut une force identique à celle qui a arraché Jésus à la mort » (p 70).

La 1^{re} partie (chapitres 1 à 3) développe, à partir de chaque péri-cope, la révélation du dessein de Dieu ouvrant à la connaissance du Christ dans l'Église. Ce dessein s'applique à tout homme, dont l'inadaptation à Dieu du fait du péché, exprimée par le terme anthropomorphique de « colère », nécessite le salut en Christ. (2, 1-10). En lui, Dieu a fait d'Israël et des Nations « un seul homme nouveau » en supprimant le mur d'observance des prescriptions de la Loi qui les séparait. Désormais, comme une nouvelle construction, « c'est l'Église qui est appelée à devenir 'demeure de Dieu dans l'Esprit' ». Renversant le mouvement de rassemblement à Jérusalem d'Is 60,

la Lettre présente le Christ comme le centre d'où part ce rassemblement en un « accomplissement inattendu » : « la réunion dans le Christ d'Israël et des Nations, constituant l'Église » (p 94). (2, 11-22).

Toutefois, comme il va être précisé à la péricope suivante, cela ne permet pas pour autant de parler de l'Église en terme de peuple, mais en terme de « mystère » (des choses cachées selon Dn 2, 22), l'Église étant définie comme corps du Christ. (p. 106). Et c'est au dernier de tous, au milieu de ses épreuves même, lui l'ancien persécuteur, qu'est confié d'annoncer ce mystère « ouvrant à tous l'accès à Dieu ». (3, 1-13). Cette partie s'achève sur une prière au Père dont on vient de découvrir l'insondable dessein. Elle demande à Dieu de faire que l'amour du Fils, dont la mesure est sans mesure, vienne dans les cœurs par la foi. Et le lieu de cette habitation est l'Église dans un sens infiniment large, qui couvre tous les siècles, jusque dans l'éternité. (3, 14-21).

La 2^e partie (chapitres 4 à 6) développe, sous le mode de l'exhortation, l'invitation à vivre selon les mœurs de Dieu, dont la 1^{re} partie a donné les thèmes. Il s'agit d'une vie dans le Christ, animée par l'Esprit, dont le lieu matriciel et social est l'Église. L'unité de celle-ci, qui découle de l'unicité de Dieu et non d'un refus de la diversité des dons, est fortement affirmée. Sans uniformité ni confusion la foi qu'elle propose est unique parce que référée au Christ, unique Seigneur, dans l'unique baptême. Et elle est pour-vue en chacun de ses membres des qualités nécessaires au service de cette unité. (4, 1-16).

Un certain pessimisme peut apparaître dans le constat de l'enténébrement des Nations, mais il est à verser au compte de leur ignorance des mystères divins révélés, comme aussi à leur refus. Or, celui qui a « appris Jésus-Christ » est transformé de l'intérieur par lui et cela peut se voir dans son comportement. (p. 148). L'auteur de la lettre aborde alors les implications concrètes, centrées sur la relation : si c'est la colère – admise -, qu'elle n'écrase pas et n'empêche pas la réconciliation ; si c'est le vol, qu'il cesse et, par le travail, ouvre à la valeur du partage. Tout est à relier à l'écoute et à l'annonce de la Parole de vérité, œuvre de l'Esprit que nul ne doit contrister. (4, 17-32).

Le chrétien est invité à « imiter Dieu ». Sont donc à rejeter toutes actions négatives, voire perverses, déshumanisantes, – en accord, d'ailleurs, avec le monde juif et païen -, mais selon un motif spécifique : le chrétien doit refléter par tout son être la lumière et la sainteté du Christ. Grâce à cette lumière, les œuvres qui ont besoin d'être cachées pour se réaliser ne peuvent

se manifester. (5, 1-21).

L'auteur de la Lettre en vient aux structures de la société et à ses différentes sphères que sont la vie affective, l'éducation, la vie sociale et économique, comme étant les réalités du monde dans lesquelles doit se vivre et être annoncé l'Évangile. L'originalité de la Lettre par rapport à Colossiens, sur la relation des époux, est qu'elle met l'un et l'autre en vis-à-vis et à l'intérieur d'une comparaison portant sur l'amour du Christ et de l'Église. Cet amour n'est pas pour eux simple référence, il est le fondement même de leur relation d'époux. C'est l'occasion pour l'auteur de la Lettre de développer une réflexion sur les relations du Christ et de l'Église, qu'à leur tour les époux suggèrent. Au terme, l'un et l'autre sont appelés à un dépassement d'eux-mêmes dans la manière de considérer l'autre, ni inférieur ni supérieur (5, 22-33).

L'admonition aux enfants s'adresse aussi à leur père, et vise non pas une pédagogie précise, si ce n'est l'absence de dureté qu'on pouvait voir dans les pratiques antiques, mais la communion dans le Seigneur (6, 1-4). De même il s'adresse aux esclaves avant les maîtres, les mettant sur un pied d'égalité, sans toutefois remettre en cause leur statut social. La foi en Christ n'implique pas ce bouleversement, car elle rend possible un rapport fraternel inédit à l'intérieur même d'un rapport hiérarchique, bien qu'elle n'empêche pas d'en envisager la transformation (6, 5-9). La finale est originale par la référence à un combat spirituel pour ce temps-ci, qui dépasse les forces humaines sans être pour autant magique. Sa force est encore la puissance du Seigneur, face au Diviseur. L'équipement décrit pour ce combat (Is 59, 17) est symbolique. Son appui est la prière pour l'annonce de l'Évangile. Il s'agit, tant pour l'Apôtre que pour tout chrétien, de se prémunir en Église contre toute atteinte portée contre la foi au Christ. (6, 10-20).

La conclusion en forme de péroraison, imprégnée des thèmes de la Lettre, résumés par les mots « la paix, l'amour, la foi et la grâce », se termine par un terme fort, « l'indestructibilité » (6, 21-24).

La Conclusion Générale pose la question de l'eschatologie, en fonction du retard de la venue en gloire du Ressuscité. Elle lui substitue le terme de protologie. Le Christ qui est déjà au commencement de l'histoire est présent dans l'histoire, dont il marquera le terme. L'Église, corps dont le Christ est la tête, sans « prendre toutefois sa place », est le lieu où se déploie le mystère du dessein « inouï » de Dieu, « qui ne peut être connu que par révélation » (p 215).

Cette étude présente un intérêt marquant par la réflexion théologique qu'elle suscite. Elle est portée par l'acuité d'une analyse verset par verset,

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

phénomènes comme la spiritualité syriaque ou éthiopienne. Les choix, indispensables en pareil cas, ne sont pas toujours heureux. Ainsi, les origines et l'histoire héroïque des chrétiens d'Inde sont plus brièvement traitées que leurs querelles récentes (depuis le XIX^e siècle). De même, l'utilisation de l'historiographie ancienne amène, par exemple, à maintenir la conversion du royaume de Grande-Arménie et de son roi, en 314, à une époque où ce royaume a déjà soutenu une guerre religieuse contre l'empereur persécuteur des chrétiens Maximin Daïa (312); malgré le témoignage de l'historien grec Sozomène et, à rebours, des derniers travaux sur la question. L'Église chrétienne de Chine est, quant à elle, totalement absente de la perspective de l'auteure. À ces chapitres par Église, il en manque incontestablement un affirmant leur origine commune. Il n'est pas anodin de savoir, par exemple, que les disciples du Christ furent plus nombreux à se diriger vers l'Orient que dans la partie occidentale du monde. De même, le facteur d'unité essentiel que fut Jérusalem et la Terre sainte n'apparaît pas clairement. Cela est regrettable vu la situation des chrétiens en Israël. Après ces considérations critiques, saluons l'esprit de synthèse de l'auteure qui a remarquablement résumé le rôle contemporain de l'Église Copte en Égypte, dans toute l'Afrique et même au-delà (p. 215-228). De même, la richesse spirituelle de l'Église Éthiopienne quasiment inconnue du grand public francophone étonnera plus d'un lecteur. L'existence et le fonctionnement actuel de nombreux monastères éthiopiens sont une chance et un espoir pour le développement humain et spirituel de ce pays.

À une époque où toutes ces Églises sont menacées de disparition sur les lieux mêmes de leur naissance et de leur développement (Turquie, Israël, Égypte, Irak, etc.) ce type d'ouvrage sert de référence pour le grand public et même les politiques. Il est, plus que jamais, indispensable pour informer et faire comprendre que les chrétiens apportent à la stabilité du Proche-Orient. Dans chaque chapitre, on observe que les pouvoirs étatiques sont « tièdes » vis-à-vis des chrétiens quand ils ne sont pas hostiles. Tout un chacun comprendra que dans un Proche-Orient où l'intégrisme des Juifs orthodoxes, adeptes d'une colonisation sans borne, se trouverait confronté à celui des Islamistes, pratiquant le *djihad*, la paix et le dialogue ne serait plus à l'ordre du jour dans cette partie du monde qui a vu naître et croître le message d'amour universel du Christ.

Maxime Yevadian

Claude Langlois, *Lectures vagabondes – Thérèse de Lisieux, (Sciences humaines et religions – Écritures thérésiennes ; 4)*, Paris, Cerf, 2011, 441p.

Après trois volumes consacrés aux manuscrits principaux de Thérèse, Cl. Langlois clôt par ce livre ses recherches sur la sainte carmélite. Il décrit d'abord l'approche de l'historien, qui, en scrutant les textes, en recherchant ce que l'écrivain a voulu dire, cherche à aller au-delà des écrits, jusqu'à la personne même qui les a rédigés, pour la montrer justement comme écrivain.

La première partie de ces "lectures vagabondes" – le terme, choisi à dessein, ne veut pourtant pas dire que cette recherche ait été sans but – réunit huit "enquêtes" de natures diverses, dont certaines sont issues du séminaire que l'auteur a animé à l'EPHE.

Leurs objets révèlent l'arrière-plan religieux du milieu de Thérèse : la communion des saints, dont la puissance est rassurante, mais quelque peu menaçante, la dévotion à Jeanne d'Arc, la préoccupation du purgatoire pour les proches – que Thérèse va dépasser par la voie de l'amour –, la gestion des tensions au carmel par le moyen du détour par une fiction poétique, la "cérémonie des adieux" conditionnée par l'image de la mort édifiante de la religieuse. C'est un contexte plus récent qui apparaît dans les deux dernières enquêtes. La première porte sur les relectures de Thérèse laissant penser à une proximité avec la position luthérienne, du fait de la nécessité de la confiance seule. Si, à première vue, la reconnaissance de l'héroïcité des vertus semble aller en sens opposé, on peut tout de même se demander si elle est à considérer comme cause de l'entrée au ciel (ce que dit l'abbé Combes, p. 137) ou bien comme signe d'une entrée déjà effectuée. La seconde porte justement sur l'abbé Combes et, par-delà le travail d'historien du professeur de l'Institut Catholique de Paris, auquel Cl. Langlois rend l'hommage qui lui est dû, on entrevoit ses prises de position théologiques, moins connues : Combes note les différences entre Thérèse et Jean de la Croix, qu'elle cite pourtant comme son inspirateur, met en lumière la rupture avec la perspective bérullienne de justice divine et invite à la prudence dans la manière d'user de l'expression *enfance spirituelle*.

Les études de la deuxième et de la troisième partie sont plus techniques, serrant de plus près les textes. Cl. Langlois aborde d'abord une prière : l'acte d'offrande à l'amour miséricordieux, étudiant l'histoire de son écriture, sa structure et sa diffusion. Puis il se tourne vers l'ensemble des poésies notant au passage que, au moment de la publication de *l'Histoire d'une âme*, elles ont joué un rôle de facilitation pour une large pénétration de cet écrit. Dans

l'avant-dernier chapitre, il retrace de manière minutieuse et précise l'histoire de l'édition des *Œuvres complètes* de Thérèse, histoire complexe comme on le sait, émaillée de rebondissements, où il remet en lumière le jeu des nombreux acteurs successifs, depuis Mère Agnès, l'éditrice intervention-niste de *l'Histoire d'une âme*, jusqu'à Sœur Cécile, humble préparatrice de l'édition des *Œuvres complètes*. Enfin, il pose la question, semble-t-il souvent occultée, de Thérèse écrivain. Il montre comment elle l'est devenue, les filiations entre ses différents écrits, et comment, à son sens, elle a pris conscience, à la fin de sa vie, qu'elle laissait une œuvre, tout en s'abritant derrière le rempart qui consistait à la présenter comme *écriture d'obéissance*.

Il est important pour le lecteur de Thérèse de prendre en compte les propos conclusifs de Cl. Langlois où, rappelant le classement qu'il propose de l'ensemble de cette œuvre, il revient là sur les obstacles qui rendent difficile l'approche de Thérèse par-delà ses écrits, qui paraissent la révéler de manière claire mais qui peuvent tout aussi bien apparaître comme un barrage d'autant plus redoutable qu'il semblerait invisible.

Daniel Moulinet

Roland Minnerath, *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire (1801-2010)*, (Droit canonique), Paris, Cerf, 2012, 656 p.

Cet ouvrage est la version actualisée et élargie de la thèse de Mgr Minnerath, diplomate de formation, universitaire et actuel archevêque de Dijon. Il donne ici de précieux éléments pour aborder la question des rapports entre l'Église catholique et les États, du fait de la perspective universaliste qui est la sienne, dans la mesure où il analyse l'ensemble des textes de nature concordataire de la période contemporaine. Il les présente d'abord dans une perspective diachronique, au fil des pontificats. C'est naturellement le concordat français de 1801, texte léonin, notamment du fait des articles organiques qui lui sont annexés, qui constitue le point de départ. Parmi les textes analysés, relevons les ambiguïtés de la situation italienne des premières décennies du XX^e siècle, le concordat espagnol de 1953 et ceux conclus avec les États latino-américains. On note l'absence de textes relatifs à l'Asie et au sous-continent nord-américain et le relatif retard des pays africains, à la différence de la rapidité de ceux ex-communistes à conclure des accords avec le Saint-Siège.

Mais la problématique de fond n'est pas là : c'est l'analyse des deux systèmes de relations qui se sont succédés dans la période étudiée.

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

Le grand mérite d'*Eckhart en France* est de nous montrer que les *Institutions spirituelles* ont constitué une source majeure de diffusion de la mystique rhénane dans tous les courants de la spiritualité des XVI^e et XVII^e siècles. Cette histoire mouvementée du texte a connu deux périodes principales : sa traduction en néerlandais et son adaptation au contexte de la *Devotio Moderna* par G. van Wevel dans la seconde moitié du XVI^e siècle, qui donne naissance au *Traité des Douze vertus* ; puis l'assimilation de ce traité au début du XVI^e siècle dans un milieu proche de la chartreuse de Cologne, qui aboutit à la constitution du texte des *Institutions*. Or c'est bien la traduction en latin des *Institutions* qui marque une étape importante dans l'histoire de la spiritualité. Pour la première fois, en effet, les textes de la mystique rhénane vont être accessibles à travers toute l'Europe : « Grâce aux *Opera Tauleri*, ce sont des textes majeurs pour la connaissance de cette mystique de l'Être, de cette voie d'union à Dieu par le détachement, qui deviennent lisibles, d'abord par les lettrés en latin, puis, très vite, par un public très large à travers les traductions. » (p. 173).

Dans son livre, Jean-Marie Gueullette retrace alors la fécondité spirituelle de cette traduction des *Institutions spirituelles de Tauler*: dans un premier temps, il met en exergue le parcours complexe suivi par l'enseignement d'Eckhart jusqu'à sa publication dans les *Institutions*; dans un second temps, il consacre son étude à une estimation de l'impact de ce texte chez les différents auteurs (notamment chez Luther, Louis de Blois, Augustin Baker, le Père Surin...; puis chez les capucins et la mystique du Nord notamment avec Benoît de Canfield, Joseph de Paris... jusqu'à deux figures majeures du Carmel français: Madame Acarie et Jean de Saint-Samson). Cette deuxième partie d'*Eckhart en France* permet de décrire tout un courant spirituel spécifique, associant les auteurs appartenant certes à des ordres religieux différents, mais ayant en commun non seulement la lecture des *Institutions spirituelles de Tauler*, mais encore une conception commune de la vie spirituelle et de la prière. Ainsi, parlant d'Eckhart, J.-M. Gueullette affirme: « Lui qui n'a cessé de prêcher le détachement s'avère avoir eu une influence considérable sur la spiritualité occidentale de manière totalement cachée, à travers un texte qui ne lui fut jamais attribué et qui véhiculait par ailleurs des idées qui lui étaient totalement étrangères. » (p. 172). L'étude de ces deux étapes de la transmission et de l'interprétation du texte permet alors au lecteur de préciser comment une grande partie des *Entretiens spirituels* d'Eckhart a été intégrée aux *Institutions spirituelles*.

J.-M. Gueullette met ainsi en lumière un « air de famille » (p. 166) entre

tous ces auteurs : « Il y a là, remarque-t-il, un phénomène fascinant, en particulier par la cohérence profonde de cette fécondité avec le cœur de l'enseignement d'Eckhart. » (p. 172). Il nous exhorte ainsi à tenter de vérifier l'hypothèse de l'existence d'un « autre » groupe, d'une « autre école française » (p. 166) qui rassemblerait les lecteurs des *Institutions spirituelles*, ou plus largement les auteurs chez qui on note une influence déterminante de la mystique du détachement, d'origine rhénane et flamande. Le lecteur peut donc noter que si l'enquête de J.-M. Gueullette se limite à la lecture des traductions françaises des *Institutions spirituelles*, elle sort cependant des frontières du royaume : que ce soit par l'importance de la lecture des *Institutions* en castillan par Jean de la Croix ou par le caractère polémique qu'a pu prendre la référence aux rhénans chez les capucins bruxellois, ou encore par l'exemple de la colonie bénédictine anglaise, implantée en France, mais restant de langue anglaise. Cette « autre » école dont J.-M. Gueullette tente de repérer l'existence n'est donc pas exclusivement française.

Ce livre, essentiel à plus d'un titre, nous ouvre donc de nombreuses perspectives de recherches tout aussi passionnantes les unes que les autres. D'autre part, il soulève plusieurs interrogations, notamment celle de savoir si une « autre école » française a existé – une école qui aurait « tout autant de réalité que la plus célèbre » (p. 174). Jean-Marie Gueullette suggère ainsi l'idée qu'aux côtés des grands courants plus connus, comme le bérullisme, le carmel et les jésuites, se trouvait une « constellation plus disparate par certains côtés mais bien cohérente par l'unité de l'enseignement spirituel théorique et pratique » (p. 175). Cette diaspora spirituelle rassemble des auteurs qui ont tous lu les *Institutions spirituelles de Tauler* et qui, à travers elles, sont devenus, sans le savoir, les disciples lointains d'Eckhart.

Isabelle Raviolo

Résumés

Jean-Philippe Pierron, *Le témoignage ou l'actualité du vrai,*

Associer le témoignage à la vérité peut surprendre en ces temps qui lui préfèrent la preuve scientifique, la force du démontrable. Pourtant c'est précisément parce qu'il manque de preuve, et qu'il en appelle moins au savoir qu'à la confiance, que le témoignage nous alerte. Ce que la preuve apporte à la vérité, le témoignage le porte. Il est moins de l'ordre de la connaissance comme la preuve que de la reconnaissance. Le témoignage est une épreuve du vrai. Il travaille assez une existence en son témoin pour qu'il atteste en lui une vérité qui le dépasse. Alors la valorisation contemporaine du témoignage - des rescapés de génocides aux témoignages de malades - devient révélatrice d'une modalité du régime de la vérité, refusant dogmatisme et relativisme, propre à notre temps. Dans cet article on soutient l'idée que le témoignage serait l'actualité du vrai en son témoin. Dit autrement, il serait une médiation privilégiée mais fragile pour « présenter » le vrai sans pouvoir le démontrer ; une manière de ne pas renoncer à l'universel présent dans l'idée de vérité sans pour autant céder sur la singularité historique de l'existence et des situations.

Pierre Gire, *Témoignage et vérité. Perspective épistémologique*

Le témoignage et la vérité se réfèrent, dans leur traduction, à des plans différents de réalité et d'intelligibilité qui ne peuvent pas être confondus à moins de dénaturer leur manifestation. L'implication de la présence humaine dans la médiation de

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

théologiques et pastoraux

- 2009 XIII-2 : *La dignité en ses discours*
XIV-1 : *Écritures en crise: les apocalypses*
XIV-2 : *Le divertissement: entre sens et non-sens*
- 2010 XV-1 : *La liturgie: le passage et l'attente*
XV-2 : *Stanislas Breton, la quête inachevée*
- 2011 XVI-1 : *L'exception de la loi*
XVI-2 : *L'opinion publique*
- 2012 XVII-1 : *Paul Beauchamp, sagesse des Écritures*
XVII-2 : *Au Nom de la vérité*

Théophilyon

*Revue des Facultés de Théologie et Philosophie de
l'Université Catholique de Lyon*

Bulletin d'abonnement ou commande de numéro(s)

- Je m'abonne J'offre un abonnement à

Nom : Prénom :

.....

Organisme :

.....

Adresse :

.....

.....

Abonnement pour l'année 2012 (2 numéros)

35,00 € tarif ordinaire (+5,00 € PAF)*

26,50 € tarif étudiant (+5,00 € PAF)*

* Europe 7,50 €, autres 9,50 €

Commande le numéro de ***Théophilyon***

21,00 € tarif ordinaire (+3,10 € PAF)*

17,50 € tarif étudiant (+3,10 € PAF)*

* Europe 4,10 €, autres 5,10 €

et joint un chèque d'un montant de :

établi à l'ordre de ***AFPICL***

Théophilyon Université Catholique de Lyon
25, rue du Plat - 69288 Lyon cedex 02

Courriel : theophilyon@univ-catholyon.fr

Le numéro de l'année déjà sorti au moment de l'abonnement est automatiquement envoyé.

Liste des numéros de *Théophilyon* page 252.

Théophilyon

revue des Facultés de Théologie et de Philosophie
de l'Université Catholique de Lyon

novembre 2012, tome XVII, volume 2

Parution bisannuelle (avril – novembre)

Directeur de la publication : Bertrand Pinçon

Imprimeur:

N° ISSN 1270- 2056

ISBN epub : 978-2-220-08081-9

Dépôt légal : novembre 2012

N° d'impression : 10-0978

Imprimé en France