

# questions actuelles sur la foi

sous la direction de  
thomas r. potvin et jean richard

27

héritage et projet





**QUESTIONS ACTUELLES  
SUR LA FOI**

Collection  
**HÉRITAGE ET PROJET**

COMITÉ DE DIRECTION  
André Charron,  
Richard Bergeron, Guy Couturier

Cette collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d'écriture: un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

*HÉRITAGE ET PROJET* rassemble en numérotation continue des ouvrages appartenant aux secteurs suivants: Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Histoire chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Sciences humaines et Religion.

---

*AUTEURS DU VOLUME 27:*

Amanda BRIDEAU

Psychologie humaniste et religion. Service Incroyance et Foi, 2930, rue Lacombe, Montréal, H3T 1L4.

Roland CHAGNON

Histoire et phénoménologie de la religion. Département de sciences religieuses, Université du Québec à Montréal, H3C 3P8.

Léopold DE REYES

Psychologie de l'expérience religieuse. Service Incroyance et Foi, 2930, rue Lacombe, Montréal, H3T 1L4.

Jacques DOYON

Christologie. Faculté de théologie, Université de Sherbrooke, J1K 2R1.

Jean-Marc DUFORT

Théologie sacramentaire. Département de théologie, Université du Québec à Trois-Rivières, G9A 5H7.

Arthur METTAYER

Éthique. Département de théologie, Université du Québec à Trois-Rivières. G9A 5H7.

Thomas R. POTVIN

Théologie fondamentale et ecclésiologie. Collège des Dominicains, Ottawa, K1R 7G2.

Michel RANCOURT

Étudiant au doctorat. Faculté de théologie, Université Laval. G1K 7P4.

Jean RICHARD

Théologie systématique. Faculté de théologie, Université Laval, G1K 7P4.

R.-Michel ROBERGE

Théologie fondamentale et patristique. Faculté de théologie, Université Laval. G1K 7P4.

# **QUESTIONS ACTUELLES SUR LA FOI**

**34299**

**Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie  
tenu à Montréal les 22, 23 et 24 octobre 1982**

**publiés sous la direction de  
Thomas R. Potvin  
et  
Jean Richard**

**HÉRITAGE ET PROJET**

**27**

**fides**

ISBN: 2-7621-1217-6

Dépôt légal: 1<sup>er</sup> trimestre 1984, Bibliothèque nationale du Québec.

Composition et mise en pages: Helvetigraf enr., Québec.

Achévé d'imprimer le 6 avril 1984, à Montmagny  
aux Éditions Marquis Ltée, pour le compte des Éditions Fides.

© La Corporation des Éditions Fides, 1984.

Tous droits de reproduction, d'édition, d'impression, de traduction, d'adaptation et de représentation, en totalité ou en partie, réservés en exclusivité pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de cet ouvrage, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie ou par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de la Corporation des Éditions Fides, 5710, avenue Decelles, Montréal, H3S 2C5. Imprimé au Canada.

## *Liminaire*

Les questions actuelles sur la foi ne sont pas entièrement nouvelles. Ce sont les mêmes questions fondamentales qui se posent différemment à chaque génération, selon les différentes situations de l'Église et du monde. Ces questions concernent toutes plus ou moins directement le caractère paradoxal de la foi: sa transcendance divine et son immanence humaine. Et leur champ d'application privilégié est toujours le même: les rapports entre la foi et la raison d'une part, entre la foi et l'autorité ecclésiale d'autre part. Notre époque a dépassé, semble-t-il, le rationalisme des Lumières. Nous sommes à la recherche d'une nouvelle transcendance, au coeur même du réel. Ainsi, cherchons-nous un au-delà de la raison, mais au coeur même de la réalité humaine. La question des rapports entre foi et rationalité nous conduit donc à cette autre question, typiquement actuelle, des rapports entre la foi théologique et cette foi immanente qu'on reconnaît de plus en plus aujourd'hui comme constitutive de l'existence humaine. Il en va de même pour la dimension communautaire de la foi. L'écoute d'une parole autorisée dans l'Église est toujours reconnue comme constitutive de la foi chrétienne. Mais on cherche encore là une nouvelle forme de Magistère, immanente à la réalité ecclé-

siale, à l'instar de la nouvelle autorité collégiale qui prend forme aujourd'hui dans une Église communion. Tel est le sens des recherches de la Société canadienne de théologie publiées dans ce volume. Elles convergent autour des trois thèmes mentionnés: foi et rationalité, foi humaine et foi en Dieu, foi et autorité.

La première étude nous ramène au coeur du Nouveau Testament, dans l'évangile de Marc. Arthur METTAYER, de l'Université du Québec à Trois-Rivières, y fait une lecture psychanalytique de la foi, dans ses rapports avec la loi et avec le savoir. Chez saint Marc, la foi semble bien remplacer la loi. Il s'agit dans les deux cas d'une relation à Dieu. Mais tandis que la loi nous réfère à un Dieu Autre et extérieur à nous, la foi nous établit dans un rapport beaucoup plus intime avec lui. Il y a alors comme une immanence réciproque entre Dieu et le croyant, de sorte que celui-ci se trouve doté par la foi de la toute-puissance de Dieu qui l'habite. La même distinction se retrouve encore entre la foi et le savoir, pour caractériser alors deux types bien différents de relation à Jésus. Le savoir procure une connaissance purement objective et extérieure. Aussi, Jésus impose-t-il le silence à ceux qui «savent» qui il est. Au contraire, il invite à témoigner et à prêcher ceux qui le connaissent intérieurement et profondément par «la foi de Dieu».

Jacques DOYON, de l'Université de Sherbrooke, reprend la question à l'époque moderne et contemporaine. Notre culture est marquée par l'approche scientifique, c'est-à-dire par un type de rationalité qui ne reconnaît comme unique critère de vérité que la vérification dans l'expérience. Entre une telle rationalité et la foi, il semble y avoir une opposition irréductible. Mais ce type de rationalité s'oppose tout autant au sujet humain, dont il ne peut rendre compte dans son intégralité. Aussi voyons-nous aujourd'hui s'exprimer de toutes parts une requête pour un savoir plus englobant, portant sur le sujet humain. L'auteur reconnaît un tel savoir dans l'anthropologie philosophique et l'anthropologie théologique. Comme savoir moderne, les deux se soumettent au principe de vérification. Mais l'expérience n'est plus limitée ici à l'expérimental; elle comprend aussi tout le domaine de l'expérientiel. On voit par là comment peut se réaliser aujourd'hui la rencontre de la raison et de la foi: la raison doit s'ouvrir à toute la réalité humaine, tout spécialement aux profondeurs de la subjectivité; mais la foi doit aussi pouvoir se comprendre et s'analyser comme expérience religieuse et chrétienne.

Ces considérations sur l'aspect subjectif et existentiel de la réalité humaine nous introduisent déjà aux études suivantes, qui portent sur différents aspects de la foi humaine dans ses rapports avec la foi en Dieu. De plus en plus en effet, la théologie contemporaine relie la foi en Dieu, non plus simplement à la raison naturelle, mais à la foi préthéologique, naturelle ou humaine, qu'on reconnaît à la base de toute activité humaine, au principe de l'activité rationnelle elle-même. Un bon exemple de ce nouveau type de recherche est le concept de «confiance originaire» élaboré par Hans Küng dans *Dieu existe-t-il?* Ce concept répond chez lui à la problématique du nihilisme nietzschéen: la négation radicale du sens et de la valeur de l'être chez Nietzsche met bien en lumière le caractère problématique de la réalité, et provoque à une libre décision pour ou contre cette même vérité et cette même valeur des choses. Küng montre ensuite comment l'attitude de confiance originaire en la réalité problématique exige elle-même comme fondement une véritable foi en Dieu. Jean RICHARD, de l'Université Laval, expose ici la thèse de Küng, et il poursuit la réflexion dans le sens d'une attitude plus dialectique, qui unirait le Oui et le Non à la réalité problématique d'abord, et à Dieu lui-même finalement. Ainsi confiance et méfiance originaires, théisme et athéisme, ne seraient plus à concevoir comme des attitudes caractéristiques de groupes humains opposés. Ce serait plutôt différents éléments ou moments de toute personnalité humaine et religieuse.

Cette problématique de la foi humaine n'est pourtant pas absolument nouvelle en théologie. Michel RANCOURT, docteur à l'Université Laval, nous montre qu'elle se trouve déjà chez Teilhard de Chardin, dans les termes d'une «foi au monde», qui est elle-même une «foi naturelle» ou «foi initiale». La démarche teilhardienne complète même ici celle de Küng. Ce dernier passe en effet directement de la foi humaine, ou confiance originaire, à la foi en Dieu, tandis que Teilhard suit les différentes étapes du processus cosmique. Il y a d'abord la foi au monde, au point de départ. Cette foi se prolonge ensuite dans la foi au processus évolutif ascendant, dans la foi en l'esprit, en l'immortalité et en la personnalité, dans la foi en Dieu et finalement dans la foi au Christ, où Dieu et le monde se trouvent réunis. La foi humaine au monde trouve donc ici une assise cosmologique. Par ailleurs, Teilhard ne précise pas quelle est la rationalité propre à ce type de foi naturelle. Il est encore fortement influencé par la problématique

que scolastique des préambules rationnels de la foi. Il réfère aux découvertes de la science, comme si la foi au monde dépendait directement de la rationalité scientifique.

Avec la communication d'Amanda BRIDEAU, du Service Incroyance et Foi, on passe de la perspective cosmologique à la perspective psychologique; on passe aussi de la foi au monde à la foi en l'homme. L'étude met à profit la psychologie humaniste d'auteurs comme Allport, Bühler, Maslow, May, Rogers, etc. Cette approche humaniste n'ignore pas les obstacles que doit traverser la confiance en soi. Elle met en lumière cependant le dynamisme vital qui permet de dépasser ces multiples déterminismes génétiques, psychiques et socio-culturels. On retrouve finalement ici le concept de «confiance originaire», défini comme la confiance de l'homme en sa propre habileté à survivre. Ainsi, la question de la foi en Dieu se trouve encore posée dans le contexte de la problématique de la confiance en soi. On ne peut plus dès lors opposer la foi en l'homme à la foi en Dieu. Tout au contraire, Dieu représente cet amour inconditionnel qui seul peut fonder une confiance en soi inconditionnelle.

La recherche de Léopold De REYES, du Service Incroyance et Foi, se poursuit dans ce même courant de la psychologie humaniste contemporaine. C'est dans un sens bien différent cependant qu'il est question chez lui de foi humaine et de foi en Dieu. L'auteur cherche à identifier la réalité psychique qui sous-tend toutes les expériences et comportements religieux. Il vise par là un double objectif: resituer l'expérience et l'attitude religieuses à l'intérieur d'un horizon proprement humain, et montrer par ailleurs la spécificité de la fonction religieuse. Cette fonction humaine spécifiquement religieuse est considérée ici comme un «potentiel psychique relationnel» ayant Dieu pour objet, donc comme un «potentiel théologal humain». De ce potentiel théologal surgit d'abord une expérience religieuse élémentaire qu'on pourra aussi appeler «foi spontanée» ou naturelle. Quant à la «foi théologale» proprement dite ou foi en Dieu, c'est l'ultime actualisation du potentiel théologal humain, donnée par la prise de conscience explicite de la foi spontanée et l'intelligence de la relation interpersonnelle avec le Dieu vivant. Il est à prévoir que ce concept de «potentiel théologal humain» soulèvera plusieurs difficultés de la part des philosophes et des théologiens, comme l'ont déjà fait les concepts analogues d'«a priori religieux» ou de «fonction religieuse». Notons cependant avec l'auteur qu'il s'agit ici d'un con-

cept psychologique. D'ailleurs toute cette recherche porte comme sous-titre: «Étude sur la psychologie de l'expérience religieuse». Il faudrait donc entendre aussi dans le sens d'une psychologie de la foi ce qui est dit ici de la foi en Dieu. Il reste, comme le present fort bien l'auteur, que cette analyse fournit dès maintenant de nombreux éléments nouveaux à la réflexion théologique.

C'est dans un autre sens encore que Roland CHAGNON, de l'Université du Québec à Montréal, parle de foi humaine et de foi en Dieu, dans son étude sur Mircea Eliade. Plusieurs aujourd'hui s'opposent à Eliade pour son approche des religions, qui n'est pas, selon eux, suffisamment empirique, historique et critique. On lui reproche même de pratiquer l'histoire des religions à la manière d'un croyant. Effectivement, la notion de religion cosmique, d'après laquelle Eliade interprète l'histoire des religions, repose elle-même sur plusieurs présupposés d'ordre méta-empirique: le sacré est le Réel par excellence; le sacré se révèle à nous dans les structures du Cosmos; le sacré est un élément de la structure de la conscience; c'est donc une composante essentielle de l'homme. Toute cette ontologie religieuse, sous-jacente à la pensée d'Eliade, Chagnon l'appelle ici une «foi humaine». On peut l'appeler «foi», puisqu'il s'agit d'une adhésion à un ensemble d'énoncés indémontrés et indémontrables. C'est par ailleurs une foi «humaine», puisqu'elle ne repose pas sur l'autorité d'une révélation divine. La spécificité de la foi chrétienne se dégage alors, pour autant qu'elle est foi au Dieu personnel qui intervient dans l'histoire.

Nous sommes par là introduits à la troisième et dernière partie du volume, portant sur la problématique «foi-autorité». La foi chrétienne implique une autorité dans la mesure même où elle est écoute de la Parole de Dieu. Par ailleurs toute autorité implique elle-même une communauté, de sorte qu'il est tout aussi bien question, dans cette dernière section, de la dimension communautaire de la foi. Une première étude par Thomas R. POTVIN, du Collège des Dominicains, d'Ottawa, portera donc sur la conception de l'autorité, de l'autorité doctrinale tout spécialement dans l'Église du Nouveau Testament. Il en ressort que l'autorité se trouve là tout d'abord attribuée au Dieu-Trine, Père, Fils et Esprit Saint. Or Dieu se révèle sans doute à l'intérieur même de chaque chrétien par son Esprit. Mais il se révèle d'abord dans l'extériorité de l'histoire par l'envoi de son Fils, par l'incarnation de son Verbe. Dès lors des témoins sont requis pour transmettre

cette expérience historique de la révélation en Jésus-Christ. L'auteur reconnaît l'origine de l'autorité doctrinale dans l'Église dans la mission de ces premiers témoins du Christ et de son Évangile. Ce n'est toutefois qu'au terme de cette évolution, dans les épîtres pastorales, qu'il est plus explicitement question de doctrine, et de doctrine communiquée par un enseignement hiérarchique.

R.-Michel ROBERGE, de l'Université Laval, reprend la question à l'époque moderne, où le modèle hiérarchique de la communication dans l'Église reçoit son ultime consécration dans la théologie du Magistère. Une conception pyramidale de l'enseignement prévaut, selon laquelle la circulation de l'Évangile ne peut se faire qu'à la verticale, de haut en bas. Le Magistère devient alors l'enseignement de la hiérarchie, et cet enseignement a d'autant plus d'autorité qu'il part de plus haut. L'auteur retrace les antécédents historiques de cette conception: c'est, d'une part, le passage d'une conception plus charismatique à une conception plus institutionnelle des ministères, où les différents services de la parole, ceux de prophète et de docteur tout spécialement, sont finalement récupérés dans le ministère pastoral ordonné de l'évêque et du prêtre; mais c'est aussi, d'autre part, la hiérarchisation progressive de l'Église, qui culmine dans les définitions de la primauté et de l'infaillibilité pontificales à Vatican I. On pouvait espérer que Vatican II, avec ses notions de «peuple de Dieu», d'«indéfectibilité de la foi des fidèles» et de «collégialité», allait corriger ce que la conception antérieure comportait de trop unilatéral. Mais en fait, la théologie de Vatican II relevait de deux univers théologiques différents. L'ancien modèle, hiérarchique et pyramidal, était loin d'être exorcisé. Il allait revenir en force dans les années d'après Concile, tout particulièrement dans l'activité synodale romaine. Il reste que Vatican II présente encore des intuitions nouvelles, qui devraient être exploitées pour redonner vie et force à la circulation de la parole dans l'Église.

La dernière communication nous montre le Magistère en exercice, dans un exemple bien d'actualité. Jean-Marc DUFORT, de l'Université du Québec à Trois-Rivières, fait l'examen du rapport «foi-autorité» dans le discours social récent des évêques du Canada. La première période, allant de 1956-1966, comprend les messages rédigés à l'occasion de la fête du Travail. Ce type de discours est caractérisé par le fait qu'il procède de haut en bas, à partir d'*auctoritates*, de principes faisant autorité parce qu'ils émanent d'une instance supérieure. La situation ou l'évé-

nement historique n'est pas alors le véritable point de départ; il n'est que l'élément déclencheur, le simple pré-texte du discours. Il en va tout autrement dans la période plus récente, dont l'exemple type est le message de 1976: «De la parole aux actes». Le discours se structure ici autour de deux pôles principaux: la situation d'abord qui commande la réflexion et l'action; l'Évangile d'autre part qui fait voir la responsabilité de chacun devant l'urgence de cette situation. Et cette même structure bi-polaire apparaît aussi dans le mode de la communication. Les chrétiens laïcs ne sont plus les simples auditeurs du message; ce sont de véritables interlocuteurs. Puisqu'ils sont eux-mêmes au coeur de la situation, ils sont invités à une prise de conscience sociale et à un discernement chrétien en vue d'une action appropriée. On voit déjà poindre ici le nouveau type de Magistère qu'annonçaient déjà certaines intuitions de Vatican II.

Les communications publiées dans ce volume ont été présentées au Congrès de la Société canadienne de théologie, tenu à Montréal les 22, 23 et 24 octobre 1982. Nous remercions tous les collègues pour leur collaboration. Chacun a bien taillé sa pierre pour la construction commune. Et chacun sera sans doute aussi étonné que nous de voir l'édifice qui en a résulté. Nos remerciements vont aussi à Madame Fabienne Tanguay, de l'Université Laval, qui nous a aidés à préparer les textes pour l'édition. Nous tenons enfin à remercier bien sincèrement les Éditions Fides pour nous avoir accueillis encore une fois dans leur collection renommée «Héritage et projet». Nos réflexions pourront ainsi dépasser les cadres trop restreints d'un congrès et se prolonger avec d'autres interlocuteurs, pour une meilleure circulation de la parole dans l'Église.

Thomas R. POTVIN, o.p.  
Jean RICHARD, m.s.c.



PREMIÈRE PARTIE

# FOI ET RATIONALITÉ



# *La loi de la foi dans l'Évangile selon saint Marc*

Lecture psychanalytique

Arthur Mettayer

## I

Le mot «loi» ne se trouve pas dans l'évangile selon saint Marc. Le mot «foi» y est peu employé, et on le trouve autant dans des formules l'assimilant à un objet possédé, visible même, que dans des formules exprimant son absence. La présence ou l'absence de la foi est cependant évoquée constamment, soit par le verbe croire, soit surtout comme connaissance et assentiment à la révélation de la «Bonne Nouvelle» qui marque de son empreinte tout le contenu du deuxième évangile.

Le mot «loi», avons-nous dit, ne se trouve pas dans l'évangile selon saint Marc. La loi y est pourtant évoquée. Il est manifeste en effet que Jésus et ses disciples n'y apparaissent pas comme de fidèles observateurs de la Thora et de la Tradition des Anciens. Au contraire. D'une part, Jésus affirme, par exemple, être «Maître du sabbat» — donc de ne pas être soumis, d'être au-dessus de cette loi donnée par Dieu à tous les Juifs — lorsqu'on lui reproche de laisser ses disciples faire ce qui n'est pas permis le jour du sabbat (cf. 2, 23-28). D'autre part, lorsqu'on reproche à ses disciples de ne pas observer la Tradition des Anciens de se laver les mains avant de manger — et ici, saint Marc note que

les pharisiens observaient scrupuleusement bien d'autres rites — Jésus démonte les arguments des scribes et des pharisiens en leur démontrant qu'eux-mêmes annulent bel et bien, à l'occasion, un commandement de Dieu pour observer leur Tradition (cf. 7, 1-10).

De telles insoumissions demandent certes à être interprétées, quand on sait l'attachement des Juifs à la loi de Dieu et à la Tradition. De fait, saint Marc n'aurait pas voulu signifier la volonté de Jésus d'abolir la Thora. À preuve, Jésus cite la loi pour s'opposer aux scribes et aux pharisiens. Quant à l'affirmation de Jésus, à savoir qu'il est «Maître du sabbat», elle soulignerait tout simplement un dépassement de la Thora; et il revenait à Jésus d'opérer ce dépassement, afin de conserver une interprétation juste de la volonté de Dieu exprimée dans la loi.

Malgré tout, le mot «loi» ne se trouve pas dans le deuxième évangile, et rien de ce qui précède ne nous en fournit le motif. Certains ont trouvé une réponse dans l'influence de saint Paul sur saint Marc. Celui-ci aurait hérité de saint Paul et/ou de la tradition paulinienne le souvenir d'un Jésus antinomiste et libérateur par rapport à la loi. Possible. Mais saint Paul lui-même n'a pas eu les mêmes réticences, disons plutôt les mêmes silences. Le mot «loi» n'est pas absent des écrits de saint Paul; il y est même fréquemment utilisé. Souvenons-nous cependant que saint Paul a présenté le «Christ, fin de la loi» dans son épître aux Romains (cf. *Rom* 10, 4). Il devient alors vraisemblable que saint Marc ait interprété à la lettre l'expression de saint Paul et évité d'utiliser le mot «loi» dans son évangile, pour cette raison que la loi, c'était fini, terminé, dès l'entrée en scène du Christ. Peut-être. Mais il resterait encore beaucoup de difficultés à aplanir, dont celle de concilier saint Marc avec saint Matthieu pour qui la loi paraît loin d'être terminée avec le Christ<sup>1</sup>. Arrêtons-nous là pourtant, et retenons simplement, pour l'instant, l'absence du mot «loi» dans le deuxième évangile.

Quant au mot «foi», on le trouve dans saint Marc. Le premier et le dernier discours de Jésus y font allusion.

---

1. Cf. J. Zumstein, «Loi et Évangile dans le témoignage de Matthieu», dans *Loi et Évangile*, Genève, Labor et Fides, 1981, pp. 33-51.

Jésus se rendit en Galilée. Il y proclamait en ces termes la Bonne Nouvelle venue de Dieu: «Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est tout proche; repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle» (1, 14-15).

Allez par le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé. Celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru... (16, 15-17).

Ces allusions à la foi, au début et à la fin du séjour terrestre de Jésus, encadrent de la foi, pour ainsi dire, tout le contenu du deuxième évangile. La foi prend ainsi l'aspect d'une structure qui entoure, délimite et peut-être aussi s'impose dans la mise en place et l'arrangement des éléments à retenir.

## II

L'encadrement, que nous venons de mentionner, peut donner à penser que la foi n'intervient qu'après coup dans l'évangile selon saint Marc, pour s'imposer sur des éléments déjà là. Mais cette pensée ne paraît pas tout à fait juste. La foi est, par exemple, une condition préalable à l'opération de faits miraculeux, auxquels précisément la foi donne lieu. S'il n'y a pas la foi, le miracle ne pourra pas avoir lieu: «Il ne put faire là aucun miracle... et il s'étonnait de leur manque de foi» (6, 5-6). S'il y a la foi, des miracles seront opérés par sa puissance: «Si tu peux! reprit Jésus; tout est possible à celui qui croit. Aussitôt le père de l'enfant de s'écrier: Je crois! Viens en aide à mon peu de foi!» (9, 23-24); «Ayez la foi de Dieu<sup>2</sup>. En vérité je vous le dis, si quelqu'un dit à cette montagne: 'Soulève-toi et jette-toi dans la mer', et s'il n'hésite pas dans son coeur, mais croit que ce qu'il dit va arriver, cela

---

2. Nous avons traduit 'ΕΧΕΤΕ ΠΙΣΤΙΝ ΤΟΥ ΘΕΟΥ en donnant au génitif un sens subjectif. Ainsi nous indiquons que si la pensée consciente de Marc voulait faire porter l'accent sur la foi en Dieu, l'inconscient réussit quand même à faire valoir la nécessité pour le sujet de s'approprier l'être de Dieu pour oser déplacer une montagne, par exemple, par la simple parole de foi. Cette appropriation, nous le constaterons plus loin, se vérifie dans la structure radicale du discours de Marc qui n'utilise pas le mot «loi», qui met le savoir hors-jeu, et qui insiste sur l'efficacité de la séduction que le croyant opère sur Dieu et sur Jésus.

sera» (11, 23). Même le salut, au moins au sens de guérison, est un effet de la foi: «Ma fille, lui dit-il, ta foi t'a sauvée; va en paix et sois guérie de ton infirmité» (5, 34); «Jésus lui demanda: 'Que veux-tu que je fasse pour toi?' L'aveugle lui répondit: 'Rabbouni, que je voie!' Jésus lui dit: 'Va, ta foi t'a sauvé'. Et aussitôt il recouvra la vue...» (10, 51-52).

L'antériorité de la foi sur les signes et sur la transformation des choses est une caractéristique de l'évangile de Marc, surtout si l'on compare celui-ci à l'évangile de Jean, par exemple, dans lequel la foi ne commence à exister qu'après l'opération des signes: «Tel fut le premier des signes de Jésus. Il l'accomplit à Cana de Galilée. Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui» (*Jn* 2, 11). On pourrait certes dire que saint Marc n'a pas voulu donner un enseignement sur la genèse de la foi. Mais s'il n'en tient qu'à ça, saint Jean non plus. Qu'il nous suffise simplement de constater, sans en juger le mérite, que saint Marc fait généralement précéder de la foi tous les miracles. Jamais, en tout cas, il ne présente la foi comme postérieure à la donnée d'un signe. D'ailleurs saint Marc l'affirme à quelques reprises: seuls les incrédules ou ceux qui leur sont assimilés demandent un signe avant de croire (cf. 8, 11; et surtout 15, 32).

L'antériorité de la foi prend une importance considérable, quand on joint à cette caractéristique celles de l'avoir («Ayez la foi de Dieu») et du voir («Jésus, voyant leur foi»: 2, 5). La foi prend alors figure et consistance parmi les choses réelles. Nous pouvons aller à la rencontre de la foi, nous diriger vers elle comme vers un objet; et la foi, tel un objet mobile, peut se diriger vers nous, venir à notre rencontre. La foi peut se faire voir. La foi peut être possédée en plénitude, pour ainsi dire (cf. 11, 22ss), ou en partie (cf. 9, 24). L'avoir paraît capable de procurer la santé de celui qui l'a (cf. 5, 34; 10, 52); mais ne pas l'avoir ne va pas sans blâme implicite (cf. 4, 40) ou explicite (cf. 16, 14) quand c'est Jésus qui fait les reproches, ni sans condamnation (cf. 16, 16), quand ce seront les disciples qui auront proclamé la Bonne Nouvelle.

Dans cette présentation, le fait de ne pas avoir la foi semble corrélatif à la demande précise de Jésus: «Ayez la foi de Dieu». Cela peut signifier que, dans l'évangile selon saint Marc, quelqu'un peut avoir la foi tout en n'ayant pas la foi demandée par Jésus. Nous nous posons donc une triple question à ce sujet.

Selon saint Marc, quelle sorte de foi Jésus demande-t-il? Jésus demande-t-il la même foi pour tous? Sinon, à la limite, quelque chose d'autre ne pourrait-il pas remplacer la foi?

«Ayez la foi de Dieu», demandait Jésus à ses disciples (11, 22). Pourquoi? — parce que «tout est possible à celui qui croit» (9, 23): soulever et déplacer des montagnes (cf. 11, 23), recevoir tout ce que l'on a demandé en priant (cf. 11, 24), être guéri d'une maladie ou d'une infirmité quelconque (cf. 5, 34; 10, 52; 16, 17-18). Bref, la foi persuade le sujet que tous ses vœux sont réalisables. Est-ce à dire qu'il suffit que le sujet soit persuadé pour qu'il lui devienne possible de réaliser tous ses vœux?

La foi, chez saint Marc, ne nous paraît pas placer le sujet dans la simple position passive d'être persuadé. De fait, Jésus ne demande à ses disciples rien de moins que d'avoir la foi de Dieu, c'est-à-dire de se présenter comme possesseurs de tout pouvoir, pour vaincre les éléments de la nature (cf. 11, 23), les puissances hostiles aux humains, les maladies et les démons (cf. 16, 17) et même pour agir efficacement sur la volonté de Dieu (cf. 11, 24). Mais attention! leur recommande Jésus; ces pouvoirs extraordinaires ne doivent pas être exercés contre d'autres humains à qui on pourrait vouloir du mal: «Quand vous êtes debout en prière (pour faire se réaliser vos vœux), si vous avez quelque chose contre quelqu'un, pardonnez, afin que votre Père qui est dans les cieux vous pardonne aussi» (11, 25)<sup>3</sup>.

Ainsi donc, si la foi persuade le sujet, c'est d'une persuasion au sens pronominal du terme qu'il s'agit d'abord dans le deuxième évangile. Tant que les disciplines n'ont pas atteint cette plénitude, nous pouvons constater que Jésus leur reproche leur manque de foi. C'est ce qui arriva, par exemple, un soir que Jésus et ses disciples étaient à bord d'une barque, sur le lac qui sépare la Galilée du pays des Geraséniens. Jésus s'endormit. Or, pendant qu'il dormait, une tempête s'éleva, provoquant la peur et la consternation parmi les disciples. Ceux-ci, comme de nombreux autres avant eux, firent appel à la puissance de Jésus pour les sau-

---

3. À ce sujet, notons que dans saint Matthieu, la connotation morale est plus marquée encore. Si quelqu'un se sert des pouvoirs de la foi et de la prière contre ses semblables, il devra en subir les conséquences: «Si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas» (*Mt* 6, 15).

ver. De fait, Jésus apaisa la tempête et les flots, mais non sans interroger leur manque de foi: «Comment n'avez-vous pas la foi?» leur demanda-t-il (cf. 4, 35-40), comme s'il voulait leur faire entendre que s'ils s'étaient persuadés, ils n'auraient pas eu besoin de le réveiller pour calmer la tempête et les flots; ils auraient essayé de calmer eux-mêmes les éléments.

Il est vrai cependant, qu'en une autre circonstance, les disciples échouèrent (cf. 9, 18), même si, auparavant, quand Jésus les avait envoyés en mission (cf. 6, 7-13), ils avaient agi comme s'ils s'étaient persuadés de leur pouvoir (cf. 6, 30). Mais leur échec, face au démon de l'épileptique, donna lieu à de nouveaux reproches d'incrédulité (cf. 9, 19) de la part de Jésus qui, finalement, expliqua à ses disciples comment échapper à de nouvelles déconvenues: «Cette espèce-là ne peut sortir que par la prière» (9, 29).

Autrement dit, la persuasion, au sens pronominal du terme, ne suffit pas toujours. Il peut être nécessaire de recourir à la persuasion, au sens actif, non pour remplacer la première, mais pour s'y ajouter. Car s'il est une chose dont on doit rester sûr, c'est que «tout est possible à celui qui croit» (9, 23); mais avec cette précision que si la persuasion, au sens pronominal, ne produit pas l'effet voulu, il suffit d'y ajouter la prière, c'est-à-dire, de persuader l'autre de venir à la rescousse. Alors, la puissance ne connaît pas de limites. On peut vraiment tout réaliser (cf. 11, 24).

Si Jésus demande à ses disciples de se persuader, comme il convient à un croyant possédant la foi de Dieu, remarquons toutefois que Jésus ne semblait pas s'attendre à cette sorte de foi, en dehors du groupe des Douze. N'est-ce pas en effet l'hémorroïsse qui «(se) disait: Si je touche au moins ses vêtements, je serai sauvée»? (5, 28). Effectivement, elle se sentit guérie. Mais surpris qu'une force se soit échappée de lui, obéissant en cela à la puissance de la pensée de l'hémorroïsse, Jésus voulut en savoir davantage sur cette femme. Après l'avoir entendue, Jésus reconnut: «Ma fille, ta foi t'a sauvée» (cf. 5, 29-34).

Justement alors, si Jésus ne s'attendait pas à cette sorte de foi ailleurs que chez ses disciples, il ne la désavoue pas non plus. Raison de plus même pour que les disciples y parviennent. Ne leur reviendrait-il pas exclusivement, un jour, de proclamer le mystère du Royaume de Dieu? Et pour cela, ne leur faudra-t-il pas pouvoir, eux aussi, faire advenir le réel que ce mystère représente?

## III

Mais laissons ces questions ouvertes et retrouvons ce qui concerne plus précisément notre étude sur la loi de la foi. Examinons le récit de la guérison du paralytique, récit où la foi prend corps avec plus d'évidence encore. La foi s'y fait voir, et il est certain qu'elle y exerce aussi une fonction déterminante, en tout cas elle persuade, au sens actif de la persuasion. Mais reportons-nous au récit que nous rapporte saint Marc.

Jésus entra dans une maison de Capharnaüm. L'ayant su, une foule de gens s'amena et remplit la maison. Jésus se mit alors à leur annoncer «la parole». Pendant qu'il parlait, quatre hommes portant un paralytique voulurent s'approcher de Jésus. Mais il leur était impossible d'entrer: la maison était déjà bondée de monde et il y en avait même devant la porte. Alors,

ils défirent le toit au-dessus de l'endroit où il se trouvait et, ayant creusé un trou, ils firent descendre le grabat où gisait le paralytique. Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique: «Mon enfant, tes péchés sont remis». Or, il y avait là, dans l'assistance, quelques scribes qui pensaient en eux-mêmes: «Comment celui-là peut-il parler ainsi? Il blasphème! Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul?» Aussitôt, se rendant compte intérieurement qu'ils pensaient ainsi en eux-mêmes, Jésus leur dit: «Pourquoi de telles pensées dans vos coeurs? Quel est le plus facile, de dire au paralytique: tes péchés sont remis, ou de lui dire: lève-toi, prends ton grabat et marche? Eh bien! pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre, je te l'ordonne, dit-il au paralytique, lève-toi, prends ton grabat et va-t'en chez toi». Il se leva et aussitôt, prenant son grabat, il sortit devant tout le monde (cf. 2, 1-12).

Les premiers éléments de ce récit convergent vers un point central: la foi. Pour l'instant, retenons deux de ces éléments: le Maître annonçant la parole; le paralytique descendu par des porteurs, par un trou pratiqué dans le toit. À ce point, la foi apparaît. Parmi ceux qui suivent l'apparition de la foi, retenons encore deux éléments: des paroles du Maître, et l'obéissance du paralytique, maintenant guéri, qui sort devant tout le monde.

Mis à part le fait que les deux premiers éléments vont vers la foi et que les deux derniers partent de la foi, il existe manifestement une similitude, et plus précisément une répétition des mêmes éléments, de part et d'autre de la foi: la parole du Maître et

le paralytique soumis. Et pourtant, il y a aussi quelque chose de différent. Après l'apparition de la foi dans le récit, le discours du Maître évoque des idées que ne laissait pas supposer l'utilisation antérieure du mot «parole». De même, la soumission du paralytique semble différente, avant et après l'apparition de la foi. Avant, le paralytique était soumis à ses porteurs; après, il est soumis aux ordres de Jésus. Ce que nous venons de pointer comme différent ne rend pas la seconde partie du récit indépendante de la première. En effet, «leur foi» n'a pas dû commencer à exister seulement lorsqu'elle s'est donnée à voir. Elle devait être, là, dans la première partie du récit, même sans se faire voir. Mais dès qu'elle se fait voir, elle conditionne la répétition des mêmes éléments, quoique avec de nouvelles formes. C'est dire que la foi, dont la présence antérieure n'est qu'évoquée, peut servir de pré-texte permettant, d'une part, aux porteurs d'agir comme ils le font et au discours du Maître de répéter l'action décrite dans la première partie pour donner à cette action une nouvelle signification et, d'autre part, au paralytique de changer de maître. Cette répétition serait-elle effet de hasard?

Pour J. Lacan<sup>4</sup>, comme pour Freud, la répétition paraît toujours être le produit du hasard; mais il ne faut pas être dupe de cette apparence, car il n'y a point là de hasard. La répétition prend son origine dans le désir. Comme le désir, la répétition est donc, elle aussi, commandée par le réel. Que le sujet ne réussisse pas à saisir le réel amène la répétition. Certes, chez les petits enfants, la répétition est ordinairement la reproduction rituelle invariable de la même activité. C'est la répétition que Freud a décelée dans le jeu de son petit-fils, par exemple<sup>5</sup>. Mais chez l'adulte, «voire chez l'enfant plus avancé», comme le remarque J. Lacan, la répétition, comme phénomène originant du désir, n'est jamais exactement la même. L'adulte exige du nouveau dans ses activités, du nouveau dans la signification.

C'est pourquoi, suivant en cela la piste que nous indique J. Lacan, nous examinerons maintenant «ce qui, dans la répétition, se varie, se module»<sup>6</sup>. Car c'est là, dans cette variation, dans cette

4. Cf. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, pp. 53ss. — Cf. aussi R. Sublon, *Le temps de la mort*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1975, pp. 111-118.

5. Cf. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1973, pp. 13-20.

6. J. Lacan, *Les quatre concepts...*, p. 60.

modulation de la deuxième partie du récit de saint Marc consacré à la guérison du paralytique, que vient se briser, se biaiser, la visée de la signifiante.

Commençons par ce que la foi donne à voir à Jésus. Est-ce l'expression de confiance qu'il a pu observer sur les visages ou dans le regard de ceux qui avaient besoin de son aide? Le texte, dans son ensemble, ne décrit rien de semblable. Le récit nous indique seulement que les porteurs défirent le toit et creusèrent un trou au-dessus de l'endroit où se trouvait Jésus, et y firent descendre le paralytique étendu sur son grabat. Or, c'est «leur foi» que Jésus a vue. Ce qui peut laisser supposer, avec vraisemblance, que leur foi venait d'en haut, du ciel, de Dieu. «Leur foi» serait donc «la foi de Dieu»?

Malgré le bien-fondé apparent de cette hypothèse, la structure du récit et les éléments qu'il contient nous invitent à d'autres considérations. En effet, la foi n'entre en scène, comme quelque chose qui concerne l'organe de la vue, qu'après la description de l'action de ceux qui ont creusé un trou. Bref, l'attention de Jésus se trouve saisie, surprise par «leur foi», alors même qu'il était en train de regarder par un trou. Jésus se ressaisit pourtant et reprend la parole d'où jaillit, comme par hasard et comme en un jeu de mots, l'association verbale qu'il y a, en hébreu, entre l'action de creuser un trou et le péché<sup>7</sup>. Jésus aurait ainsi répété, dans son discours, l'action qui venait d'être faite par les porteurs: ceux-ci avait défait le toit et creusé un trou; Jésus se serait servi du mot «péché» pour reproduire l'image du trou fait dans le toit et tout remettre en place en remettant les péchés du paralytique.

Il peut évidemment y avoir des variantes de cette interprétation, dont celle-ci par exemple: les porteurs avaient défait et creusé un trou dans le toit, troublant ainsi l'ordre et la paix que l'annonce de la parole faisait régner dans la maison; Jésus pardonne cette intrusion en remettant le péché de l'intrus. Cette interprétation reproduit l'opposition entre *shalom* et *hâtâ*. Selon J. Scharbert,

par le terme de *shalom*, que nous devons la plupart du temps traduire par 'salut' et 'paix', l'Ancien Testament entend un état de bienheureux apaisement, non pas, comme nous pourrions l'imaginer avec notre pensée individualiste et spiritualiste, dans l'âme

7. Ḥātar, creuser un trou; ḥāṭā, péché.

de l'homme pieux pris individuellement — ce qui bien évidemment n'est pas exclu —, mais dans les rapports que la communauté bénéficiaire entretient avec son Dieu, avec ses membres, (...), bref, un état où nul des participants ne manque en quoi que ce soit de bonheur et de bien-être et où tous se réjouissent du bonheur et de la paix d'autrui<sup>8</sup>.

Ce *shalom* ayant été troublé par l'action des porteurs, c'est le *hâtâ*, «perte du *shalom*», qu'il faut se hâter de faire disparaître en excusant le dérangement pour que la paix revienne ou pour revenir à parler du salut.

Cette dernière interprétation peut être valable. Car même si le mot *shalom* ne se trouve pas dans le texte, il est possible d'imaginer qu'il n'y avait pas de chahut dans la maison avant l'action des porteurs. Il reste quand même certains points obscurs. Pourquoi, en effet, Jésus ne pardonne-t-il pas aussi les *hâtâ* des porteurs? Ce sont eux qui ont défait le toit et creusé un trou. Non, Jésus ne remet les péchés qu'à celui qui n'a apparemment rien fait pour troubler la paix. Il est vrai cependant que le paralytique apparaît soumis à ses porteurs et aux événements et, par conséquent, n'apparaît pas comme ayant la «foi de Dieu». Mais passons. Une fois guéri de son handicap physique, le paralytique sort de la maison, soumis à l'ordre de Jésus.

Avant de pousser plus loin notre analyse, considérons encore une autre interprétation du phénomène de la répétition. Il s'agit cette fois de faire appel à cet aspect du pré-texte qui n'est pas seulement occasion de faire quelque chose, mais raison alléguée pour dissimuler un autre motif. Nous apportons cette interprétation pour démontrer comment la perversion vient à s'inscrire dans la répétition. Revenons à la foi qui a saisi le regard de Jésus, l'a surpris dans l'action de regarder par un trou, comme on peut surprendre un voyeur dans l'action de regarder par un trou de serrure. Il s'agit bien entendu d'une position qui entraîne habituellement le surgissement de la honte ou/et de la culpabilité. D'où l'on peut comprendre l'intervention du «péché» dans le discours de Jésus. Si l'on accorde quelque croyance à cette interprétation, il ne sera pas sans intérêt de remarquer comment Jésus réagit à la culpabilité. Jésus ne prend pas sur lui la culpabilité,

---

8. J. Scharbert, *Le péché originel dans l'Ancien Testament*, Paris, Desclée, 1972, p. 47.

mais, avec un transactivisme étonnant, se fait plutôt accusateur généreux pour le paralytique et accusateur impitoyable pour les scribes qui, comme le rapporte saint Marc, prenaient la défense de Dieu contre lui. D'ailleurs, Jésus ne leur demande pas de croire, mais de savoir que sa puissance peut dépasser l'ordre matériel.

Lorsque nous avons examiné la structure du récit, nous avons dit que «leur foi», la foi des porteurs était déjà là, avant d'être vue par Jésus. Et leur foi a été vue par Jésus, seulement après qu'un trou eût été percé dans le toit. Dès lors, nous avons pu considérer cette apparition de la foi comme une condition de la répétition de ce qui venait de se produire dans la première partie du récit. Mais la foi qui se donne à voir n'est certainement pas un pré-texte, dont la seule fonction serait de saisir le regard de Jésus et de désorganiser son champ de perception. En tout cas, dans la vie de tous les jours, le regard joue un autre rôle. Il nous permet de voir ce qui nous entoure, par exemple. Nous pouvons donc affirmer en toute vraisemblance que la foi a attiré le regard de Jésus sur la présence d'autrui. Plus précisément encore, la foi a servi à diriger le regard de Jésus vers une autre scène, rendant ainsi Jésus présent à autrui. En d'autres mots, la vue de la foi a établi les conditions qui ont rendu possible l'identification de Jésus aux personnages de la scène où son regard s'est porté. Jésus a pu ainsi s'appropriier les divers rôles de ces personnages.

Qu'il y ait eu effectivement identification de Jésus avec des personnes de la première partie du récit et appropriation de leurs rôles est rendu vraisemblable par la structure répétitive du récit, comme nous l'avons montré, et aussi par l'identification qui se trouve dans la deuxième partie. En effet, Jésus se met à la place des scribes pour dévoiler leurs pensées. Tout cela pour dire que si «leur foi» a permis à Jésus d'être présent à autrui dans une scène où le danger n'est pas absent, son regard a commencé par exercer la fonction vitale d'éviter au sujet de se casser la figure. C'est pourquoi, en s'identifiant au paralytique, Jésus a pu voir les risques de la situation et vivre en pensée la tragédie de sa propre mort, si ses supporteurs venaient à le lâcher.

Interprétation imaginaire sans doute. Mais nous ne pouvons pas la sous-estimer, quand on sait la fréquence de l'apparition du fantôme de mort qui surgit de l'identification. Aujourd'hui que nous connaissons le reste de l'histoire de Jésus, nous pouvons

affirmer que Jésus aurait eu raison de se méfier. Il fut trahi par l'un de ses disciples, renié par un autre et abandonné par tous les autres qui s'enfuirent de tous côtés (cf. 14, 43-51 et 66-71). Et s'il s'identifia aux porteurs, alors, au risque de tomber, s'ajouta la possibilité et peut-être la tentation de laisser tomber. Autrement dit: «Jusques à quand serai-je parmi vous? jusques à quand devrai-je vous supporter?» (9, 19). En somme, la foi qui se fait voir ne produit pas seulement une sorte de compulsion à la répétition. Cette foi établit encore les conditions d'une rencontre du sujet avec sa propre destinée.

Jusqu'ici, nous nous sommes appliqué à examiner la foi comme objet possédé et vu. Comme objet possédé, nous avons constaté que la foi fournit au sujet ce qui lui manque pour être ce qu'il n'est pas, avec la certitude de pouvoir agir efficacement sur les choses, sur ses semblables et sur Dieu lui-même. Comme objet vu, nous avons constaté comment la foi des porteurs avait exercé son pouvoir sur Jésus, en conditionnant la répétition des éléments structurants et en déterminant les conditions d'une rencontre de Jésus avec sa propre destinée.

#### IV

Au point où nous en sommes, nous pensons que si l'évangile selon saint Marc ne fait pas mention du mot «loi», c'est parce que la foi est venue relever la loi de ses fonctions et la remplacer avec quelque chose en plus: la foi est à elle-même sa propre loi — ce que la loi n'est pas, étant la loi de l'Autre — et s'impose envers et contre tout — ce que la loi ne fait pas, puisqu'un sujet de la loi peut transgresser la loi. Bref, la loi de la foi, c'est la foi faisant loi, non en ce sens qu'elle est médiatrice d'altérité, mais en ce sens qu'elle fait accéder le sujet à la jouissance de tout, sans aucune médiation, même si, pour parvenir à ses fins, le croyant peut avoir besoin d'une aide qui, au reste, ne lui sera pas refusée, s'il la demande en priant.

C'est ainsi, à notre avis, que l'évangile selon saint Marc présente la foi. Il s'agit d'une chose réelle assurant la plénitude du sujet, en comblant ses vœux, d'une chose réelle permettant au sujet de «se» vivre comme rassasiement, sans aucune médiation.

Le deuxième évangile ne méconnaît pas pour autant les difficultés à advenir pour que le sujet s'assume pleinement. Mais saint Marc dénonce ces difficultés en racontant des faits montrant une foi déjà là. Les porteurs du paralytique (cf. 2, 5), l'hémorroïsse (cf. 5, 34), l'aveugle de Jéricho (cf. 10, 52) ont une foi dont l'antériorité signifie la solution des difficultés. Les petits enfants possèdent aussi une foi à laquelle on n'a pas à mettre d'obstacles (cf. 9, 42). Les disciples, eux qui n'ont pas cette foi déjà là, doivent arriver à leur ressembler, car «c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume de Dieu» (10, 14).

Est-ce à dire que les disciples doivent arriver à croire tout ce qu'ils entendent dire? Non, il ne s'agit pas de crédulité: «si l'on vous dit: 'Tenez, voici le Christ' ou 'Tenez, le voilà', n'en croyez rien» (13, 21). Il s'agit d'avoir «la foi de Dieu» (cf. 11, 22) et, pour l'avoir, un adulte doit vaincre des résistances d'ordre intellectuel. À ce propos, nous pensons que ce n'est pas sans motif que saint Marc insiste tant sur ce qu'on a appelé «le secret messianique». Certains y ont vu une consigne de prudence pour éviter des méprises sur la mission de Jésus. C'est ce que relève, par exemple, la Bible de Jérusalem dans une note au verset 34 du chapitre 1 de saint Marc:

Aux démons, 1, 25, 34; 3, 12, comme aux miraculés, 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26, et même aux apôtres, 8, 30; 9, 9, Jésus impose le silence sur son identité messianique, une consigne de silence qui ne sera levée qu'après sa mort, Mt 10, 27 + . Le vulgaire se faisant alors du Messie une idée nationaliste et guerrière fort différente de celle que voulait incarner Jésus, il lui fallait user de beaucoup de prudence, du moins en terre d'Israël, cf. Jn 6, 15; Mt 13, 13 + . Cette consigne du 'secret messianique' n'est pas une thèse artificielle inventée après coup par Marc, ainsi que certains l'ont prétendu; elle répond à une attitude historique de Jésus, encore que Marc en ait fait un thème sur lequel il aime à insister. À part Mt 9, 30, Matthieu et Luc n'ont cette consigne qu'en parallèle à Marc; souvent même, ils l'omettent.

Qu'on nous permette pourtant de dégager un tout autre motif que ceux qui sont exprimés dans cette note de la Bible de Jérusalem. Si Jésus fait taire les démons, c'est parce qu'ils disent savoir (cf. 1, 24s.), parce qu'ils savent (cf. 1, 34) et disent ce qu'ils savent (cf. 3, 12). Si Jésus recommande à des humains de se taire, c'est ou bien en leur défendant de faire savoir quoi que ce soit à

personne (cf. 1, 44), ou bien après avoir voulu se rendre quelque part sans que personne ne le sache (cf. 7, 24, 36), ou bien après leur avoir entendu dire ce qu'ils savaient (cf. 8, 28-30), ou enfin, pour qu'ils ne disent pas ce qu'ils savent (cf. 9, 9). Bref, la consigne du silence met en évidence la suprématie de la foi sur le savoir, dénonce la valeur globalisante du savoir et met en cause le processus de la communication du savoir.

Savoir et foi sont en effet, tous les deux, motivés par le désir de *s'avoir* pleinement. Mais le savoir se pose comme quête et requête de sens, comme enquête sur le sens, avec ses hésitations concernant l'objet et l'accomplissement du désir, développant par le fait même, chez le sujet, la crainte de se faire avoir, surtout s'il s'agit là de son désir le plus profond.

La foi que nous propose l'Évangile selon saint Marc ne peut s'accommoder de ces processus qui interviennent sans cesse dans le fonctionnement du savoir. La foi fait loi, sans médiation. Quand on n'a pas cette foi, quand on n'a que le savoir, on fait mieux de se taire pour ne pas faire obstacle à la foi. Autrement on peut arriver aux impasses auxquelles saint Pierre a été confronté, par exemple. Celui-ci savait qui était Jésus; mais Jésus lui défend de le faire savoir (cf. 8, 29-30). Plus tard, Pierre affirme sa détermination la plus profonde d'accompagner Jésus dans la mort, s'il le faut (cf. 14, 31). Mais sommé de dire qu'il était avec Jésus, Pierre répondit d'abord qu'il ne savait pas ce que l'autre voulait dire, puis qu'il ne savait pas qui était l'homme qu'on lui demandait de reconnaître (cf. 14, 68-71).

Remarquons enfin avant de terminer notre étude que, malgré les recommandations de Jésus, notamment d'avoir la foi de Dieu, saint Marc ne présente jamais les disciples comme possesseurs d'une telle foi. Du début à la fin du deuxième évangile, les disciples se font toujours reprocher leur incrédulité par Jésus (cf., par exemple, 4, 40; 16, 11-14). Et rien n'indique, dans le texte de saint Marc, qu'ils ne demeurèrent pas incrédules. On peut même penser que Jésus, après sa résurrection, a dû renoncer à voir ses disciples s'appropriier la foi de Dieu. Car après sa résurrection, Jésus envoie plutôt ses disciples prêcher la Bonne nouvelle à d'autres qui seront sauvés en croyant: «celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé» (16, 16). Quant aux disciples, ils peuvent compter sur Jésus pour confirmer la Parole par des miracles: «Pour eux, ils s'en allèrent prêcher en tout lieu, le Seigneur agissant avec eux et

confirmant la Parole par les miracles qui l'accompagnaient» (16, 20).

Dans ces conditions, la foi faisant loi semble vouée à passer dans l'oubli. Ceux qui croiront n'auront même pas à réaliser eux-mêmes les faits accompagnant leur foi: «*par mon Nom*, ceux qui auront cru chasseront les démons», etc. (cf. 16, 17s.). Quant aux autres qui ne croiront pas, ils seront condamnés (cf. 16, 16). Condamnés à quoi? à savoir, peut-être; ou, comme les disciples, à prêcher ce qu'ils savent.



## *Culture scientifique, sujet humain et foi chrétienne*

Jacques Doyon

Le rapport foi-raison a toujours été conflictuel, pour autant que la raison tend à vérifier ses énoncés dans l'évidence, tandis que la foi semble, a priori, n'avoir d'autre fondement que l'autorité d'une révélation passée. Déjà Thomas d'Aquin reconnaissait que la foi est un «assentiment volontaire», portant sur un objet qu'on ne voit pas, mais qu'on espère. Elle laisse la raison insatisfaite, privée de son objet naturel qui est la vision de la vérité. C'est pourquoi la raison n'est pleinement chez elle que dans le savoir expérimental qui, avec ses conséquences technologiques, tend à envahir tout le champ de la connaissance, et devient synonyme de culture. Or qu'advient-il du *sujet humain*, et par conséquent de la foi qui le concerne, dans une *culture* de plus en plus unidimensionnellement *scientifique*? Pour bien comprendre cette question, précisons d'abord le sens des trois termes: *culture*, *science*, *sujet humain*, et voyons comment ils se rapportent aujourd'hui l'un à l'autre.

La *culture* doit être au service de l'homme. Elle est son oeuvre et son expression. Il doit s'y trouver chez lui. Autrement il éprouve de plus en plus le sentiment d'être étranger à ce monde qu'il a construit lui-même, d'y être aliéné et de subir son hostilité.

Le monde dont il est question ici, ami ou ennemi, c'est aussi bien le monde la nature connue, dominée, transformée, que le monde des autres hommes, compagnons, concitoyens, et celui des institutions politiques, religieuses. En un mot, c'est l'autre, le non-moi, avec lequel j'entre en relation, qui est là comme mon vis-à-vis, en dialectique avec moi, avec lequel je dois composer pour vivre et m'épanouir.

Ce monde cultivé par l'homme est marqué aujourd'hui par l'*approche scientifique*: c'est là sa note caractéristique. Les sciences et les techniques sont omniprésentes, et dominent incontestablement tous les aspects de notre vie, non seulement celles (les sciences et techniques) qui portent sur la nature extérieure pour idéalement la mettre à notre service, mais surtout celles qui ont pour sujet l'homme lui-même, dans sa vie extérieure, visible, contrôlable, individuelle ou collective (histoire, sociologie, cybernétique, etc.) et même dans sa vie intérieure la plus intime (psychologie, psychanalyse, etc.).

De là cette question très importante: cette culture «scientifique» offre-t-elle davantage de possibilités à l'*homme* pour vivre et s'épanouir, ou bien est-elle au contraire étrangère et même opposée à son épanouissement et, par conséquent, plus ou moins inhumaine? Si tel était le cas, faudrait-il renoncer à cette culture dite scientifique, pour retourner à l'état de nature frustré en privilégiant l'ignorance? Mais on retrouverait alors sûrement un état de dépendance et d'asservissement à des forces d'autant plus dominantes qu'elles seraient ignorées et imprévisibles, avec tout ce que cet état entraînerait de peurs, de mythes et d'aliénations de toutes sortes.

D'ailleurs, on ne peut jamais retourner simplement au passé. Il faut toujours avancer, en tirant le meilleur parti possible du présent, en profitant de ses erreurs, et en se fixant des objectifs nouveaux, plus respectueux de la réalité.

I - Nous tâcherons dans une première partie de définir ce qu'on entend aujourd'hui par science, science expérimentale, sciences humaines, vérité, vérification et expérience.

II - En deuxième lieu, nous nous demanderons si, face aux savoirs expérimentaux portant sur diverses fonctions de l'homme, il y a place aussi pour un savoir autre, plus englobant, portant sur le sujet humain en tant que tel dans son intégralité?

III - Troisième question: Quel est ou quels sont ce ou ces savoir(s) privilégié(s) tant recherché(s) qui peut(vent) et doit(vent) tenir lieu de sagesse dans une culture à dominance scientifique? Par ailleurs, ce ou ces savoir(s) répondent-ils de quelque façon au critère de «vérification», sans quoi il(s) sera(seront) fatalement rejeté(s) comme irrecevable(s) par la mentalité contemporaine et non pertinents?

IV - Enfin, dernière question: La présence ou l'absence de ce(s) savoir(s) plus englobant(s) dans la culture vue comme un système a-t-elle des conséquences heureuses ou malheureuses sur l'homme dans sa vie individuelle ou collective?

La réponse à ces questions nous permettra de dire à quelles conditions une culture à dominance scientifique peut être plus humaine. Elle nous permettra aussi de faire se rencontrer foi et raison dans la nouvelle problématique qui est la nôtre, et de voir que, loin de se contredire et de s'exclure, ces deux partenaires sont indispensables l'un à l'autre, et contribuent ensemble au mieux-être du sujet humain.

## I

Il nous paraît que la culture scientifique est caractérisée en grande partie par la recherche de données vérifiables dans l'expérience, les seules qui soient dites «scientifiques». Ce qui échappe à la vérification est éliminé comme résidu d'un passé «mythique» sans grande valeur, trop problématique pour tenir une place importante et mobilisatrice dans la conduite de la vie de gens évolués. Cette façon de voir s'est imposée partout et dans tous les domaines depuis un siècle, mais elle remonte grosso modo à la Renaissance, où des chercheurs, tels Galilée, Guillaume d'Occam et surtout Francis Bacon, ont privilégié l'expérience comme méthode de vérification et ultime critère de vérité, plutôt que la démonstration aprioristique, faite à partir de principes généraux, abstraits, invérifiables parce que hors de portée de l'expérience. Essayons de mieux définir les trois principaux éléments en cause: 1° *science*; 2° *vérifiable*; 3° *expérience*, pour mieux cerner la portée et les limites de notre question.

Par *science*, on entend bien sûr «le savoir qui se sait tel», selon l'axiome aristotélicien: «Celui qui sait sait qu'il sait, et qu'il

ne peut pas en être autrement.» Mais plus précisément la science chez les modernes a pour objet le vérifiable dans l'expérience. C'est pourquoi Emmanuel Kant, en bon représentant de la modernité, déclare que les prétendus savoirs construits de façon déductive, à partir de principes non vérifiés, ou conduisant à des conclusions non vérifiables, ne sont plus reconnus comme scientifiques. Ces «savoirs» appartiennent plutôt, selon lui, au domaine de la foi.

Pour nous, cette concession à la modernité ne va pas jusqu'à n'admettre comme *vérification* que la seule expérience sensible et, plus encore, cette dernière réduite à des nombres et des quantités. Cette restriction (réduction) était due, chez Kant, au fait que tout objet d'expérience extérieure devait obéir à la forme «a priori» de l'espace géométrique, et tout objet d'expérience intérieure devait se situer dans le temps, lui aussi mesurable et divisible quantitativement<sup>1</sup>. Le dogme cartésien selon lequel la substance est identique à la quantité et à l'étendue s'imposait donc de façon absolue. On sait que Bergson a définitivement rejeté cette façon de voir dans *Les données immédiates de la conscience* et dans *Matière et Mémoire*, dirigés contre la psychophysique et le matérialisme en général. Si cette réduction à la quantité est injuste quand il s'agit de la nature extérieure, non vivante et vivante, elle devient manifestement fautive quand il s'agit de parler de l'homme lui-même, que l'on ne saurait réduire à un chiffre, ou à une formule chimique, plus ou moins complexe.

C'est pourquoi il nous faut, pour parler plus adéquatement de l'homme, donner au mot «expérience» un sens plus large et

---

1. Les formes aprioristes de la sensibilité et de la raison, qui me permettent d'organiser ma connaissance et ma «réceptivité» au monde, se prolongent dans les instruments de connaissance, qui affinent l'appréhension de mes facultés cognitives. C'est pourquoi la définition d'un objet de connaissance «scientifique» doit toujours inclure la méthode d'appréhension de l'objet, et les instruments de connaissance utilisés. Tout objet de connaissance scientifique est donc composite: il inclut toujours, pour une part, ce que le sujet connaissant a mis dans l'objet. Pour parvenir à une vision plus compréhensive du moi et du non-moi (le monde, Dieu), il nous faudra donc situer la connaissance objectivante fournie par les savoirs dits «scientifiques» dans une perspective plus englobante qui tienne compte de — mais en même temps dépasse — la visée objectivante des sciences expérimentales. Cette visée plus englobante, non objectivante, est-elle possible, en particulier pour ce qui est de la connaissance de l'homme lui-même comme sujet?

moins exclusif que ceux qui sont visés par les termes d'«empirique» (expérience sensible en général), et d'«expérimental» (expérience sensible contrôlée par des instruments de mesure précis, et exprimée en termes quantitatifs).

Le domaine de l'expérientiel est aussi diversifié que l'existence humaine elle-même: il va de la vie intérieure la plus subjective et la moins communicable, à la vie extérieure dans toute sa richesse et sa diversité qualitative, à laquelle chacun cherche à faire participer autrui comme il peut. Le langage ni empirique, ni expérimental mais expérientiel de l'anthropologie philosophique ou théologique n'en est pas pour autant moins véridique. Chacun en effet est invité à le vérifier dans sa propre expérience, et l'histoire humaine, encore inachevée, est le seul lieu approprié de sa pleine vérification. Le propre d'un esprit cultivé, notait Aristote, c'est de ne pas rechercher dans tous les domaines le même genre de preuve mais de bien s'adapter dans chaque cas, à ce que peut supporter un sujet d'étude<sup>2</sup>.

## II

Face aux savoirs expérimentaux, portant sur diverses fonctions de l'homme, y a-t-il place aussi pour un savoir autre, plus englobant, portant sur le sujet humain en tant que tel dans son intégralité?

Comme nous devons nous en tenir au vérifiable «expérientiellement» nous aurons recours: a) soit au témoignage de ceux qui ont cultivé à fond l'une ou l'autre de ces sciences humaines que nous disons partielles, b) soit à notre expérience humaine personnelle.

Commençons par les premiers (a). Il ne manque pas de *psychologues* et de *psychanalystes* pour reconnaître en l'homme plus qu'une machine plus ou moins «démontable» et contrôlable, par des «potions» chimiques ou par des conditionnements suppo-

---

2. Aristote, *Éthique*, Bekker, 1094b, 23-27 (trad. Gauthier et Jolif): «c'est la marque d'un homme cultivé d'exiger seulement, en chaque matière, la rigueur que comporte la nature du sujet: il serait également absurde, cela saute aux yeux, d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables et de réclamer d'un orateur des démonstrations.»

sés parfaitement efficaces. Les tenants de la psychologie personnaliste<sup>3</sup> en particulier font une grande place à la liberté, aux motivations, au désir de dépassement, à la transcendance, aux relations interpersonnelles, et tout spécialement à l'amour qu'on donne ou reçoit gratuitement, pour construire une personnalité épanouie. Ces expériences humaines ne sont pas marginales mais centrales, et leur absence totale détruit le «goût de vivre». Une civilisation qui les refoule perd tout dynamisme et voue bien des gens à la dépression, et même au suicide. Les conditionnements prônés par la cybernétique la plus sophistiquée, qui auraient sûrement des effets infaillibles dans une colonie animale, sont finalement déjoués et mis en échec chez les humains, capables de réflexion, de liberté, capables ultimement de dire non et de «faire la grève sur le tas». Si la vie ne mène nulle part, ne peut-on pas refuser de marcher et bloquer la machine? On peut invoquer à l'appui de notre thèse certains psychanalystes. Je pense en particulier à Françoise Dolto<sup>4</sup>, selon qui l'épanouissement humain consiste à libérer le désir qui définit l'homme, et dont l'objet transcende tout le fini des différents blocages où il s'est enlisé et qui l'empêchent de s'épanouir. C'est ainsi qu'elle perçoit en particulier le rôle libérateur de Jésus. Elle rejoint ainsi, par un autre chemin, le cri d'Augustin: «Notre coeur est inquiet tant qu'il ne se repose en Dieu.»

On peut rappeler aussi que Jean Rostand<sup>5</sup> reconnaissait que si la *science biologique* a des possibilités indéfinies pour altérer le bagage génétique humain, le biologiste lui-même, comme homme, et l'homme politique doivent se demander si ce que l'on peut faire techniquement, on a droit de le faire, humainement. La réponse à cette question ne relève plus de la seule biologie, mais de considérations plus générales, qui concernent l'homme lui-même, et la hiérarchie des valeurs que privilégie une civilisation.

---

3. Citons A. Maslow, G. Allport, Y. Saint-Arnaud, E. Fromm, auxquels on peut ajouter les noms de philosophes personnalistes, comme M. Buber, M. Nédoncelle, E. Mounier, G. Marcel, etc.

4. Françoise Dolto, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Ed. Universitaires, tome I (1977) et tome II (1978).

5. Je me réfère ici à une interview télévisée donnée à l'émission Rencontre, où il dépasse la perspective assez désespérante développée dans son livre *L'homme*, Paris, Gallimard (Coll. Idées 5) (1940 et 1962).

Des considérations semblables peuvent être faites par des *sociologues*<sup>6</sup>, qui étudient les comportements des groupes humains, et témoignent par exemple de la résurgence de la dimension religieuse, dans des milieux où l'on croyait que cela était définitivement dépassé à cause précisément de la culture scientifique avec sa prétention de pouvoir répondre à toutes les questions sans référence à une quelconque transcendance.

Autre cas: une *sexologie* qui prétendrait parler de sexualité sans aucune considération morale ou religieuse, et qui se contenterait par exemple de décrire les fonctions sexuelles du seul point de vue de leur efficacité, en présentant et comparant les méthodes de fécondité, ou d'infécondité, un peu comme on le fait pour des animaux, sans fournir de critères pour juger de la valeur de ces méthodes pour l'homme, pour la femme et pour la qualité de leur relation: une telle sexologie se révélerait évidemment, à l'expérience, inhumaine, tronquée, abusive et trompeuse<sup>7</sup>. Des erreurs dans ce domaine comme en d'autres peuvent s'excuser au nom de la bonne foi, mais ne sont pas sans conséquences malheureuses pour la vie des individus ou des groupes concernés.

Ces exemples et d'autres qu'on pourrait développer montrent que le sujet humain dans sa totalité transcende les points de vue particuliers sous lesquels telle et telle discipline positive l'aborde, et une étude de l'homme d'un point de vue plus global est attendue et désirée par les tenants de chacun de ces savoirs particuliers<sup>8</sup>.

D'ailleurs, en nous référant cette fois tout simplement à notre expérience personnelle (b), nous pouvons par nous-mêmes témoigner dans le même sens, et postuler un ordre de réflexion plus englobant, portant sur l'homme comme sujet. Ce sera notre deuxième moyen de vérification de cette hypothèse.

---

6. A.M. Greeley, *Unsecular Man*, N.Y., Schocken Books, 1972. — Aussi M. Marty, «Persistance de l'élément mystique», dans *Concilium* #81, janvier 1973.

7. G. Marier, Article paru dans *Le Devoir*, le 30 avril 1982, en commentaire sur le document de travail du ministère de l'Éducation du Québec: *Éducation à la sexualité*, mars 1982.

8. Voir J. Croteau, *L'homme, sujet ou objet* (Recherches, Philosophie 25) Montréal, Bellarmin; et dans le même sens, F. Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (Sociologie d'aujourd'hui) Paris, P.U.F., 1981.

En effet l'absence de ce type de réflexion fait que les questions les plus importantes concernant notre existence risquent de rester sans réponse. Ces questions reviennent à celles-ci :

Que dois-je faire? Suis-je un sujet libre? Et quelle importance a cette liberté pour la définition de mon être? Si je suis libre, suis-je livré entièrement à cette liberté, sans norme et pour rien, sans appels qui me viennent de ce que je suis par nature? Ou bien un certain sens à mon existence peut-il être cherché, fondé sur ce que je suis par nature, et dans la poursuite duquel je pourrai m'épanouir, tandis que son rejet pourra avoir pour moi les pires conséquences?<sup>9</sup>

À ces questions les réponses que nous pouvons apporter, qui satisfassent au principe de vérification énoncé plus haut, doivent venir de l'expérience, et non pas être déduites de façon aprioristique. Que l'homme soit libre, cela semble bien une donnée d'expérience, et même un acquis de civilisation. En témoigne la reconnaissance des libertés fondamentales dans les chartes des États modernes. Ces libertés extérieures reconnues, du moins en principe, s'enracinent ultimement dans la liberté intérieure propre à chacun, que tout être humain peut expérimenter comme étant pratiquement illimitée. On peut ou bien accepter ou bien refuser d'être ce qu'on est, accepter ou rejeter la situation où l'on se trouve à un moment donné, décider de penser ou de ne pas penser ceci ou cela, d'entrer ou pas en relation avec autrui, etc. Les possibilités sont indéfinies. Ainsi, j'éprouve en moi-même une distance et même une opposition constante entre cette souplesse de ma liberté et la lourdeur de mes habitudes, mes passions, ma situation concrète, ma structure ontologique, etc. Cela aussi est de l'expérience.

Peut-être que la bonne réponse à la question «quoi faire?» consiste à composer avec ce que je suis concrètement<sup>10</sup>, en respec-

---

9. Pour réfléchir de façon expérientielle sur l'existence humaine, à l'instar de M. Blondel, nous partons de l'action dans son intégralité, lieu même où s'exprime concrètement ce qu'est l'homme. Or, au moment même où elle se pose, ou se manifeste comme possibilité, l'action révèle la liberté et la responsabilité de celui qui la pose, et tout un réseau de références à des normes objectives dont le bien-fondé doit être examiné.

E. Kant reconnaissait lui aussi le «tu dois» dans une sorte d'empirisme moral, et se fondait sur lui pour postuler la liberté.

10. «Composer», procéder *composito modo*, telle est la formule obligée dans l'agir moral, selon Aristote, reprise par Thomas d'Aquin dans *Commentaire sur l'éthique d'Aristote*, n° 35.

tant surtout les appels les plus profonds de ma nature. Ainsi je ne serai pas libre pour rien, mais j'utiliserai cette liberté pour m'accomplir comme homme. Me voilà renvoyé à la question: «qu'est-ce que l'homme?» ultimement, au-delà de sa liberté, par laquelle chacun choisit son existence concrète. L'expérience vécue me révèle des voies sans issues, et d'autres plus prometteuses.

Doté de multiples fonctions, l'homme qui accepte d'unifier son existence en fonction d'objectifs rationnels comme la recherche de la Vérité, la production de la Beauté, la poursuite de la Justice, de la Paix, de l'Amour est, généralement parlant, un homme plus accompli que celui qui vit dans le désordre, au gré de ses passions, sans objectif englobant qui unifie sa vie et l'élève au-dessus de lui-même. Grâce à l'«action», l'homme nous apparaît donc comme un être qui doit unifier en lui ses différentes fonctions et les hiérarchiser en fonction d'objectifs qui expriment la rationalité, l'ouverture aux autres... Ce que je dois faire, c'est non seulement ce qui réussit, mais aussi ce qui est bon, i.e. ce qui correspond à l'être rationnel et relationnel que je suis.

Peut-être rejoignons-nous là des existenciaux fondamentaux: être *incarné*, mais aussi *conscient*, *libre*, *rationnel*, *relationnel*. Par conséquent nous rejoignons aussi la nécessité d'un savoir de type expérientiel, mais non expérimental, portant sur l'homme comme sujet, plus englobant que les sciences humaines qui n'ont pour objet que l'homme empirique, ou expérimental. En tout cas, ne percevons-nous pas l'importance de cet ordre de questions pour la bonne conduite de notre vie?

L'imprécision de nos réponses et le risque d'erreurs ne rendent pas cette recherche moins importante. Au contraire le peu qu'on peut en connaître vaut peut-être plus, pour notre existence et pour orienter nos choix, que la plus grande précision sur bien d'autres questions moins importantes<sup>11</sup>.

---

11. Aristote, *Métaphysique*, Bekker, 1026a, 20-30. Ce savoir plus englobant objective évidemment lui aussi le sujet humain qu'il veut considérer dans son intégralité. Il dit des généralités sur lui. Il ne le saisit pas comme sujet dans son surgissement libre et spontané. Quand je «me» vois, je me vois comme objet de mon regard, dans l'attitude que j'ai à ce moment précis; ce que je vois est figé, c'est du passé. Dans l'activité de réflexion sur soi, note Thomas d'Aquin, le sujet connaissant voit directement l'objet de son activité et l'activité elle-même portant sur cet objet, mais non pas le sujet lui-même d'où émane cette activité, laquelle n'est qu'entrevue, de façon «oblique», comme l'origine d'où sourd

## III

S'il y a, comme c'est probable, un sujet humain qui transcende ses diverses fonctions, sujet qui doit donner librement un sens à son existence prise comme un tout, la question suivante se pose: ce sujet humain est-il l'objet d'un seul ou de plusieurs savoirs? S'il y en a un seul, quel est-il? Et s'il y en a plusieurs, lequel doit primer sur les autres parce que plus englobant? En partant de ce qui existe dans ce domaine et dont il faudrait sans doute faire la critique, on peut parler de l'*anthropologie philosophique*, et de l'*anthropologie théologique*, suivant que l'expérience vécue est interprétée uniquement de façon immanente, ou en faisant appel à une intervention transcendante. En effet, quoi qu'on fasse, l'expérience, c'est toujours du vécu interprété<sup>12</sup>. Dire son vécu, c'est énoncer à son propos des propositions qui en permettent la saisie, mais toujours à partir d'un acquis culturel catégoriel, qui laisse inviolée la marge ineffable du vécu existentiel.

Le critère de vérité étant la vérification dans l'expérience, prise ici au sens non pas de «expérimental» mais de «expérientiel» (i.e. sans rien laisser tomber de ce que révèle l'expérience, surtout pas ce qui n'est pas évaluable en termes de quantité, parce que c'est peut-être là ce qu'il y a de plus précieux), l'*anthropologie philosophique* contemporaine utilise la phénoménologie comme méthode de vérification. Chacun est donc invité à confirmer ou infirmer dans sa propre expérience humaine la vérité des dires de cette anthropologie qui prétend énoncer des existenciaux, présents dans l'expérience de chacun.

Quant à l'*anthropologie théologique*, ses énoncés sont de nature proleptique, ou prophétique. Ils diront: «Si vous 'faites

---

cette activité réflexe. C'est ainsi d'ailleurs que s'expliquent les erreurs sur la nature de l'âme (Ia, q. 87, a. 1).

En conséquence le savoir en général, et en particulier l'anthropologie théologique, et la morale qui s'ensuit, ne peuvent que servir de moyens de discernement à l'individu pour se bien comprendre dans sa subjectivité irréductible, et ne constituent pas, comme tels, un idéal ou une norme absolue pour sa conduite.

12. Cette affirmation vaut évidemment, et de façon obligatoire, en particulier dans «l'expérience de la grâce», qui n'est telle que pour le croyant, qui interprète ainsi, à partir des dogmes de l'Église, ce qu'il éprouve en lui-même d'ineffable et de difficilement réductible à autre chose de purement naturel. Cf. K. Rahner, tome III, «De l'expérience de la grâce», pp. 71-79.

comme si' vous découvrirez la vérité de ce qu'on vous annonce. Si vous vivez comme si vous étiez l'objet de l'amour de Dieu qui justifie et pardonne, vous expérimenterez une vie libérée et épanouie d'enfants de Dieu. Si vous vivez comme si le souci du lendemain n'importait pas pour qui met sa confiance en Dieu, vous en ferez l'expérience. Si vous faites l'expérience du don, vous découvrirez qu'il y a plus de plaisir à donner qu'à recevoir. Si malgré l'apparente évidence du contraire, vous croyez au Royaume de Dieu, et travaillez jusqu'au sacrifice de votre vie, au règne de la justice, de la paix, de l'amour, vous ferez déjà partie de ce Royaume en germe en vous, etc.» Voilà toute une série d'énoncés théologiques sur l'homme et son devenir comme fils de Dieu qui sont déjà vérifiables en partie dès ici-bas dans l'expérience de celui qui croit et agit en conséquence. La vérité chrétienne est à faire, elle est un énoncé prophétique sur l'homme dont l'identité n'est pas encore atteinte mais seulement annoncée.

Cette vérification «à venir», mais déjà amorcée, est présente en particulier chez les mystiques (tous ne le sont-ils pas, à leurs moments?) qui témoignent d'une expérience intime, ineffable, du Dieu Amour, expérience qui correspond à ce témoignage de Paul: «L'Amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit de Dieu qui nous a été donné» (*Rom 5, 5*). Cette expérience n'est pas exceptionnelle, mais de soi accessible à tous, pourvu qu'on fasse le silence en soi-même, qu'on se purifie, qu'on élimine les obstacles qui entravent la sensibilité spirituelle et la lucidité intérieure. Si nous ne Le voyons pas, c'est que «nos yeux manquent à la lumière».

Enfin la révélation chrétienne sur l'homme et son avenir, toute contenue en Jésus-Christ mort et ressuscité, sera au terme pleinement vérifiée et expérimentée par tous, quand nous serons transformés. Pour cette pleine manifestation et révélation du Fils de Dieu, manque encore notre propre transformation. «Quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire» (*Col 3, 4*).

Comment une telle expérience est-elle structurée? 1° Elle doit avoir une origine transcendante. 2° On doit pouvoir la reconnaître comme telle. 3° Enfin, celui qui en bénéficie doit en être touché de quelque façon, et en porter les traces, ne serait-ce que parce que, comme toute rencontre interpersonnelle profonde, elle exige une part d'accueil, d'ouverture, de disponibilité de part et d'autre.

La structure de l'expérience chrétienne authentique ne serait-elle pas celle même des apparitions du Christ ressuscité aux premiers disciples: 1° une *initiative* auto-révélatrice du ressuscité, qui s'impose contre toute attente et malgré les lenteurs et les doutes antérieurs; 2° la *reconnaissance* de Jésus par le disciple sur la base de sa connaissance et de ses expériences antérieures, en particulier de la tradition ecclésiale; 3° la *transformation* du disciple à partir de sa vision, qui en fait un converti, un témoin et un apôtre du Christ ressuscité et vivant. Il s'agit donc bien d'une expérience vécue, et encore possible aujourd'hui: a) l'expérience de la transformation intérieure et de la *conversion*, d'une vie plus ou moins désespérée en une vie pleine de sens et ouverte sur un avenir sans limite; b) expérience qui a son origine dans une rencontre bien réelle qui m'advient de la part d'un *Autre* et qui est plus que tout ce que je pouvais attendre et espérer; c) Autre que je parviens à *reconnaître* en me référant à l'expérience originelle normative des premiers disciples, conservée et transmise par l'Église. Il ne doit donc pas s'agir uniquement de l'interprétation arbitraire d'une expérience ineffable. D'ailleurs toute expérience est de soi ineffable. Ce que je dis de mon expérience doit la respecter, ne pas la trahir, ne pas déborder ses possibilités de signification, mais s'enraciner vraiment en elle et orienter vers elle. Celui auquel je la communique par des mots devra lui aussi la faire à sa façon pour me comprendre; autrement mes explications seront pour lui «du chinois», comme si je parlais de couleurs à un aveugle de naissance, ou de l'attrait sexuel à l'enfant impubère.

#### IV

Enfin, quatrième et dernière question: la présence ou l'absence de ce(s) savoir(s) plus englobant(s) portant sur l'homme comme sujet dans la culture scientifique entraîne-t-elle des conséquences sur la vie individuelle ou collective?

Pour bien répondre à cette dernière question, essayons de penser la culture comme un *système*, i.e. un ensemble dont tous les éléments sont étroitement interdépendants de diverses façons. Si tel est le cas, pour définir ce système il faudra tenir compte non seulement des changements qui surviennent dans chacun des éléments et de l'introduction d'un nouvel élément ou de l'absence d'un élément que l'on soustrait à cet ensemble, mais aussi et surtout de l'état nouveau qui advient à tous les autres éléments et à la

structure du système tout entier du fait d'un changement qui survient à un élément particulier, surtout s'il s'agit d'un élément particulièrement important. C'est là un principe de bon sens, et une forme de pensée appelée «systémique», dont il faut absolument tenir compte<sup>13</sup>. Or voici quelques-unes des lois de la «pensée systémique» qui s'appliquent particulièrement à notre cas. Il faut:

1° conserver la variété des éléments du système qui sont essentiels à son bon fonctionnement, et favoriser leur interaction;

2° inversement, ne pas supprimer des éléments du système, sous des prétextes à courte vue, sans réfléchir sur les conséquences à moyen et à long terme de ces suppressions;

3° être ouvert à la nouveauté, et ne pas s'enfermer dans l'acquis, l'immédiat, l'imaginable;

4° préférer les objectifs à la programmation détaillée, le pourquoi au comment;

5° savoir utiliser l'énergie de commande, qui fait qu'on maintient le contact entre les parties du système ayant leur fonctionnement et leur énergie propre, et l'énergie directrice de tout le système pouvant seule le mettre en marche tout entier;

6° respecter les temps de réponse, parce qu'il se peut que le nouvel équilibre obtenu par un changement n'apparaisse pas tout de suite, à cause de la dynamique interne du système et de l'inertie qui le caractérise, système qui finit par s'adapter au changement et à se laisser transformer par lui.

En un mot, un système est plus qu'une addition d'éléments, mais un ensemble complexe où la rencontre d'éléments et leur interaction les uns sur les autres et sur leur ensemble est responsable d'un effet de synthèse qu'il ne faut jamais perdre de vue, toutes les fois qu'on introduit un changement quelconque.

Ces lois et d'autres du même genre, qu'on n'énonce pas pour être bref, nous invitent à réfléchir sur la culture scientifique vue comme un système dont l'équilibre est instable et fragile. Qu'advient-il de cette culture quand apparaissent les sciences expérimentales, qui imposent leur méthode de vérification, et

---

13. Joël de Rosnay, *Le macroscope, vers une vision globale* (Points) Paris, Seuil, 1981. Un bon résumé est présenté dans la *Revue Notre-Dame* de mai 1982.

tendent à éliminer la réflexion plus englobante de type anthropologique? Surtout qu'advient-il de l'homme dans ce système?

Nous avons déjà montré que la réflexion anthropologique est réclamée par les tenants des sciences expérimentales elles-mêmes, par l'homme d'action qui veut orienter son agir, et par l'homme tout court qui a bien conscience d'être non seulement un agglomérat de fonctions, un objet composite, mais aussi et surtout un sujet, conscient de soi et du monde, libre, ouvert aux relations interpersonnelles et au Transcendant. Or rien de cela n'est pris sérieusement en considération par les sciences expérimentales.

L'absence de cette forme de réflexion crée dans la culture un vide qui ne reste pas longtemps sans être comblé par l'une ou l'autre des sciences humaines particulières, laquelle, débordant son domaine particulier, prétend s'ériger en sagesse et fournir les réponses ultimes aux questions les plus fondamentales<sup>14</sup>. Le «scientisme» est cette forme de pensée qui prétend donner le dernier mot en toutes choses aux «scientifiques», «qui jugent de tout et ne sont jugés par personne». En particulier à l'université, lieu de rencontre de tous les savoirs, en l'absence de l'anthropologie philosophique et théologique, la psychologie assumera subitement le rôle sapientiel quand ce ne sera pas la sociologie ou l'économie, voire même la biologie, la chimie, etc. Or cela pourrait entraîner, à plus ou moins long terme, des conséquences néfastes sur la vie individuelle et collective, à cause de l'influence sociale considérable des maîtres à penser sur la société. En effet une approche uniquement positiviste concernant les problèmes humains ferait que l'homme serait traité uniquement comme objet d'expérimentation, à l'égal d'un cobaye de laboratoire, d'une colonie d'insectes, ou d'un troupeau d'animaux dont on veut contrôler ou améliorer le rendement en fonction d'objectifs politiques ou autres.

Je comprends fort bien, dans cette ligne, la position prise par l'Église, concernant des problèmes aussi importants pour la vie humaine que le mariage, la contraception, l'avortement<sup>15</sup>.

14. Cette constatation, déjà faite par Newman dans *L'Idée d'une Université*, a été récemment reprise par B.J.F. Lonergan, dans *Les voies d'une théologie méthodique* (Recherches, Théologie 27) Montréal, Bellarmin, 1982, p. 99.

15. Paul VI, *Humane Vitae*, 25 juillet 1968; Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, *L'avortement*, 18 nov. 1974; Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, *Persona humana*, 29 déc. 1975.

Face à ceux qui pensent que la sociologie, la biologie, la psychologie peuvent et doivent tenir le discours ultime sur ces questions, sans référence à des données plus hautes, qui relèvent de l'anthropologie, de la morale, de la révélation divine concernant l'homme intégral, image de Dieu, le magistère ecclésial rappelle *le principe de totalité*<sup>16</sup>, selon lequel l'homme n'est pas seulement un corps avec diverses fonctions biologiques, mais que ce corps fait partie en même temps de *la personne humaine*, que la nature en nous, créée par Dieu, peut fonder des impératifs moraux dont la valeur transcende les autres valeurs économiques, esthétiques, utilitaires, etc.

On pourrait reprendre ici une à une les lois de la pensée systémique évoquées plus haut, et montrer que le «scientisme» tend: 1° à ne pas conserver la variété des éléments du système qu'est la culture; 2° mais à supprimer l'élément anthropologique, ce qui donne finalement une culture en l'absence de l'homme; 3° culture qui n'est plus ouverte à la nouveauté, aux idées nouvelles qui libèrent, ouvrent les portes de l'espérance; 4° mais culture qui s'intéresse à peu près uniquement au comment faire plutôt qu'aux objectifs des actions à poser; 5° qui ne sait plus utiliser l'énergie de commande du système, mais morcèle le sujet humain en un ensemble de fonctions, et le savoir sur l'homme en diverses sciences expérimentales; 6° finalement culture où l'on ne respecte pas les temps de réponse, du fait que, fasciné par les résultats immédiats étonnants en chaque domaine, on oublie de réfléchir à moyen et à long terme sur le peu de place laissé dans cette pseudo-culture à la liberté, sur l'absence de réponses adéquates aux questions de sens, toujours présentes et lancinantes, et peut-être d'autant plus que ces questions sont refoulées dans la mentalité générale. Le niveau de vie matérielle augmente en même temps que les schizophrénies et les suicides.

Je ne suis pas un tenant de la théorie hindoue selon laquelle ce qui compte en nous c'est uniquement l'homme intérieur, qui se détache le plus possible de la vie phénoménale, perçue comme une déchéance, pour privilégier uniquement le moi profond, qui est le *Soi* et le *Tout*. Penser ainsi pourrait conduire à assister dans l'indifférence au spectacle du monde, à l'extérieur de moi ou en moi, sans rien faire pour en changer le cours. Le christianisme a

---

16. Par exemple, dans *Humane Vitae*, n° 3, 2<sup>e</sup> paragraphe, nos 7, 9, 10, 33, etc.

une vue beaucoup plus positive de la nature à partir des dogmes centraux de la création et de l'Incarnation: non pas fuir le monde, mais le transformer pour qu'il participe à la résurrection. D'ailleurs, même dans l'hindouisme et le bouddhisme, ne faut-il pas, aussi longtemps qu'on est dans le monde phénoménal, s'imposer une vie modérée, en étant pleinement conscient de toutes les conséquences de ses actions, selon la loi de nécessité causale qui régit tout le *karma*, à partir du moment où l'on est entré dans la vie. Cette théorie nous invite donc, elle aussi, à bien connaître ce monde-ci, et notre propre nature, et à ne rien négliger pour bien agir, ce qui implique non seulement une juste évaluation de ses actions et de leurs conséquences immédiates, mais une vue d'ensemble sur tous les motifs de ses actions, y compris une «juste» vision du monde, de la vocation de l'homme et de sa place dans l'univers.

Une culture vraiment humaine réclame donc de faire une large place, en plus de l'approche scientifique, aux savoirs qui prennent pour objet d'étude l'homme tel qu'il est, et l'explorent comme sujet. C'est là le rôle des savoirs humains que sont l'anthropologie philosophique et l'anthropologie théologique, savoirs qui, bien que non expérimentaux, ne sont pas aprioristes mais expérientiels. L'anthropologie philosophique, qui peut fonder la morale naturelle, est immanente dans sa méthode et ses énoncés: elle interprète l'expérience à partir de données purement intra-mondaines. L'anthropologie théologique s'inspire de la révélation transcendante, bien articulée à l'anthropologie philosophique, mais elle fait appel, elle aussi, de façon proleptique (prophétique), à l'expérience du croyant (espérant), pour vérifier dans la pratique, ce qui est annoncé, vérification incomplète ici-bas mais destinée à être pleine et entière quand «le Fils de Dieu sera pleinement révélé en nous».

La nouvelle problématique dans laquelle se pose aujourd'hui le rapport foi-raison, donne une grande place au critère de vérification, entendu dans un sens étroitement empirique. Du même coup sont menacés la foi et le sujet croyant. C'est ce nouveau défi que nous avons à relever comme théologiens, pour la défense d'une culture humaniste et non pas unidimensionnellement scientifique. J'ai suggéré ici une piste de réflexion, que d'autres pourront explorer davantage.

DEUXIÈME PARTIE

FOI HUMAINE  
ET  
FOI EN DIEU



## *Confiance originaire et foi en Dieu d'après Hans Küng*

Jean Richard

La foi en Dieu présente toujours en théologie un caractère paradoxal. On sent le besoin d'une part d'accentuer et d'exprimer sans équivoque son aspect surnaturel et gratuit. C'est qu'il ne s'agit pas seulement d'une croyance à Dieu, mais bien d'une foi en Dieu, ce qui suppose qu'on s'appuie vraiment sur Dieu et non pas sur quelque autre fondement humain. Par ailleurs, toute surnaturelle soit-elle, la foi n'est pas un simple supplément, une pure adjonction, comme un ornement extérieur. On s'applique donc à montrer les liens étroits et multiples qui l'unissent à la réalité humaine dans sa profondeur la plus intime. D'autant plus que la foi ne doit pas apparaître comme le privilège ou la particularité d'un groupe déterminé. Pour mieux faire voir sa destinée universelle, la théologie doit pouvoir exprimer aussi le caractère profondément humain de la foi. Sans doute, celle-ci se rapporte-t-elle toujours à Dieu; cependant Dieu lui-même ne se trouve pas à l'extérieur, mais au coeur même de la réalité humaine. Finalement, le caractère paradoxal, dont nous parlions tantôt, nous apparaît beaucoup plus comme une polarité que comme une véritable antinomie. Et cette polarité est précisément celle de la transcendance et de l'immanence; transcendance et immanence de Dieu

d'abord, qui se répercute ensuite, du point de vue subjectif et existentiel, sur la transcendance et l'immanence de la foi.

Le lieu classique où cette bidimensionalité de la foi a trouvé à s'exprimer en théologie fut la question des rapports entre la foi et la raison, et la réponse classique à cette question en théologie catholique fut la Constitution de Vatican I sur la foi. Foi et raison se trouvent là bien distinguées comme deux ordres de connaissance, surnaturel et naturel, mais leurs rapports réciproques sont très bien indiqués aussi. C'est alors qu'apparaît l'enracinement de la foi dans la raison, pour autant que celle-ci démontre les fondements de la foi<sup>1</sup>. L'ordre naturel de la raison devrait donc constituer le terrain commun où les hommes et les femmes de toutes croyances pourraient se rencontrer et dialoguer sur les questions religieuses. Mais on entrevoyait déjà à Vatican I qu'il n'en était plus exactement ainsi, de sorte qu'on sentait le besoin d'ajouter qu'il s'agissait là de la droite raison (*recta ratio*). Déjà à ce moment-là, il n'y avait donc plus de rationalité absolument naturelle et commune pouvant servir de base universelle à la foi. On sentait déjà qu'à la racine même de la raison il y a une option fondamentale, et non pas tout simplement la nature humaine universelle. Cela est devenu de plus en plus évident par la suite, de sorte que la question de l'enracinement humain de la foi en Dieu s'est déplacée peu à peu. Elle se pose maintenant de plus en plus à propos des rapports de cette même foi avec l'option fondamentale dont nous venons de parler, et dont nous pourrions parler aussi comme d'une foi humaine fondamentale et radicale, antérieure non seulement à toute option de foi religieuse, mais antérieure même à toute recherche de la raison.

Telle sera donc la question qui nous occupera ici, et nous la traiterons en référence au récent ouvrage de Hans Küng, *Dieu existe-t-il?*<sup>2</sup>. Au cœur même de cet ouvrage magistral, se trouve en effet, soigneusement élaborée, la notion de «confiance originaire»<sup>3</sup>, qui correspond exactement à la foi humaine fonda-

1. Denzinger-Schönmetzer, nn. 3015-3019.

2. Hans Küng, *Dieu existe-t-il? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, traduit de l'allemand par J.-L. Schlegel et J. Walther, Paris, Seuil, 1981 (*Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München, R. Piper Verlag, 1978).

3. Dans l'original allemand, Küng utilise constamment l'expression «Grundvertrauen» (par opposition à «Grundmisstrauen»), que les traducteurs

mentale dont nous venons de parler. Or cette notion de confiance originaire prend ici une signification toute spéciale en raison du contexte global de l'ouvrage et du moment précis où elle intervient. Car ce dont il s'agit dans cette étude monumentale, c'est de la question de Dieu telle qu'elle se pose dans les temps modernes. Dans une première partie, plus historique, Küng nous fera voir l'érosion et l'écroulement graduels de toutes les certitudes traditionnelles: certitudes religieuses d'abord avec les différents types d'athéisme, mais aussi finalement certitudes humaines fondamentales avec le nihilisme nietzschéen. C'est à ce point zéro de la courbe que reprendra alors l'oeuvre de reconstruction dans la seconde partie, plus systématique, et c'est à ce point précis qu'intervient justement la notion de confiance originaire, comme la pierre angulaire sur laquelle repose tout l'édifice. Nous poursuivrons donc l'analyse et la discussion de ce concept, tel qu'il apparaît ici, dans la problématique du nihilisme nietzschéen d'abord, puis en rapport avec la foi en Dieu.

## 1. Le nihilisme nietzschéen

Dès le début de l'époque moderne se pose de façon aiguë la question de la certitude fondamentale. Avec l'ancienne image du monde que supplante la nouvelle cosmologie, s'écroulent aussi de nombreuses certitudes et évidences. Descartes apparaît ici comme un homme typiquement moderne. Il veut poursuivre méthodiquement son doute jusqu'au bout, jusqu'à ce qu'il trouve une assise solide qui puisse servir de fondement à la philosophie de l'avenir. Cette évidence première, il a cru la trouver dans le *cogito*, et effectivement plusieurs philosophes après lui ont construit sur ce fondement. Or c'est précisément cette évidence première du *cogito* que Nietzsche pour sa part remet en

---

de *Dieu existe-t-il?* rendent toujours par «confiance originaire» (par opposition à «défiance originaire»). Dans *Être chrétien* (Paris, Seuil, 1978) cependant, ce même «*Grundvertrauen*» est rendu par différentes expressions: «confiance fondamentale», «confiance radicale», «confiance de principe». En excluant cette dernière traduction, qui prête à confusion, on peut garder les deux premières comme expressions équivalentes à «confiance originaire». On lit d'ailleurs dans *Christ Sein* (München, R. Piper Verlag, 1974): «... ein fundamentales Vertrauen, ein *Grundvertrauen*...» (p. 62); «... das radikale *Grundvertrauen*...» (p. 67).

question. Il montre qu'il s'agit là de toute autre chose que d'une certitude immédiate, que cette affirmation, si simple en apparence, comporte toute une série de présupposés qui soulèvent autant de questions métaphysiques: par exemple, qu'il y a un «je», que c'est moi qui pense, que la pensée procède de moi comme un effet de sa cause, que je sais ce que signifie causer, agir et penser. Nietzsche poursuit donc ainsi les philosophes jusqu'en leurs derniers retranchements, jusqu'en leurs ultimes certitudes, en montrant que ce sont là des croyances gratuites, de simples préjugés. Le doute devient alors si radical qu'il s'attaque au principe même de la vérité, en touchant la croyance en l'antinomie des valeurs, et notamment l'antinomie entre le vrai et le faux. Car «par-delà le bien et le mal», commente Küng, signifie avant tout «par-delà le vrai et le faux»<sup>4</sup>.

De la question théorique du vrai on passe ainsi à la question pratique du bien. Car la critique nietzschéenne est aussi radicale et encore plus virulente dans l'ordre moral des valeurs. Il s'en prend à toutes les grandes valeurs et à tous les grands idéaux humains: la vérité, la justice, l'amour, la morale, la religion. La critique à laquelle il les soumet ressemble beaucoup à l'analyse des idéologies dans l'anthropologie contemporaine. Il montre les visées utilitaires qui ont motivé la création de toutes ces valeurs, alors que celles-ci se sont ensuite détachées des besoins immédiats de la vie, pour gagner une certaine autonomie et pour devenir finalement des idéaux absolus dans un monde supérieur, éternel et immuable. La critique nietzschéenne cependant s'exerce en un sens bien différent de celui de la plupart des anthropologies modernes. Ce n'est pas leur caractère utilitaire, ce n'est pas la motivation intéressée qui a présidé à leur naissance, qui discrédite aux yeux de Nietzsche ces valeurs prétendument absolues. C'est plutôt le contraire. C'est qu'en s'absolutisant et en se détachant de leur base vitale, ces valeurs idéales se sont retournées contre la vie qu'elles devraient servir. Elles deviennent ainsi l'expression d'une hostilité contre la vie, ce que Nietzsche appelle aussi l'instinct de la décadence. Le nihilisme que prêche Nietzsche consiste donc dans l'anéantissement des valeurs, qui risquent elles-mêmes d'anéantir la vie. Or ce nihilisme, il le voit déjà poindre à l'horizon, car son avènement doit être la conséquence inéluctable de la mort de Dieu. Dieu se trouve en effet au sommet des valeurs,

---

4. *Dieu existe-t-il?*, pp. 442-445; cf. 482-483.

comme le lieu de tous les idéaux, et pour autant Nietzsche le considère aussi comme l'antithèse de la vie. La négation de Dieu devrait donc provoquer également l'écroulement de toutes les valeurs qui reposent en lui<sup>5</sup>.

La question se pose maintenant: en quel sens nous faut-il entendre le nihilisme nietzschéen, ou encore quelle est la part du Oui et celle du Non chez Nietzsche? Il est bien évident en effet que la négation chez lui se fait plus radicale que jamais. C'est le sens même de la vérité qui est remis en question, et avec l'écroulement des valeurs, la question du but, du pourquoi et du sens de la vie ne peut plus attendre de réponse. Par ailleurs, il nous faut bien reconnaître aussi que cette négation radicale est elle-même motivée par une affirmation non moins radicale, une affirmation totale de la vie avec toutes ses pulsions et toutes ses manifestations. Nietzsche alors serait-il vraiment nihiliste? À cette question qu'il s'est lui-même posée, Küng répond fort bien, quand il affirme que Nietzsche «représente à la fois la forme la plus extrême du nihilisme et son dépassement», et quand il explique que sa «négation est tout entière pur passage», que chez lui «la destruction est la pure condition d'une création nouvelle, le grand Non prépare le grand Oui»<sup>6</sup>. Mais alors, comment Küng lui-même peut-il définir le nihilisme nietzschéen comme «la conviction de l'inanité, de la contradiction, du non-sens et de la non-valeur de la réalité»<sup>7</sup>. Il n'y a vraiment plus de place ici pour l'affirmation de la vie. Mais on doit noter aussi que, sur un autre plan encore, Küng dépasse ici la perspective proprement nietzschéenne. Car le nihilisme de Nietzsche se situe dans le contexte d'une philosophie de la vie. Or dans la définition de Küng, cette perspective vitaliste semble céder la place à une autre plus proprement ontologique. En somme, Küng semble s'acheminer ici vers une conception plus ontologique du nihilisme, et c'est bien dans ce sens effectivement que vont ses réflexions finales sur le nihilisme nietzschéen.

Il confronte alors ce nihilisme moderne à «la certitude fondamentale de l'être et des premiers principes évidents de l'être, telle que l'affirme la philosophie classique de l'être». Küng réfère ici plus précisément aux principes d'identité et de contradiction:

---

5. *Ibid.*, pp. 445-454.

6. *Ibid.*, p. 455.

7. *Ibid.*, pp. 450-451.

*ens est ens, ens non est non ens.* Mais cette même ontologie classique comporte aussi une théorie des transcendants, et à la suite de Suarez, Küng retient ces trois transcendants que sont l'Un, le Vrai et le Bien. Ce sont là les propriétés immédiates de l'être, qui participent à l'évidence des premiers principes: tout être, en tant qu'être, est nécessairement un, vrai et bon, c'est-à-dire qu'il possède une identité, un sens et une valeur propres. Or voilà justement ce que remet en question le nihilisme de Nietzsche. Car dans la perspective nietzschéenne il n'existe pas d'unité: c'est pure illusion de s'imaginer une totalité, une systématisation ou une organisation derrière tout ce qui se passe. Il n'y a pas de vérité non plus, puisqu'il n'y a pas de nature des choses, et qu'il y a absence totale de sens dans l'univers. Enfin, il n'y a pas de bien ni de valeur, puisqu'il n'y a pas de fin, puisque le devenir ne vise rien. Mais si toutes les propriétés de l'être sont ainsi remises en question, c'est l'être même de toutes choses qui se trouve par là radicalement contesté. Küng propose donc ici une expression ontologique de la problématique du nihilisme en parlant du caractère problématique de la réalité: «La réalité, c'est-à-dire tout ce qui est, est menacée par la présence universelle du néant, la possibilité du non-être, le caractère éphémère, la ruine, la finitude.» «Car tout ce qui est pourrait aussi bien ne pas être. Cette possibilité du non-être, active et visible en toutes choses, cette présence du néant, remet constamment et profondément en question la réalité: elle est à l'origine du caractère problématique qui atteint fondamentalement la réalité»<sup>8</sup>.

Mais cette possibilité de non-être présente en toutes choses ne signifie rien d'autre en fait que la contingence de l'être. Or la problématique de la contingence fait elle-même partie de l'ontologie classique. C'est même à partir de là que celle-ci a construit ses preuves de Dieu, et non pas immédiatement à partir des premiers principes d'identité et de non-contradiction, comme semble le supposer Küng ici. En quoi alors la problématique de Küng, et finalement celle du nihilisme lui-même, se distinguent-elles de la problématique classique? L'exposé de Küng me semble présenter ici un double danger. Il y a d'abord le danger de faire de l'ontologie classique un système plus archaïque qu'il ne l'est en réalité. Mais il y a aussi, parallèlement, le danger de faire du nihi-

---

8. *Ibid.*, pp. 483-490.

lisme moderne un système plus classique qu'il ne l'est effectivement.

Küng remonte ici jusqu'à Platon pour y déceler l'origine de l'ontologie classique. Pour y voir plus clair, il faudrait, il me semble, remonter encore plus haut, jusqu'au tout début de l'ontologie grecque, jusqu'à Parménide lui-même. On connaît le principe sur lequel repose toute l'ontologie de Parménide: «l'être est, le non-être n'est pas». Voilà bien le système de la plate identité de l'être avec lui-même, où le non-être est parfaitement distinct de l'être et absolument séparé de lui. Mais voilà aussi précisément ce qui est fortement contesté par Platon et Aristote. Pour rendre compte du devenir, ceux-ci doivent en effet admettre en toutes choses une composition d'être et de non-être: d'où les concepts de matière et de forme (ou idée), de puissance et d'acte. On pourrait dire en somme que dès Platon et Aristote s'instaure une certaine conception dialectique de l'être, où l'être est distingué mais non pas séparé du non-être. Et l'on pourrait fort bien supposer dès lors que toute la suite de l'ontologie occidentale consiste à traiter de différentes façons cette mixture d'être et de non-être à l'intérieur de toutes choses. Ainsi l'ontologie scolastique reconnaît bien la distinction de l'être et du non-être dans son principe d'identité ou de non-contradiction, mais elle reconnaît tout aussi bien, en principe du moins, la non-séparation de l'être et du non-être, quand elle affirme la contingence de l'être. En principe je dis bien, car il n'est pas exclu qu'une scolastique décadente, complètement détachée de la réalité existentielle, finisse par régresser jusqu'à la conception naïve, parménidienne et pré-dialectique de l'être. Küng aurait donc raison de protester, mais il ne ferait alors que rappeler l'ontologie classique à ses véritables sources platonicienne et aristotélicienne.

Et qu'en est-il alors du nihilisme moderne? Il me semble qu'on pourrait en donner, dans ce contexte, une double interprétation. On peut en effet situer le nihilisme dans la ligne de l'ontologie occidentale. On suppose alors qu'il admet la distinction de l'être et du non-être et qu'il soutient la prépondérance du non-être sur l'être, en considérant l'être de toutes choses comme évanescant, futile et vain. Car même s'il prétendait nier absolument tout être réel, on pourrait toujours objecter, dans le sens du *cogito* cartésien, que sa négation est elle-même un acte réel et par conséquent aussi un être réel. On pourrait faire valoir également que la négation de l'être présuppose au moins une certaine idée de

l'être et par conséquent aussi une certaine présence de l'être, à tout le moins dans la pensée de celui qui le nie. Ainsi, dans cette ligne de l'ontologie occidentale, où l'on maintient la distinction de l'être et du non-être, le nihilisme ne pourra jamais signifier autre chose qu'une certaine appréciation pessimiste de l'infériorité de l'être. Et telle est bien, il me semble, la problématique du nihilisme que nous présente Küng ici. Mais il y aurait aussi une autre interprétation possible, beaucoup plus radicale. Le nihilisme serait alors une tentative de retour par-delà Parménide. Il tenterait d'échapper à toute l'ontologie occidentale en refusant son tout premier principe, la distinction de l'être et du non-être. Par-delà le bien et le mal signifierait alors non seulement par-delà le vrai et le faux, mais aussi et finalement par-delà l'être et le non-être. Bien sûr, une telle position ne pourrait s'exprimer qu'à travers le langage élaboré par la tradition ontologique occidentale. Elle devrait donc utiliser la même terminologie du non-être qui caractérise déjà le premier type de nihilisme. Il faudrait cependant l'interpréter en un sens plus symbolique que littéral, non pas comme une négation dogmatique ou pessimiste, mais comme une tentative de dépasser l'opposition de l'être et du non-être. Nous verrons bientôt les conséquences concrètes de cette nouvelle interprétation. Disons tout de suite qu'elle pourra servir d'abord à relativiser notre propre problématique ontologique traditionnelle.

## 2. La confiance originaire

Quoi qu'il en soit maintenant de l'exacte interprétation qu'on doit donner du nihilisme, il reste que Nietzsche a contesté de la façon la plus radicale toutes les certitudes métaphysiques de la philosophie classique, et qu'il a montré mieux que personne avant lui le caractère problématique de la réalité. Nous acceptons sans difficulté cette conclusion de Küng, et nous sommes dès lors prêt à reprendre la route avec lui pour une analyse de la confiance originaire, qu'il propose ici comme réponse à la problématique du nihilisme.

La première étape de cette démarche est la reconnaissance du fait que la réponse à la question radicale soulevée par le nihilisme sera elle-même l'objet d'un choix, et non plus seulement l'effet d'une pure évidence. La vie a-t-elle un sens? Vaut-elle la

peine d'être vécue? Le devenir cosmique vise-t-il une fin? L'aventure humaine mène-t-elle quelque part? Toutes ces questions existentielles sur le sens (la vérité et la valeur) ultime de la réalité n'admettent pas de réponse pleinement évidente à la seule raison. On ne peut plus prétendre les régler de façon apodictique en se réclamant simplement des premiers principes de l'être et de la raison. La réponse nihiliste à la question de la réalité problématique demeure irréfutable: non pas au sens où elle serait devenue elle-même une évidence, mais parce qu'elle est apparue comme une réponse possible. Cela n'exclut pas la possibilité contraire d'une réponse affirmative, mais cette dernière ne peut être elle-même qu'une possibilité et non pas une évidence. Je ne suis donc d'aucune façon contraint par l'évidence. Cela signifie que je dois moi-même prendre position face à la réalité, par une libre décision. Cela signifie aussi par conséquent que mon jugement en cette matière n'est pas purement objectif mais existentiel, car ce n'est pas seulement avec ma raison mais avec tout mon être que je dois décider. Küng dit fort bien ici: «je vois, je connais, je juge d'après ce que je suis moi-même, dans la totalité de mon existence concrète et vivante.» Et cela précisément parce que dans cette question de la réalité problématique, il s'agit de moi-même avec toute ma subjectivité<sup>9</sup>.

Voyons maintenant de façon plus précise l'objet de ce choix existentiel, quelle est l'alternative devant laquelle je suis placé. Il s'agit fondamentalement d'une question de confiance ou de défiance face à la réalité problématique. Car cette décision de tout l'être pour ou contre la réalité ne peut être qu'une attitude existentielle positive ou négative, soit une attitude de confiance ou de défiance. Je puis donc faire confiance à la réalité, m'abandonner à elle, lui faire crédit, miser sur elle; ou bien au contraire lui refuser toute confiance, refuser de m'appuyer sur elle, me méfier d'elle. Au lieu de «confiance à la réalité», on pourrait aussi parler, de façon plus existentielle, de «confiance en la vie», ou encore de façon plus ontologique, de «confiance à l'être». Il est d'ailleurs possible de s'exprimer plus concrètement encore en référence aux propriétés de l'être (ou transcendants) que sont l'Un (l'identité de l'être), le Vrai (le sens de la réalité et de la vie) et le Bien (les valeurs). En disant Oui à la réalité, à la vie et à l'être, je

---

9. *Ibid.*, pp. 496-501.

reconnais alors une identité cachée en moi-même, en chaque chose et dans le monde comme totalité; je reconnais un sens à ma vie, à l'histoire et au monde en général; et partant je reconnais aussi une valeur positive à ma vie et au monde. Tandis qu'en disant et en me faisant Non à cette même réalité problématique, je conçois et je traite l'être du monde et mon être propre comme contradictoire et chaotique, comme vide de sens et absurde, comme dépourvu de toute valeur et illusoire. Dans ce contraste avec la défiance originaire, l'attitude existentielle de confiance originaire apparaît plus vivement encore<sup>10</sup>.

La confiance originaire peut donc être dite «ontologique» à cause de son objet d'abord: parce qu'elle porte sur la réalité dans toute son extension, sur l'être qui embrasse toute chose. Mais elle l'est aussi dans un sens plus profond encore: parce qu'elle se situe au niveau le plus fondamental, à la racine même de l'être. Il ne s'agit pas en effet d'une confiance particulière à tel ou tel individu. Il ne s'agit même pas d'une confiance plus générale à tel ordre moral ou social, à tel système politique ou philosophique. Il s'agit vraiment de la confiance la plus universelle et la plus fondamentale, celle qui est présupposée à toutes les autres, la confiance à l'être comme tel. Il convient donc pour autant de l'appeler confiance originaire, puisqu'elle se trouve à l'origine et à la racine de tout acte de confiance plus déterminé. Et la prise de position fondamentale qu'implique une telle confiance originaire pourra aussi s'appeler «option fondamentale» ou «résolution primaire», puisqu'elle fait sentir ses effets dans toutes les décisions particulières, qui par rapport à elle ne peuvent être que des décisions secondaires<sup>11</sup>. Küng fait bien voir les sources existentialistes de la pensée qu'il exprime ici. C'est Kierkegaard d'abord qui fit de la notion de «décision» un concept fondamental pour définir l'existence humaine. Par la suite, Sartre a parlé d'un «choix originel» à la base de tous les autres, dont tous les actes de ma vie ne sont que les expressions ou manifestations particulières. Ce choix originel s'identifie avec la conscience que j'ai de moi-même. Il s'identifie aussi avec mon existence elle-même, puisque c'est par là que je choisis mon être propre. En ce sens encore, il s'agit bien d'un choix et d'une confiance ontologiques<sup>12</sup>.

---

10. *Ibid.*, pp. 508-517.

11. *Ibid.*, pp. 507, 509-510.

12. *Ibid.*, pp. 502-503.

Mais si la confiance originaire est une attitude aussi fondamentale et radicale, si elle s'identifie avec l'acte d'exister, ne s'ensuit-il pas qu'elle soit donnée dès l'origine avec l'être lui-même, avant tout acte particulier, et ne devrait-on pas comprendre en ce sens encore qu'elle soit confiance originaire? C'est bien en ce sens effectivement que s'exprime Küng quand il affirme une inclination naturelle au Oui face à la réalité problématique. Je suis tout spontanément attiré par la réalité des choses, quand je me porte vers elles pour en saisir le sens et pour m'approprier le bien qu'elles comportent pour moi<sup>13</sup>. Et pourtant la confiance originaire est aussi d'une certaine façon un comportement acquis. En référence aux études de psychologie génétique, Küng montre ici la genèse de cette attitude de confiance chez le petit enfant. La relation affective avec la mère constitue le facteur déterminant pour l'intégration harmonieuse de l'enfant au monde ambiant. L'assurance d'être aimé par sa mère, la confiance en sa mère, engendre tout naturellement chez l'enfant un sentiment et une attitude de sécurité face au monde qui l'entoure. Par la suite, la personne du conjoint ou de l'ami, le «tu» personnel, la «personne de confiance», exercera ce même rôle de médiation pour la conservation et la confirmation de la confiance à la réalité. Cela montre bien toute la dimension personnelle que comporte et qu'exprime fort bien aussi la notion de «confiance originaire». Quant à la genèse de cette même confiance originaire, disons encore avec Küng qu'elle s'acquiert d'abord tout naturellement et qu'elle va de soi au cours d'une enfance normale. C'est ensuite l'effet d'une décision consciente, réfléchie et critique, quand l'adulte est confronté aux situations de crise. Dans de telles situations en effet, la finitude et la contingence du monde, de même que toutes les ambiguïtés de la vie, s'imposent à la conscience et obligent à une prise de position face à la réalité problématique<sup>14</sup>.

Nous terminerons cette analyse de la confiance originaire en revenant à la question initiale et en nous demandant quelle est sa part de certitude. Nous avons dit qu'il n'y a pas de réfutation rationnelle du nihilisme. Il n'y a pas non plus de preuve évidente de la confiance originaire. Car, d'une part, on ne peut supposer un fondement antérieur sur lequel pourrait s'appuyer une preuve

---

13. *Ibid.*, pp. 514-517.

14. *Ibid.*, pp. 527-535; cf. 506-507.

quelconque, puisque la confiance originaire a elle-même pour objet le fondement ultime absolument universel, l'être qui embrasse tout. D'autre part, la réalité est elle-même problématique, constituant un mixte d'être et de non-être, avec des éléments positifs et négatifs. Cela ne signifie par cependant que la situation soit sans issue entre la confiance et la défiance originaires, et qu'on soit tout aussi justifié d'opter pour le Non que pour le Oui. Car «en ce domaine, écrit Küng, on ne choisit pas comme entre le rouge et le vert, ou entre le blanc et le noir, mais on choisit entre la lumière et la non-lumière, entre la clarté et la totale obscurité!» De plus, le mouvement même de la vie nous fait incliner au Oui plutôt qu'au Non, de sorte que «dans la pratique, le Non est intenable avec toutes ses conséquences»; car chaque expression de la vie comporte aussi avec elle une certaine confiance. Jusqu'ici, l'argumentation rappelle beaucoup celle d'Aristote contre les sophistes qui nient les premiers principes. Mais le discours de Küng prend bientôt une allure existentialiste qui lui est propre. La dimension subjective du problème entre alors en jeu, de sorte que l'analogie privilégiée devient celle des relations interpersonnelles. Quand quelqu'un donne sa confiance à un ami, il prend toujours un risque, puisqu'il n'est pas évident dès l'abord que l'autre soit digne de confiance. Mais s'il court ce risque et s'il lui fait vraiment confiance, alors la personne de l'ami s'ouvre elle aussi à lui, et lui fait voir qu'il a eu bien raison de faire confiance. Ainsi en est-il, par analogie, sur le plan ontologique. Dans l'attitude de confiance originaire, l'être des choses se révèle à moi: «en dépit de tout son caractère problématique, la réalité s'ouvre et manifeste une identité, une signification, une présence de valeurs.» On a donc déjà là une certaine expérience révélationnelle, une certaine expérience de grâce. Et l'on peut dire finalement avec Küng que si la confiance originaire n'est démontrée par aucune rationalité externe, elle est cependant caractérisée par une véritable rationalité interne, puisque dans l'expérience même de mon attitude positive, la réalité elle-même se manifeste à moi et justifie ainsi la confiance que je lui porte<sup>15</sup>.

À ce point de l'exposé, il est opportun de s'arrêter un peu pour réfléchir sur le sens et les implications de cette confiance originaire que nous venons de décrire à la suite de Küng. Il faut bien noter d'abord jusqu'à quel point cette notion bouleverse un

15. *Ibid.*, pp. 518-525; cf. 514-518, 532-533.

schéma communément reçu, hérité directement de l'*Aufklärung*, mais qui pousse ses racines jusque dans la scolastique médiévale. D'après ce schéma, tout l'ordre naturel est un ordre essentiellement rationnel, totalement dominé par la raison, tandis que l'ordre surnaturel de la religion est lui-même caractérisé comme l'ordre de la foi. On cherche alors à relier le mieux possible ces deux ordres, de sorte que la question principale devient celle des rapports entre la raison et la foi. On tente donc de différentes façons de ménager un accès rationnel à la foi, ou de procurer un fondement rationnel à cette même foi religieuse. Les plus intempérants parmi les rationalistes tentent même une réduction pure et simple de la foi à la raison. Mais toute cette problématique est bouleversée et dépassée avec le concept de confiance originnaire. Car on se rend compte alors que la foi n'est pas seulement une propriété de l'univers religieux, mais qu'elle se retrouve même dans l'ordre naturel. Elle se trouve partout, jusqu'au fondement de la raison elle-même, puisque tout exercice de la raison en quête de vérité présuppose justement cette confiance originnaire au sens, à la vérité et à la rationalité du monde et de soi, malgré toutes les apparences contraires<sup>15a</sup>. On le voit, la question des rapports

---

15a. Cette thèse de Küng devait nécessairement susciter des réactions de la part des tenants de la position scolastique traditionnelle. Une telle réaction s'est fait entendre récemment en provenance de Louvain: G. Van Riet, «Le problème de Dieu d'après Hans Küng» dans *Revue Théologique de Louvain* 13 (1982) 425-441. Contre Küng, Van Riet soutient une «fonction fondatrice» de la raison, non seulement pour la foi religieuse, mais aussi par rapport à la certitude fondamentale. D'après lui, celle-ci ne peut être le fait d'une option libre. On soupçonne ici, à l'arrière-plan, le principe thomiste de l'antériorité de la raison par rapport à la volonté. Van Riet mentionne d'ailleurs cette «conscience neutre» qui doit précéder l'option, pour lui présenter les deux membres de l'alternative (cf. 433-436). Même à ce niveau de la certitude fondamentale, l'esprit fonctionne donc de la même façon que dans toutes les autres décisions particulières de la vie. On ne peut concevoir un acte fondamental et radical où raison et volonté, conscience et option seraient indissolublement unies. Voilà pourquoi Van Riet n'a pas à distinguer deux types différents de rationalité, que ce soit la rationalité externe et interne de Küng, la rationalité technique et ontologique de Tillich, ou toute autre distinction analogue. Il semble bien que pour lui, comme dans la scolastique traditionnelle, le concept de raison soit parfaitement univoque, et que son rapport à la volonté soit toujours le même. En somme, Van Riet refuse résolument d'entrer dans la perspective existentialiste de Küng. Plus précisément, il admet le bien-fondé de la thèse de Küng au niveau existentiel, mais il conteste que ce soit là le niveau fondamental: «il s'y agit certes de questions vitales, mais non de questions radicales. Être et néant n'y ont qu'un sens dérivé, anthropologique» (p. 434). Pour Van Riet donc, la perspective existentialiste

entre la raison et la foi se pose maintenant de façon bien différente. Mais il se produit aussi par là même un déplacement de la question. Car la question théologique principale n'est plus désormais celle des rapports entre la raison et la foi; elle est plutôt celle des rapports entre la foi religieuse et cette foi naturelle, ontologique, portant sur la réalité problématique, que nous avons appelée à la suite de Küng «confiance originaire». Ce sera là effectivement la prochaine question qui retiendra notre attention, mais il importe de faire d'abord deux autres remarques sur la confiance originaire.

Il nous faut d'abord revenir sur deux caractères opposés, en apparence même contradictoires, de la confiance originaire. Nous l'avons décrite en effet comme une attitude fondamentale et naturelle, donnée dès l'origine avec l'être et la vie; et nous avons dit par ailleurs qu'elle est acquise au cours du long processus de formation qui mène de l'enfance à l'âge adulte. De là suit une autre différence, plus importante encore. Car pour autant qu'elle est une attitude fondamentale, naturelle, constitutive de l'être, la confiance originaire se retrouve nécessairement en toute personne humaine; mais pour autant qu'elle est acquise, elle fait l'objet d'une libre décision, et ceux qui font confiance se distinguent alors des autres, qu'on a aussi appelés «nihilistes». Cette apparente contradiction peut trouver d'abord une solution, déjà esquissée par Küng, dans le sens de la psychologie génétique. La confiance originaire serait toujours donnée au point de départ, aussi naturelle que la vie elle-même. Elle pourrait être cependant retirée et refusée par la suite, en raison de différents traumatismes ou crises vécus par l'individu. Cette conversion à la défiance pourrait se faire tout inconsciemment chez le jeune enfant ou de

---

n'est qu'une considération seconde et secondaire, comme le simple retentissement émotionnel des premières évidences sur la subjectivité humaine: «ce qui se révèle au niveau radical n'est pas sans retentissement existentiel, mérite d'intéresser l'homme et l'aide à surmonter son insécurité tragique» (p. 436). La conception existentialiste est tout autre, on le sait. Le présupposé est alors que la réalité humaine constitue le lieu par excellence de la manifestation de l'être. Introduire des considérations proprement humaines et personnelles dans l'analyse de l'être et des valeurs ontologiques ne signifie donc pas se situer à un niveau moins radical. D'ailleurs cette même réalité fondamentale de l'être, ces mêmes valeurs ontologiques ne peuvent pas ne pas nous «intéresser» existentiellement: elles sont pour nous objet d'*Ultimate Concern*. Il n'y a donc pas de «conscience neutre», purement objective, à ce niveau radical de la réalité fondamentale et de la certitude fondamentale.

façon pleinement délibérée chez l'adulte. Mais il s'agirait dans tous les cas d'une attitude contre nature, et le signe en serait que l'enfant qui l'adopte est appelé à régresser et à dépérir<sup>16</sup>. On pourrait prolonger cette explication dans un sens plus théologique, en reconnaissant dans cette attitude contre nature l'aliénation radicale, et partant le manque de foi, le péché fondamental. Mais alors ce manque de foi serait-il simplement le fait de quelques nihilistes détraqués? Ne serait-ce pas plutôt la caractéristique universelle de la condition humaine comme telle? Ne serions-nous pas, tous et chacun d'entre nous, des hommes et des femmes de peu de foi jusqu'en ce domaine fondamental de la confiance originaire? Ne serait-ce pas là le sens le plus profond du péché originel? Et alors cette confiance originaire, là où elle est vraiment active, ne serait-elle pas constamment une conquête sur l'attitude contraire, et par conséquent aussi, d'une certaine façon, un don de la grâce<sup>17</sup>.

Mais tout ce discours est celui du théologien; c'est la vision de celui qui fait confiance. L'autre qu'on a appelé «nihiliste» raisonnerait, je suppose, de façon bien différente. Il dirait sans doute qu'en refusant l'attitude naturelle de confiance originaire à la réalité, il n'a fait que dénoncer par la raison une illusion de la nature. La crise qui l'a ébranlé n'aurait fait que lui ouvrir les yeux, et elle lui aurait ainsi permis de se libérer d'une sécurité illusoire. C'est donc lui qui serait sorti des ténèbres, et qui verrait clair maintenant. Ce serait lui, le vrai «réaliste», lui précisément qui ne fait pas confiance à la réalité. Mais cette dernière phrase laisserait paraître une faille dans le discours du nihiliste, et le croyant ne manquerait pas de l'exploiter, en l'interrogeant d'abord sur le sens de sa critique. Car le nihiliste peut tout simplement vouloir dénoncer une sécurité illusoire qui s'appuie sur une fausse réalité, sur une réalité qui n'est qu'apparente. Il se réfère

---

16. Cf. *Ibid.*, pp. 527-531.

17. Küng parle ici (p. 516) des «compromis du nihilisme» de «la distorsion fondamentale entre la théorie et la pratique» que comporte cette option; il parle même de l'existence du nihilisme comme d'«une existence inconséquente, inconsistante et faussée». Tout cela se rapproche fort des notions théologiques d'aliénation, de manque de foi et de péché. Küng ne va pas jusque là cependant, et encore moins jusqu'à affirmer qu'un tel «péché» se retrouverait en chacun de nous. C'est là une perspective typiquement protestante — je m'inspire déjà ici de Tillich — à laquelle un théologien catholique est habituellement moins sensibilisé.

alors implicitement à une réalité plus fondamentale et authentique, de sorte que sa protestation provient elle-même d'une confiance originaire et fondamentale en cette autre réalité première et authentique. Le principe de la confiance originaire se trouve alors parfaitement sauf. Mais s'il veut dire que tout est illusoire et qu'il n'y a pas de réalité fondamentale sur laquelle s'appuyer, alors le nihiliste prononce un discours contradictoire. Car il suppose au moins une chose qui ne soit pas illusoire: sa propre critique de l'illusion universelle. Il y a donc nécessairement aussi une quelconque réalité fondamentale quelque part: soit son acte critique lui-même, soit la réalité plus fondamentale sur laquelle il appuie sa critique. Cela signifie que l'illusion absolue est un concept contradictoire, tout autant que l'obscurité absolue ou le néant absolu. Car il n'y a d'illusion que par opposition à la réalité, d'obscurité que par opposition à la lumière, de néant que par opposition à l'être. Cela signifie aussi que dès qu'on distingue et qu'on oppose des termes comme la réalité et l'illusion, la lumière et l'obscurité, l'être et le néant, la priorité revient toujours au terme positif. Il s'ensuit finalement que l'attitude la plus fondamentale est toujours celle qui porte sur ce pôle positif, et que l'attitude contraire est toujours secondaire par rapport à elle. Kūng a donc bien raison de dire qu'en ce domaine de l'alternative originaire la balance penche plutôt du côté du Oui et de la confiance, précisément parce qu'on choisit alors «entre la lumière et la non-lumière, entre la clarté et la totale obscurité».

Mais cela signifie beaucoup plus que ne l'imagine Kūng ici, et tel sera l'objet de ma dernière remarque. Car cela signifie qu'il n'y a pas de place dans ce système pour une véritable position nihiliste. Nous avons déjà vu en effet que dès qu'on admet avec Parménide la distinction entre l'être et le non-être, on ne peut plus s'empêcher de reconnaître la priorité de l'être. Une véritable position nihiliste, avons-nous dit aussi, ne pourrait prendre place qu'au-delà de cette distinction. Est-ce à dire que le présent système soit trop étroit? Non pas, car selon l'excellente expression de Kūng, «un point de vue humain absolu n'existe pas»<sup>18</sup>. Ce que nous entendons cependant en un sens encore plus radical que Kūng ici. Car cela ne signifie pas seulement que le choix de mon attitude originaire devant la réalité n'est pas purement objectif. Cela signifie aussi que le système rationnel, le système ontologi-

---

18. *Ibid.*, p. 498.

que auquel je me réfère pour interpréter et justifier ce choix est lui-même relatif et non pas absolu: il est lui-même l'objet d'un choix existentiel. Il n'y a donc pas que la théologie qui soit une auto-interprétation de la foi, c'est-à-dire une interprétation qui se meut à l'intérieur du cercle de la foi. Cela est vrai aussi de la confiance originaires et de son interprétation philosophique. Le système philosophique qui produit l'interprétation et la justification fait lui-même partie de l'option fondamentale. En un sens nouveau et plus profond encore, on doit donc parler ici de «rationalité interne», à propos de cette interprétation philosophique de la confiance originaires. Il s'ensuit qu'une telle auto-interprétation ne vaut strictement que pour ma propre option de foi ou de confiance originaires. Je ne puis donc pas par là comprendre la position de l'autre, celui que j'ai appelé «nihiliste». Ou plutôt, je ne puis le comprendre qu'en le rapportant à ma propre position, et non pas pour autant qu'il a lui-même adopté une position radicalement différente de la mienne.

Mais cela ne signifie-t-il pas finalement que lorsque je parle du nihiliste, il ne s'agit pas vraiment d'un autre individu, mais plutôt d'un autre aspect de moi-même? La distinction des options opposées de confiance et de défiance servirait donc finalement à interpréter ma propre option fondamentale dans toute sa complexité. Et nous revenons par là à l'hypothèse émise au terme de la remarque précédente: il y aurait en chacun de nous toute une part de défiance que la confiance originaires devrait surmonter. Ce nihiliste problématique qui nous hante depuis le début ferait donc partie de chacun de nous.

### 3. La foi en Dieu

Revenons maintenant à la question principale déjà annoncée, celle des rapports entre la confiance originaires et la foi religieuse. La confiance originaires nous est apparue en effet comme investie de tous les caractères d'une véritable foi: c'est une attitude existentielle qui est le fait de toute la personne, dans toutes ses dimensions, subjective, affective et intuitive, aussi bien qu'intellectuelle et rationnelle; c'est aussi une attitude fondamentale et radicale, qui se retrouve dans toutes les manifestations de la vie, auxquelles elle confère sa couleur propre; par ailleurs, cette attitude existentielle et fondamentale constitue une option, un choix,

une adhésion bien déterminée au pôle positif de l'alternative originaire; enfin cette option fondamentale, ce choix existentiel est un acte risqué, parce qu'il est posé en dehors de toute évidence. Voilà donc autant de traits caractéristiques de la foi religieuse que nous retrouvons maintenant dans la confiance originaire, qui se situe elle-même au simple niveau naturel comme présumée aux fonctions les plus élémentaires de la vie humaine. Cela soulève évidemment plusieurs questions. Et tout d'abord la question la plus radicale: la confiance originaire ne serait-elle pas tout simplement le nouveau nom de la foi; n'exprimerait-elle pas tout le sens réel de la foi religieuse traditionnelle? Évidemment, le théologien n'est pas satisfait de cette interprétation réductrice. Il cherche donc à montrer que la confiance originaire requiert un fondement transcendant et qu'elle appelle elle-même par conséquent une certaine foi transcendante et religieuse. Or cette nouvelle démarche n'est pas une voie inconnue qu'on devrait explorer pour la première fois, un nouveau chantier où tout serait à construire. Il s'agit plutôt ici de revenir à une problématique théologique bien familière, celle des différentes voies de la connaissance de Dieu, et de la reconsidérer du point de vue de la confiance originaire. Mais on peut aussi prévoir que cette nouvelle problématique de la confiance originaire ne sera pas sans influencer ni sans transformer assez profondément la problématique classique de la connaissance de Dieu. Nous suivrons donc encore une fois Hans Küng dans ce nouvel itinéraire, déjà esquissé dans *Être chrétien* et poursuivi de façon plus élaborée dans *Dieu existe-t-il?*

Nous avons déjà vu que, sur cette question de la connaissance de Dieu, la problématique classique est celle de la raison et de la foi: l'accueil du don de la révélation par la foi est-il requis pour une authentique connaissance de Dieu; ou bien le cheminement des preuves de Dieu par la raison peut-il y suffire? On sait que la première partie de l'alternative est plutôt caractéristique de la théologie protestante, telle qu'illustrée tout spécialement par Karl Barth, alors que la seconde caractérise plutôt la théologie catholique depuis Vatican I. Küng cherche lui-même une voie médiane au-delà du fidéisme protestant et du rationalisme catholique:

Tout d'abord, face à la théologie dialectique: il ne suffit pas d'affirmer la foi en Dieu, il faut qu'elle soit vérifiée! Ensuite, face à la théologie naturelle: il faut vérifier la foi en Dieu, et non pas la prouver! La voie juste serait donc entre l'affirmation purement

autoritaire de Dieu, au sens de la théologie dialectique, et la preuve purement rationnelle de Dieu, au sens de la théologie naturelle. Elle serait entre Karl Barth et le Concile Vatican I<sup>19</sup>.

Il est assez évident que cette thèse de Küng est en pleine continuité avec sa position sur la confiance originaires. On ne peut plus admettre de théologie naturelle au sens traditionnel, parce que le fondement évident des preuves de Dieu s'est effondré:

Comme il appert dans le débat avec le nihilisme, il n'y a pas d'infrastructure évidente de la raison, servant de base à la foi. Le doute n'est pas seulement possible à propos d'une superstructure surnaturelle: il naît déjà avec les questions que posent l'existence humaine et la réalité<sup>20</sup>.

Par ailleurs, la confiance originaires n'est pas une foi aveugle en la réalité. C'est une confiance dont on peut répondre, car elle est susceptible de vérification. Ainsi doit-il en être par conséquent pour la foi en Dieu<sup>21</sup>. Et l'on pourrait sans doute ajouter ce corollaire à la thèse de Küng: cette vérification s'accomplit selon le mode de rationalité interne que nous avons déjà décrit à propos de la confiance originaires. C'est-à-dire que la rationalité mise en oeuvre dans la vérification de la foi n'est pas une rationalité absolument universelle et évidente pour tous, mais une rationalité intérieure à la foi, se mouvant elle-même dans le cercle de la foi, pour autant qu'il s'agit d'une rationalité existentielle, située et conditionnée par la position et l'engagement du sujet personnel<sup>22</sup>.

---

19. *Dieu existe-t-il?*, p. 621.

20. *Être chrétien*, p. 63; cf. p. 84.

21. *Dieu existe-t-il?*, p. 612.

22. Nous rejoignons ici la thèse de Philippe Roqueplo sur la rationalité interne à la vie de foi: «Par régime de rationalité interne à la vie de foi, j'envisage celui que met spontanément en oeuvre le croyant lorsqu'il cherche à confirmer à ses propres yeux sa propre créance en l'existence de Dieu: il va de soi qu'un tel régime de rationalité met en oeuvre les potentialités intellectuelles de l'expérience croyante et que cette expérience joue ici un rôle proprement constituant dans l'élaboration rationnelle ainsi considérée» (*La foi d'un mal-croyant*, Paris, Cerf, 1969, p. 194; cf. 191-209). L'article où Georges Kalinowski s'en prend à cette thèse de Roqueplo offre un excellent exemple de la tradition scolastique que Küng entend dépasser ici: «un certain nombre de propositions philosophiques premières sont des propositions analytiquement évidentes, propositions que Thomas d'Aquin appelait *nota per se* (...). Or telle est précisément la valeur de la proposition connue sous le nom de principe de raison suffisante d'être: 'Tout être a sa raison suffisante d'être soit en lui-même soit en dehors de lui' qui

Après tous ces préambules, reprenons donc avec Küng la voie qui mène de la confiance originaire à la foi en Dieu. Cette voie emprunte beaucoup à la preuve de Dieu par la contingence du monde. Küng nous prévient cependant: s'il garde le contenu des preuves traditionnelles, il rejette leur caractère apodictique de preuves de l'existence de Dieu<sup>23</sup>. Dans ce nouveau contexte, la différence apparaît en effet assez manifestement. Il s'agissait alors de prouver Dieu à partir d'évidences naturelles; il s'agit maintenant de parvenir à la foi en Dieu à partir de la confiance originaire. Le point de départ ici est donc cette même réalité problématique qui fait déjà l'objet de la confiance originaire:

La réalité problématique mienne et celle du monde fondent certes une confiance, dans la mesure où ils ont un être véritable. Mais cette réalité elle-même paraît dépourvue de fondement, dans la mesure où son être demeure problématique<sup>24</sup>.

En effet, cette réalité universelle à laquelle j'adhère dans une option positive fondamentale n'en demeure pas moins pour autant elle-même ambivalente, c'est-à-dire mêlée d'être et de non-être, de sens et de non-sens, de bien et de mal. Mon choix radical signifie sans doute qu'à mon jugement l'être l'emporte sur le non-être, le sens sur le non-sens, le bien sur le mal. Mais comment expliquer cette victoire de l'être sur le non-être? Et comment expliquer que le non-être sous toutes ses formes persiste au cœur même de la réalité, malgré cette victoire de l'être? Ces questions, on le voit, ne sont pas que théoriques, puisque c'est ma propre option fondamentale de confiance originaire qui cherche par là sa justification. Or c'est précisément à ces questions existentielles fondamentales qu'entend répondre l'hypothèse «Dieu». Car si Dieu existe, la réalité trouve en lui un fondement absolu, lui qui est alors par hypothèse l'Être-Même de toute réalité, et partant

---

est l'une des propositions philosophiques analytiquement évidentes et sur laquelle se fondent au fond les voies de saint Thomas» («L'expérience de la foi et l'existence de Dieu», *Revue Philosophique de Louvain* (1972) 632-633; cf. 620-634). Fort bien, mais ce principe de raison suffisante présuppose justement la confiance originaire au sens et à la rationalité de l'être. Il ne sera donc pas reconnu par le nihiliste. Notons enfin que c'est dans la même ligne de tradition scolastique que se situe, sur ce même point, la critique adressée à Küng par G. Van Riet, *loc. cit.*, 436-438.

23. *Dieu existe-t-il?*, pp. 618-621.

24. *Ibid.*, pp. 553-554. J'ai corrigé la coquille qui s'est glissée ici dans la traduction: «dans la mesure où ils ont un rêve véritable» (*insofern ihr sein wirklich ist*).

l'origine, le sens et la valeur absolus de tout ce qui est. Si Dieu existe, on comprend donc la résistance et la victoire de l'être sur le non-être, puisque toute la réalité se trouve alors appuyée sur un fondement absolu. Mais on s'explique aussi par là la persistance du non-être, du non-sens et du mal au coeur de cette même réalité problématique: précisément parce que la réalité se distingue de son fondement, parce qu'elle n'est pas Dieu, l'Être-Même, parce qu'elle n'est qu'une participation finie à son fondement infini<sup>25</sup>.

Or ici comme dans la confiance originnaire, c'est par une adhésion de tout l'être qu'on fait sienne cette hypothèse d'un fondement ultime de la réalité problématique. La connaissance de Dieu à laquelle on parvient au terme de cette voie est donc une foi en Dieu, qu'on pourrait tout aussi bien appeler «confiance en Dieu» par analogie avec la confiance originnaire. Et tout d'abord, il s'agit bien d'une décision, d'une décision libre et risquée. Car le caractère problématique même de la réalité fait que son fondement absolu n'apparaît pas à travers elle avec une évidence contraignante<sup>26</sup>. Par ailleurs, cette décision libre et risquée n'est pas une décision irrationnelle. Elle comporte sa propre rationalité, qui est elle-même, nous l'avons dit, une rationalité interne. Comme pour la confiance originnaire cependant, nous pouvons comprendre encore ici cette rationalité interne de deux façons différentes. Küng l'entend lui-même au sens d'une rationalité ou justification intrinsèque de l'expérience de foi. Dans l'acte même en effet où je fais confiance au fondement ultime de la réalité, en m'abandonnant à lui, en me laissant porter par lui, la réalité s'ouvre à moi jusqu'en sa profondeur ultime. Mon acte de confiance devient alors explicitement un acte de foi, en tant qu'adhésion à la révélation du mystère, en tant qu'accueil du don de Dieu<sup>27</sup>. L'autre sens où nous devons parler ici de rationalité interne a déjà été signalé à propos de la confiance originnaire. C'est que les principes que met en oeuvre la justification rationnelle de la foi en Dieu sont eux-mêmes déjà inspirés par l'option de foi en Dieu. N'y a-t-il pas en effet une inspiration religieuse à la base du principe classique de la priorité de l'acte sur la puissance, ou à la base du principe néo-thomiste de raison suffisante d'être? Et n'est-ce pas précisément la raison pour laquelle il est si facile de conclure à

---

25. *Ibid.*, pp. 654-658; cf. *Être chrétien*, pp. 67-70.

26. *Dieu existe-t-il?*, pp. 658-661; cf. *Être chrétien*, pp. 71-72.

27. *Dieu existe-t-il?*, pp. 664-668; cf. *Être chrétien*, pp. 74-77.

Dieu à partir de là, justement parce que cette conclusion se retrouve déjà comme en germe dans l'inspiration même du principe? Teilhard de Chardin l'avouait lui-même indirectement. Il demandait qu'on lui accorde le postulat ou l'option fondamentale en faveur de l'être, de sa valeur et de sa bonté, et il ajoutait alors: «Si l'on admet que l'être est mieux que son contraire, il est difficile de s'arrêter sans aller jusqu'à Dieu»<sup>28</sup>. Mais cette option fondamentale en faveur de l'être, de sa valeur et de sa bonté, c'est précisément la confiance originaire dont nous avons parlé. Et nous pouvons observer ici effectivement la même logique: quand on admet au point de départ la confiance originaire, il est difficile de s'arrêter sans aller jusqu'à la foi en Dieu. N'est-ce pas le signe justement que la logique qui préside à tout ce discours de Küng est précisément celle de la rationalité interne?

Au terme de ce cheminement, l'analogie et la continuité entre la confiance originaire et la foi en Dieu apparaissent bien manifestement. Küng insiste cependant sur la différence qui les distingue: «la confiance originaire se rapporte à la réalité comme telle (et à ma propre existence), alors que la confiance en Dieu se rapporte au fondement, au support et à la fin originels de la réalité»<sup>29</sup>. Cette différence permet également de distinguer l'athée du nihiliste. Ce dernier manifeste face à la réalité une défiance originaire, et s'il est logique avec lui-même, il doit être athée. Mais tout athée n'est pas nécessairement nihiliste, car il peut faire confiance à la réalité. Cependant, sa confiance originaire demeure en dernière instance non fondée, et Küng s'applique à montrer le caractère très inconfortable de cette position: «Dans l'athéisme, le oui à la réalité est finalement sans fondement: c'est une confiance originaire qui flotte librement, qui n'est ancrée nulle part, soutenue et orientée par rien, et pour cette raison paradoxale»<sup>30</sup>. Il serait plus juste de dire cependant que l'athée refuse un fondement transcendant à la réalité. Car dans sa pensée, la réalité n'est pas privée de fondement, puisqu'elle constitue son propre fondement, puisqu'elle est pleinement auto-

---

28. Cité par Henri De Lubac: «tradition et nouveauté dans la position du problème de Dieu chez le P. Teilhard de Chardin», dans *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia* II, Rome, Officium Libri Catholici, 1966, p. 213.

29. *Dieu existe-t-il?*, p. 665; cf. *Être chrétien*, p. 76.

30. *Dieu existe-t-il?*, p. 661; cf. *Être chrétien*, pp. 72-73.

nome. Mais voilà justement la position qu'a ébranlée le nihilisme. Dans le célèbre fragment 125 du *Gai Savoir*, c'est aux athées que Nietzsche annonce la mort de Dieu, précisément pour les ébranler dans leur fausse sécurité et leur faire voir toutes les conséquences négatives de la disparition de Dieu. Je rejoins donc pleinement Küng ici, quand il parle de la menace à laquelle s'expose l'athée:

Il s'expose à la menace de manquer d'un fondement, d'un support et d'une fin ultime; de s'exposer donc à la contradiction, à l'absence de sens, de valeur, au néant présent dans la réalité en général. S'il en devient conscient l'athée s'expose aussi au danger tout à fait personnel de rester radicalement seul, à la merci d'une destruction radicale, avec toutes les conséquences qui en découlent: le doute, l'angoisse et même le désespoir. Ces conséquences ne deviennent réelles, certes, que lorsque l'athéisme est pris au sérieux, et quand il ne se réduit pas à une attitude intellectuelle, à une mise en scène pleine de snobisme ou à un comportement superficiel et léger<sup>31</sup>.

Fort bien, mais ce même danger ne menace-t-il pas le croyant tout autant que l'athée, et cela précisément dans la mesure où la foi du croyant n'est pas un comportement superficiel, ni une attitude dogmatique de fausse sécurité? Nous retrouvons par là une question que nous avons déjà soulevée à un autre niveau à propos de la confiance originare. Elle se formule maintenant de la façon suivante: comment devons-nous interpréter la différence qui distingue l'athéisme et la foi en Dieu? S'agit-il de deux attitudes contraires, incompatibles dans la même personne, deux attitudes qui par conséquent doivent caractériser différents groupes humains bien distincts et séparés? Ou bien s'agirait-il plutôt de deux pôles opposés mais unis dialectiquement et constitutifs de toute problématique comme de toute personnalité religieuses, de sorte que le croyant serait simplement celui chez qui prédomine le pôle positif et l'incroyant celui chez qui prédomine le pôle négatif de cette même problématique religieuse? Il est assez manifeste que la solution de Küng va dans le premier sens, dans le sens de l'opposition des attitudes et des groupes qu'elles caractérisent. Et cela découle bien logiquement de l'insistance qu'il met sur l'aspect libre et décisionnel de la confiance originare et de la foi en Dieu. La problématique est alors: ou bien la confiance en la réalité et en Dieu est affaire d'évidence, ou bien

---

31. *Dieu existe-t-il?*, p. 662; cf. *Être chrétien*, p. 73.

c'est une question de décision. Mais au-delà de cette alternative on pourrait aussi concevoir un *tertium quid*: la confiance originaire, qui comporte déjà en germe la foi en Dieu, serait plutôt affaire d'élan vital et se situerait au niveau le plus profond de l'être, antérieurement à tout acte de connaissance et de liberté. On pourrait alors parler d'évidence, mais par analogie seulement, pour autant qu'il s'agit d'une impulsion naturelle. On pourrait aussi parler de décision libre, mais par analogie toujours, pour autant que l'impulsion vitale s'accomplit avec l'acquiescement de tout l'être, et pour autant que ce dernier constitue le Oui fondamental sur lequel s'appuieraient tous les autres Oui et tous les autres Non de la liberté. Dans cette perspective, tout être humain participe à la confiance originaire pour autant qu'il participe à l'être, et il porte aussi sa part de défiance originaire pour autant qu'il est affecté par le non-être en tant qu'être fini. Dans cette même perspective, tout être humain est fondamentalement croyant en Dieu pour autant qu'il est enraciné dans le fondement de l'être, mais il est aussi fondamentalement incroyant pour autant que, dans son état d'aliénation, il refuse ce fondement divin pour s'établir sur son propre fondement humain. La question de la foi en Dieu devient alors, on le voit, beaucoup plus existentielle. Il ne s'agit plus simplement de savoir si je reconnais un fondement transcendant à la réalité problématique, mais bien si j'accepte moi-même de m'appuyer sur ce fondement divin. La distinction entre croyants et incroyants se ramène alors à la distinction entre justes et pécheurs, et la question devient la suivante: justes et pécheurs sont-ils deux groupes humains bien distincts et séparés comme pharisiens et publicains; ne s'agit-il pas plutôt de deux pôles opposés ou de deux moments dialectiques de toute vie religieuse?

Cette même question de la foi en Dieu nous conduit finalement à une dernière interrogation, celle de la notion même de Dieu. Et c'est bien là aussi qu'on en arrive dans toute discussion avec l'athéisme: le croyant a toujours l'impression que l'athée en est resté à une conception de Dieu que lui-même a dépassée depuis longtemps. Les conclusions de Küng constituent ici un apport précieux à ce cheminement vers les profondeurs du mystère de Dieu. Au terme de cette recherche sur la confiance originaire, Dieu apparaît en effet comme «le fondement originel de toute réalité». Dans un langage plus ontologique, on pourra dire aussi avec Küng qu'il est «l'Être-Même (*Sein-Selbst*) de toute réalité».

Et puisque nous avons reconnu comme propriétés ontologiques l'Un, le Vrai et le Bien, on peut aussi dénommer Dieu par là, comme le fondement et la source de l'unité, de la vérité et de la bonté de tout être, ou encore comme «le sens et la valeur originels de tout ce qui est»<sup>32</sup>. Cette thèse comporte aussi une contrepartie négative qui n'est pas moins importante. Si Dieu est le fondement du tout de la réalité, il ne peut pas être une partie de ce tout: «Dieu n'est pas, comme partie de la réalité, un être (suprême) fini à côté du fini»<sup>33</sup>.

La signification existentielle de ce corollaire est d'une extrême importance dans le contexte de la présente problématique. La question de Dieu devient alors, nous l'avons vu, celle d'un fondement transcendant pour la confiance originare. Mais le soupçon de l'athéisme moderne contre la foi religieuse trouve aussi à s'exprimer par là de façon plus précise. Dans la pensée de l'incroyant en effet, la croyance en Dieu serait un pur artifice pour fonder la confiance originare; ce serait la sécurité illusoire que se donneraient ceux qui n'ont pas le courage de courir jusqu'au bout le risque de la réalité problématique. Avant d'écarter un tel soupçon il faut bien discerner sa part de vérité; il faut plus précisément savoir reconnaître sa part d'inspiration prophétique. Car il est parfaitement vrai que la croyance en Dieu peut n'être qu'une fausse sécurité. En référant au langage prophétique, nous affirmons que cela se produit effectivement chaque fois que la croyance en Dieu devient idolâtrie. Dieu est alors réduit à la stature d'un objet disponible. Et pour reprendre notre langage ontologique, nous disons qu'il est devenu par là un être fini à côté des autres êtres finis, qu'il n'est plus le fondement de tout l'être mais seulement une partie de ce tout. Or quelle est la motivation sous-jacente à cette réduction idolâtrique de Dieu? N'est-ce pas précisément le souci de se trouver un fondement aussi solide et palpable que toutes les autres sécurités de la vie? Mais tel n'est pas justement le vrai Dieu qui est lui-même abîme (*Ab-Grund*) de l'être tout autant que fondement (*Ur-Grund*) de l'être. S'aventurer sur ce fondement divin, c'est donc comme répéter l'expérience de saint Pierre s'aventurant sur les eaux à la suite de Jésus: c'est courir le grand risque de sa vie, le vrai risque de cette confiance radicale qu'est la foi.

---

32. *Dieu existe-t-il?*, pp. 656-658; cf. *Être chrétien*, pp. 69-70.

33. *Être chrétien*, p. 82.



## *La foi au monde chez Teilhard de Chardin*

Michel Rancourt

### 1. Problématique

Dans un ouvrage récent<sup>1</sup>, Gerhard Ebeling pose en guise d'introduction à une doctrine de la création le dilemme suivant: «Ne perd-on pas le discours sur Dieu lorsqu'on s'engage pour le monde? À l'inverse le discours sur le monde ne nous échappe-t-il pas si on s'engage pour Dieu?»<sup>2</sup>. Cette manière conflictuelle de soulever la question des rapports Dieu-monde est à l'opposé de la perspective de Teilhard pour qui il est indispensable de concilier ces «deux élans presque également impérieux et vitaux: la foi au Monde, et la foi en Dieu»<sup>3</sup>. La vision du monde ou *Weltanschauung* de l'homme informe de manière déterminante, on le voit, le contenu de la foi. Ou bien on privilégie un concept de foi restreint et exclusif qui réduit toute foi à la foi chrétienne, dans son sens le plus absolu, comme l'affirme Ebeling dans un autre

---

1. Gerhard Ebeling, *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, Bd. 1, Tübingen, Mohr, 1979, 414 pp.

2. *Ibid.*, p. 262.

3. «La Vie cosmique» (1916), *Oeuvres*, t. 12, Paris, Seuil, 1976, p. 69.

ouvrage<sup>4</sup>, ou bien on élabore à la façon de Teilhard un concept de foi large et dynamique qui inclut tous les niveaux et dimensions de l'existence, du monde et de l'homme. Dans ce cas la foi au monde et les «invitations rationnelles»<sup>5</sup> qu'il contient deviennent le marchepied de la foi en Dieu.

L'option de Teilhard en faveur du monde s'appuie en fait sur une foi en l'intelligibilité de ce monde et en la raison qui perçoit cette intelligibilité. En ce sens elle est un refus implicite de la foi aveugle du «credo quia absurdum», contre lequel s'est fort justement élevé Freud, ou de tout discours sur Dieu 'suspendu en l'air' parce qu'insuffisamment enraciné dans l'homme et son monde. Ce faisant, la démarche teilhardienne ne nous place plus dans l'alternative de devoir choisir, comme le fait remarquer Hans Küng, entre «le monde OU Dieu mais bien plutôt de choisir Dieu ET le monde, Dieu ET l'homme ensemble»<sup>6</sup>. Donnons toutefois crédit à Ebeling qui, en dépit d'une conception restrictive de la foi, souligne néanmoins dans l'ouvrage récent déjà mentionné la nécessaire interdépendance de Dieu et du monde car, dit-il, dans la foi (chrétienne), «l'Être-de-Dieu est l'Être-de-Dieu-avec-le-monde et que, par conséquent, l'être-du-monde n'est pas quelque chose pour soi seul mais plutôt n'est rien que l'Être-de-Dieu-avec-lui»<sup>7</sup>.

## 2. Le phénomène de la foi dans ses rapports avec la raison

Avant d'aborder le contenu spécifique de «la foi au monde» chez Teilhard, il convient au préalable de jeter un regard sur le phénomène de la foi proprement dit. L'acte de croire ou 'l'acte de foi psychologique' tel que le conçoit Teilhard est au premier chef un phénomène essentiellement humain. Il concerne d'abord le sens de l'existence, de la vie et de l'histoire. Il fonde ou il surgit d'une certaine vision de la réalité. C'est dans cette optique que Teilhard définit la foi comme étant «toute adhésion de notre intelligence à une perspective générale de l'Univers»<sup>8</sup>.

4. Gerhard Ebeling, *L'essence de la foi chrétienne*, trad. de Gwendoline Jarczyk, Paris, Seuil, 1970, p. 23.

5. *Le phénomène humain*, *Oeuvres*, t. 1, Paris, Seuil, 1955, p. 258.

6. Hans Küng, *Dieu existe-t-il?*, trad. par Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Seuil, 1981, p. 750.

7. Gerhard Ebeling, *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, p. 262.

8. «Comment je crois» (1934), *Oeuvres*, t. 10, Paris, Seuil, 1969, p. 119.

La foi humaine s'appuie de ce fait sur des raisons et des motifs conscients ou inconscients<sup>9</sup>, qui inclinent à croire, de telle sorte qu'il est à peu près inconcevable de faire abstraction de la raison dans l'opération de la foi. Foi et raison vont de pair. S'il n'est pas permis de les identifier, il est tout aussi impensable de les séparer. Si «la foi, dit Teilhard, progresse dans nos esprits en tissant autour d'elle un réseau cohérent de pensées et d'actions»<sup>10</sup>, c'est qu'elle répond bien à un besoin ou à un désir humain incoercible et universel de découvrir ou de créer un sens à l'existence. Fruit d'une démarche d'abord rationnelle, la question de l'existence et de son sens précède, sinon au point de vue chronologique, du moins au point de vue ontologique, la question religieuse. Teilhard utilise les expressions de «foi naturelle»<sup>11</sup> ou de «foi initiale»<sup>12</sup> pour exprimer la foi humaine dans sa quête originelle de sens ou de cohérence pour l'univers qu'elle appréhende<sup>13</sup>.

Cette foi originelle créatrice de sens peut parfois déboucher sur une finalité ou même fonder une doctrine. Par exemple, note Teilhard, «l'adhésion à la doctrine du Salut par la science équivaut à un acte de foi»<sup>14</sup>.

La foi initiale en un sens, limité ou même 'ultime' comme chez Tillich, est donc coextensive à la raison<sup>15</sup>. La foi chez Teil-

9. *Journal* (août 1915-janv. 1919), Paris, Fayard, 1975, p. 26 (15 déc. 1915). En privilégiant le rôle de la raison dans le phénomène de la foi, Teilhard se situe dans la lignée de Thomas d'Aquin et des Scolastiques pour qui «la foi pré-suppose une pensée, une 'cogitation' sur les choses à croire, car elle n'est rien d'autre qu'un assentiment qui vient terminer une certaine considération de l'esprit», dans Benoit Duroux, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 1977, p. 62.

10. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 119.

11. «La Foi qui opère» (1918), *Oeuvres*, t. 12, Paris, Seuil, 1976, pp. 343, 346 et 348.

12. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 119.

13. *Le phénomène humain*, p. 316.

14. «La Foi qui opère», *loc. cit.*, p. 345.

15. Paul Tillich, *Dynamique de la foi*, trad. par Fernand Chapey, Tournai, Casterman, 1968, pp. 19-20 et 22. Tillich souligne avec la même insistance que Teilhard l'importance, voire la priorité de la raison dans l'acte de foi: «La raison est la condition préalable de la foi: la foi est l'acte par lequel la raison s'efforce d'atteindre de façon extatique un au-delà d'elle-même... La raison est pré-supposée par la foi et la foi est l'accomplissement de la raison» (*Ibid.*, pp. 90-91). Quant à la question du 'sens ultime', cf. *Systematic Theology*, vol. 1, Univ. of Chicago Press, 1951, pp. 10-12.

hard «n'exclut pas le raisonnement»<sup>16</sup>. C'est pour cela que croire, selon lui, «c'est opérer une synthèse intellectuelle»<sup>17</sup>. Cette synthèse intellectuelle n'est produite, rappelons-le, que sous l'influence organisatrice de la foi initiale dont «l'origine première est insaisissable»<sup>18</sup>. En définitive, la 'foi initiale' est une 'foi fondamentale' dans la vie, une foi dans le sens de cette vie et une foi dans la raison qui perçoit ce sens<sup>19</sup>.

### 3. Les assises de la foi au monde

La 'foi initiale' de Teilhard s'identifie au départ à la foi au monde. Cette foi teilhardienne au monde n'est certes pas, il faut le préciser, une sorte de foi romantique et naïve en la nature, à la manière de celle qui inspire Jean-Jacques Rousseau dans son *Émile*. Pas plus qu'elle n'est une foi dans la venue éventuelle, grâce à l'évolution naturelle du monde, d'un âge d'or où régneraient l'euphorie et l'abondance<sup>20</sup>. Plutôt, la foi au monde chez Teilhard est étroitement liée à la foi en la rationalité du cosmos et, partant, à sa cohérence biologique et logique. En effet, «le Monde, pour être, doit être pensable: d'où il suit que sa seule existence est une garantie positive pour notre raison qu'il possède effectivement toute propriété sans laquelle il ne pourrait pas être pleinement pensé... La même dialectique ne peut-elle pas être reprise, et cette fois au profit de la Physique, rien qu'en remplaçant le mot pensable par le mot vivable?»<sup>21</sup>.

L'univers est biologiquement et raisonnablement cohérent. Sa seule existence manifeste «une primauté absolue accordée à

16. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 119.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. L'expression 'foi fondamentale', qui équivaut à la 'foi initiale' de Teilhard, provient de Jean Kamp. Dans son livre intitulé: *Credo sans foi, foi sans Credo* (Paris, Aubier Montaigne, 1974, 192 pp.), il affirme que «la foi fondamentale est foi en le sens de l'existence» (p. 23) et qu'«exister comme homme, c'est avoir la foi en le sens ou en le non-sens de cette raison et de l'existence qu'elle informe... Être un homme, c'est ainsi être rationnel et être croyant» (p. 22).

20. «La Fin de l'Espèce» (1952), *Oeuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, pp. 394-395.

21. «Un phénomène de contre-évolution en biologie humaine ou la peur de l'existence» (1949), *Oeuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, pp. 197-198; cf. aussi: «L'Esprit de la Terre» (1931), *Oeuvres*, t. 6, Paris, Seuil, 1962, pp. 28-29.

l'Être sur le Néant»<sup>22</sup>. Dans cette perspective, Teilhard croit à la vie, à l'être et au monde. La FOI AU MONDE traduit donc une option fondamentale en faveur de l'être et de sa valeur. S'être décidé pour la valeur de l'être, souligne-t-il, c'est admettre que «le monde a un sens et nous mène quelque part»<sup>23</sup>. Teilhard est convaincu que «l'être est bon»<sup>24</sup>. C'est dans l'esprit de ce postulat de base que se développe sa représentation de l'univers, que se structure rationnellement sa foi au monde et qu'ainsi s'élabore son apologétique.

#### 4. La dialectique du sujet et de l'objet, du «JE» et du «MONDE»

Avant d'approfondir le contenu même de la foi teilhardienne au monde, voyons en quoi la phénoménologie teilhardienne opère un dépassement du côté de la synthèse du sujet et de l'objet, de l'homme et de l'univers. Cette synthèse, qui engage à la fois l'être et le connaître, l'ordre cognitif et l'ordre réel, intègre et surmonte la dualité de l'esprit et du réel, de telle manière qu'il n'est plus possible de scinder comme deux entités distinctes le «je» qui perçoit et le «monde» qui est perçu.

Rappelons brièvement que l'histoire de la philosophie occidentale peut se diviser, selon Pierre-Jean Labarrière<sup>25</sup>, en trois grandes périodes: la première est caractérisée par la prévalence de l'objet, depuis Platon jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle; la deuxième accorde la prévalence au sujet, avec Descartes en particulier jusqu'à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle; la troisième période, amorcée avec Kant et surtout Hegel et qui prédomine aujourd'hui, est celle de la transcendance réciproque du sujet et de l'objet. Le

---

22. «Le Goût de vivre» (1950), *Oeuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 243. Ailleurs il observe qu'il y a «une préférence donnée par 'la nature' à l'être sur le non-être, à la vie sur la non-vie, — être et vie se manifestant et se mesurant du reste par un accroissement de conscience» («La Grande Option» (1939), *Oeuvres*, t. 5, p. 62). Voir aussi «Mon Univers» (1924), *Oeuvres*, t. 9, Paris, Seuil, 1965, pp. 68-69.

23. «La Grande Option» (1939), *Oeuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, p. 63.

24. «Mon Univers» (1924), *Oeuvres*, t. 9, Paris, Seuil, 1965, p. 68.

25. Pierre-Jean Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 18-19. Cf. aussi: M. Barthélémy-Madaule, *La Personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1967, p. 21.

sujet et l'objet étant saisis comme deux réalités inséparables, voire dynamiquement liées, il s'ensuit que l'homme ne peut plus être isolé ou se concevoir tel face au monde mais plutôt qu'il n'est que *sujet-au-monde*, tant et si bien que son devenir personnel s'identifie au devenir de ce monde dont il fait partie et dont il est responsable.

Teilhard avait de même distingué, dès 1937, une période teintée, dit-il, d'un «naïf extrinsécisme» où le savoir s'est développé «sous le signe exclusif de l'Objet»<sup>26</sup>, puis celle où le 'perçu' dépend du 'percevant' et où le sujet prime sur l'objet, celle enfin où le sujet et l'objet, le percevant et le perçu sont «indissolublement solidaires»<sup>27</sup>. Dans ce contexte le spectateur qui observe le monde devient tout autant acteur. En somme, nous nous découvrons constate-t-il, «immergés, ou plus exactement si bien incorporés, que nous ne saurions rien faire ni comprendre sans nous saisir nous-mêmes»<sup>28</sup>. Teilhard refuse, on le voit, toute dichotomie entre l'être et la connaissance, et la 'sursomption' qu'il élabore culmine en synthèse, synthèse cependant qui reste marquée du sceau du provisoire dans ce monde en genèse où toute recherche n'avance que de synthèse en synthèse et où la dialectique n'opère qu'au sein d'un long processus jalonné de 'seuils critiques'<sup>29</sup> et de changements d'état.

Par suite du constat de la coïncidence du point de vue subjectif avec la distribution objective des choses, Teilhard note que désormais «la perception s'établit dans sa plénitude»<sup>30</sup>. En effet, dans la dialectique qu'il instaure, Teilhard rejette autant la pure subjectivité que l'objectivité factice. Évitant par ailleurs d'élaborer une phénoménologie dans le sens d'une progression purement consciencielle et d'un dépassement (*Aufhebung*) de concept à concept, comme chez Hegel, Teilhard fait toujours retour à l'expérience vécue, à l'expérience concrète du phénomène dans sa

26. «L'Énergie Humaine» (1937), *Oeuvres*, t. 6, Paris, Seuil, 1962, p. 143.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 145. Ailleurs: «Objet et sujet s'épousent et se transforment mutuellement dans l'acte de connaissance. Bon gré mal gré, dès lors, l'Homme se retrouve et se regarde lui-même dans tout ce qu'il voit» *Le phénomène humain*, p. 26).

29. Cf. «La Convergence de l'Univers» (1951), *Oeuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 297; *Le phénomène humain*, p. 186; etc.

30. *Le phénomène humain*, p. 27.

réalité multidimensionnelle. Sa phénoménologie, parce qu'elle est centrée sur «tout le Phénomène» et «rien que le Phénomène»<sup>31</sup>, et donc enracinée dans le réel biologique, c'est-à-dire l'homme en tant que sujet historique concret, et le monde évolutif que la science nous décrit et d'où l'homme émerge, «opère», dit Madeleine Barthélémy-Madaule, «un dépassement du côté de la synthèse du sujet et de l'objet, de l'homme et de l'univers, au moyen d'une pensée résolument évolutive et dialectique»<sup>32</sup>.

Il ressort de cette approche dialectique et unitive (ou synthétique) que le monde que nous appréhendons n'est jamais un pur objet dressé en face de nous ni le produit de notre pure subjectivité. Il demeure plutôt le produit simultané du 'je' et de l'en-soi. Ceci n'exclut pas, dans un monde en croissance où l'homme apparaît au sommet<sup>33</sup>, que le sujet, «centre de perspective, ...[soit] en même temps centre de construction de l'Univers»<sup>34</sup>. Le sujet ne subsiste et ne croît donc que par «un double mouvement, qui ne fait qu'un: se centrer plus outre sur soi, par pénétration dans un espace nouveau; et en même temps centrer le reste du Monde autour de lui, par établissement d'une perspective *sans cesse* plus cohérente et mieux organisée dans les réalités qui l'environnent»<sup>35</sup>. Il suit de ce va-et-vient dialectique que la vérité de l'homme DEVIENT la vérité du monde pour l'homme et que, par conséquent, notre prise de position initiale face au monde qui nous entoure — notre foi ou notre non-foi — va décider du destin de notre propre existence et de son sens. «À l'Homme, pour découvrir l'Homme *jusqu'au bout*, dit Teilhard, toute une série de 'sens' étaient nécessaires, dont l'acquisition graduelle... couvre et scande l'histoire même des luttes de l'Esprit»<sup>36</sup>.

31. *Ibid.*, p. 21.

32. *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963, p. 591. Selon Euzébi Colomer dans *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología en Teilhard de Chardin* (Barcelona, Editorial Herder, 1974, 477 pp.), la pensée de Teilhard se déploierait en trois temps: «En un primer momento, Teilhard parte del hombre, fin de la naturaleza y clave del universo (es el predominio del sujeto); luego, en un segundo momento, se sumerge en la naturaleza hasta el punto que el hombre parece perderse en ella (es el predominio del objeto); finalmente, en un tercer momento, comprueba que el hombre ha asumido la evolución, a la vez subjetiva y objetiva (es la síntesis de sujeto y objeto)» (pp. 40-41).

33. *Le phénomène humain*, p. 184.

34. *Ibid.*, p. 27.

35. *Ibid.*, p. 190.

36. *Ibid.*, p. 27.

## 5. La foi au monde: le point de départ

La 'foi initiale' dont Teilhard fait mention s'identifie au départ, avons-nous dit, à la 'foi au monde'. Cette 'foi au monde' traduit une option fondamentale en faveur de l'être (cf. note 22), en sa bonté (cf. note 24) et en un sens du monde (cf. note 23). Conformément à la dialectique sujet-objet, ce sens n'est pas seulement le fait du percevant. Il s'appuie d'abord sur les découvertes de la science qui nous décrivent la marche du monde de l'origine jusqu'à nos jours avec ses axes de progression vers l'avenir; il s'appuie sur le phénomène de la complexification croissante des êtres et sur la montée de conscience qui l'accompagne, jusqu'au 'point critique' unique dans l'histoire où l'homme apparaît et couronne tout le mouvement antérieur. La foi de Teilhard au monde et le sens qu'elle sous-tend ne se conçoivent donc pas sans l'exercice de la raison et sans l'intelligibilité qu'elle contemple dans ce même monde. Cette foi, répétons-le, n'est pas une foi aveugle ou un pur pari comme chez Pascal mais une foi fondée sur des faits et sur leur logique intrinsèque. C'est donc un problème qui relève autant de la nature que de l'esprit, autant de l'objet que du sujet.

Mais, peut-on justement rétorquer, comment se fait-il que beaucoup ne partagent pas ou n'arrivent pas à partager cette foi initiale au monde? Il semble que ce choix découle d'une «décision originaire»<sup>37</sup>, selon l'expression de Küng, face à la question fondamentale de l'être et du non-être, donc face à notre existence propre et face au monde. Teilhard, on le sait, opte pour l'être après avoir ainsi posé la question: «L'Être est-il bon ou mauvais? C'est-à-dire vaut-il mieux être que ne pas être? Malgré sa forme savante et métaphysique, ce dilemme est essentiellement pratique, et il représente l'*alternative fondamentale* sur laquelle, implicitement ou explicitement, tout homme, par le fait même qu'il est né, est forcé de se prononcer»<sup>38</sup>. La 'décision originaire' de Küng, à la fois déterminée (facteurs génétiques, climat affectif, milieu, etc.) et libre, découle elle-même d'une 'attitude originaire' face à l'alternative que pose Teilhard. Cette attitude en est une de CONFIANCE ou de DÉFIANCE que Küng nomme con-

37. Hans Küng, *Dieu existe-t-il?*, p. 503.

38. «La Grande Option» (1939), *loc. cit.*, p. 61. Cf. aussi «L'Énergie Humaine» (1937), *loc. cit.*, p. 173.

fiance ou défiance originaires ou, si l'on veut, confiance en la vie ou défiance devant elle<sup>39</sup>.

Des prédispositions affectent déjà le jeune enfant lorsqu'il commence à s'ouvrir à SON monde ambiant et à l'explorer. La relation parents-enfant va s'avérer déterminante à cet égard. Or, cette confiance ou défiance originelles découlant de la première mutualité de l'enfant avec les conditions de son existence jouent un rôle clé, note James W. Fowler<sup>40</sup>, dans les développements de son identité et de sa foi ultérieures. En effet, la perception positive ou négative du monde par l'enfant affecte inévitablement sa manière d'être-au-monde ainsi que le degré d'adhésion et d'attachement qu'il lui témoignera. La vision optimiste peut engendrer «le goût de vivre et l'élan pour l'action»<sup>41</sup> alors que l'inclination pessimiste amène «l'asphyxie et la paralysie par la peur»<sup>42</sup>. La 'foi initiale' ou 'confiance originaire' dans la vie ouvre l'homme à la vie dans ses prolongements ainsi qu'à l'autre dans son originalité spécifique. C'est elle, affirme W. Pannenberg, «qui ménage à l'âme l'espace pour respirer»<sup>43</sup>. On peut ajouter que c'est elle qui fructifie en espérance car, observe Teilhard, «elle force les limites du déterminisme et discipline le hasard»<sup>44</sup>.

## 6. La foi au monde et ses prolongements

Parce que «toute foi naît d'une foi»<sup>45</sup>, «il convient, avant toutes choses, d'assurer une base inébranlable à notre foi en la valeur du Monde»<sup>46</sup>. C'est sur cette donnée primordiale et en vue d'explicitier davantage sa foi personnelle ainsi que l'horizon qu'il

39. Hans Küng, *op. cit.*, p. 509.

40. James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper and Row, 1981, 332 pp. Il écrit ailleurs: «Faith... is a kind of knowing, a constructing of the world in light of certain disclosures of the character of reality as a whole that are taken as decisive. Different faiths are alternate modes of being in the world that arise out of contrasting ways of composing the ultimate conditions of existence. Ways of being and ways of seeing are reciprocal» (*Ibid.*, p. 98).

41. «Un phénomène de contre-évolution en biologie humaine ou la peur de l'existence» (1949), Fowler, *op. cit.*, p. 201.

42. *Ibid.*

43. W. Pannenberg, *La foi des apôtres*, trad. par Véronique Delhay, Paris, Cerf, 1974, p. 13.

44. *Journal* (août 1915-janv. 1919) p. 338 (12 sept. 1918).

45. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 119.

46. «L'Esprit de la Terre» (1931), *loc. cit.*, p. 48.

entrevoit que Teilhard amorce son *Comment je crois* (1934) par le passage suivant qui a suscité toute une controverse dans les milieux romains des années soixante:

Si par suite de quelque renversement intérieur, je venais à perdre successivement ma foi au Christ, ma foi en un Dieu personnel, ma foi en l'Esprit, il me semble que je continuerais invinciblement à CROIRE AU MONDE (la valeur, l'infaillibilité et la bonté du Monde), telle est en dernière analyse la première, la dernière et la seule chose en laquelle je crois. C'est par cette foi que je vis. Et c'est à cette foi, je le sens que, au moment de mourir, par-dessus tous les doutes, je m'abandonnerai<sup>47</sup>.

La foi de Teilhard au monde repose, il faut le redire, sur le sens et la bonté de ce monde ainsi que sur la primauté accordée à l'être sur le non-être, par souci d'intelligibilité du réel. C'est sur ce fondement que Teilhard tente d'élaborer dans un deuxième temps, suivant un *processus rationnel et ascendant*, une apologétique destinée à amener l'incroyant à la foi chrétienne. Dans une lettre à son ami Valensin, Teilhard précise qu'il faut comprendre «que ces pages sont AD GENTILES»<sup>48</sup>. Quant au contenu de cette apologétique, il est clairement esquissé dans une lettre à un autre correspondant:

J'étudie les développements successifs d'une adhésion qui, *de foi en foi*, rejoint le courant (ou *phylum*) chrétien, par convergence. La Foi au Monde, la Foi à l'Esprit dans le Monde, la foi à l'immortalité de l'Esprit dans le Monde, la Foi à la personnalité grandissante du Monde<sup>49</sup>.

Tout le programme de Teilhard est ici formulé. Il s'agit en partant, observe de Lubac, de «se mettre au niveau de son interlocuteur supposé, c'est-à-dire de l'incroyant»<sup>50</sup> et de chercher un point de départ auquel il puisse se rallier. C'est la foi au monde même 'confuse' qui constitue pour Teilhard ce nécessaire fondement auquel l'interlocuteur peut adhérer et qui lui permet de s'engager à sa suite. Teilhard tente alors de donner corps à cette

47. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 120.

48. *Lettres intimes* à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, 1919-1955, Paris, Aubier, 1972, p. 230 (lettre du 17/10/32).

49. *Lettres de voyage*, 1923-1955, Paris, Grasset, 1961, p. 179 (23/9/34).

50. Henri de Lubac, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Coll. «Le Signe», Paris, Fayard, 1964, p. 151. De Lubac consacre les pages 145 à 222 à l'apologétique teilhardienne et à la polémique entourant le passage cité ci-dessus (cf. note 47).

«adhésion fondamentale»<sup>51</sup>. Son explication, davantage de nature scientifique que métaphysique, vise à démontrer que, par suite des 'interdépendances universelles' et des 'liaisons cosmiques', 'tout tient à tout', que 'l'Univers forme un système... lié dans le temps et dans l'espace' et que, formant 'UN BLOC', le «Monde constitue un Tout»<sup>52</sup> et une unité. En vertu de sa condition d'être-dans-le-monde, l'homme découvre au moins confusément qu'il fait partie de ce tout. Or ce tout appréhendé derrière le multiple ne représente encore qu'un attrait obscur. Cet attrait trouve écho dans la structure même de notre être par le désir qu'il manifeste de se prolonger (dans le temps) et de s'unir (dans l'espace). Cet attrait ou 'courant primordial' appelle une 'direction finale'. C'est en ce sens, écrit Teilhard, qu'«à la foi confuse en un Monde Un et Infaillible je m'abandonne, — où qu'elle me conduise»<sup>53</sup>. Il s'y abandonne car il croit que ce monde dont nous faisons partie conduit à l'esprit.

## 7. La foi en l'esprit

Sur le strict plan phénoménologique l'unité du monde apparaît «de nature dynamique et évolutive»<sup>54</sup>. Il suit que tous les êtres sont liés au processus universel et que chacun est 'coextensif à la durée entière'. Dans ce phénomène d'ontogénèse on observe une «poussée continue vers plus de spontanéité et plus de conscience»<sup>55</sup>, jusqu'au point où, par suite d'un 'changement d'état' apparaît l'être pensant, l'homme, le seul être capable de se réfléchir sur lui-même. Teilhard croit que ce processus de développement du monde, dominé par la montée de complexification et d'intériorisation et qui aboutit à l'homme, manifeste le 'primat de l'esprit'<sup>56</sup> de même que l'irréversibilité de sa croissance<sup>57</sup>.

51. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 121.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, p. 124. Teilhard s'exprimait semblablement déjà dans «La Vie cosmique», son premier opuscule, daté de 1916: «Notre Monde porte en soi une promesse mystérieuse d'Avenir, impliquée dans son Évolution naturelle» (*Oeuvres*, t. 12, Paris, Seuil, 1976, p. 64).

54. *Ibid.*, p. 125.

55. *Ibid.*, p. 127.

56. «La Centrologie» (1944), *Oeuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 133; cf. aussi *Le phénomène humain*, p. 22; etc. Ailleurs, Teilhard fait remarquer que son «Monde de l'Esprit... (est) non pas un Esprit métaphysique à la manière de Hegel... l'Esprit que je crois voir est chargé des dépouilles de la Matière» (*Lettres de voyage*, p. 118 (19/1/1929)).

57. «L'Esprit de la Terre» (1931), *loc. cit.*, p. 49.

L'homme est doué d'esprit et, remarque N. Berdiaev, il n'est effectivement «homme, qu'en tant que porteur de l'esprit; l'esprit ne se manifestant que dans la personne»<sup>58</sup>. En somme le monde évolue vers l'esprit par et dans l'homme. Celui-ci n'est-il pas ainsi LA clef d'interprétation du monde?

## 8. La foi en l'immortalité

Cette unité du monde et de l'homme qui croît vers quelque état toujours plus spirituel est un mouvement, on l'a vu, que Teilhard tient pour irréversible. Parvenu à l'homme, le monde, de naturel qu'il était, devient culturel et volontaire. Le désir constant qu'éprouve l'homme d'être toujours plus conscient en témoigne. Teilhard rappelle d'ailleurs ce principe que «mieux vaut, et à quelque prix que ce soit, être plus conscient que moins conscient», ce principe lui paraissant la condition même de l'existence du monde. Or, cette montée de conscience et de liberté dite irréversible, c'est bien L'IMMORTALITÉ. Sans quitter le terrain des faits, Teilhard constate que le monde est entraîné par deux courants irréversibles qui s'opposent: la vie et l'entropie. Ces deux courants empêchent la vie d'effectuer tout retour en arrière. Ce fait constitue pour Teilhard «un solide appoint en faveur de la croyance et de l'indestructibilité des conquêtes de l'Esprit»<sup>59</sup>. Autrement dit la victoire de l'esprit réalise le triomphe de la convergence sur l'entropie dispersante. Au niveau de la liberté cela signifie que *l'option pour le sens, en direction de l'esprit*, est une invitation à aller de l'avant et à agir. Dans l'hypothèse contraire où la vie serait vouée à l'échec et à la 'mort totale', le risque serait grand, voire inévitable, qu'il y ait 'grève' et que les sources de l'effort soient taries. Mais justement, souligne Teilhard, «la Vie réfléchie ne peut se mouvoir que vers de l'Immortel... Donc l'Immortel existe»<sup>60</sup>.

## 9. La foi en la personnalité

Après avoir perçu que la foi initiale au monde se prolonge «en une foi à la spiritualité croissante et indestructible du Monde»<sup>61</sup>, Teilhard franchit une étape supplémentaire en direc-

58. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme*, Paris, Éd. réunis et Lausanne, Éd. l'Âge d'Homme, 1979, p. 71.

59. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 130.

60. *Ibid.*, p. 133.

61. *Ibid.*, p. 134.

tion de la personne. En effet, puisque la vie culmine dans l'esprit en l'homme, l'élément personnel recueille la promesse d'infailibilité que la foi initiale avait accordée au monde pris dans son ensemble. La vie se doit, sous peine de contradiction interne, de conserver son fruit le plus parfait, à savoir l'être personnalisé. La personne humaine est donc irréversible, c'est-à-dire immortelle.

Selon Teilhard, l'être personnalisé qui nous constitue HUMAINS, est l'état le plus élevé sous lequel il nous soit donné de saisir l'étoffe du Monde<sup>62</sup>. Est-il donc appelé, dans une humanité de plus en plus comprimée sur soi ou socialisée, «à s'échauffer psychologiquement et à s'ultra-personnaliser»<sup>63</sup>. Plus approchera-t-il de sa consommation, plus l'être personnalisé possédera-t-il, à un degré suprême, sa singularité et sa perfection. À l'inverse, la perspective d'une ruine de la personnalité humaine, d'une dissolution dans la collectivité impersonnelle, enlèverait tout dynamisme à l'évolution et paralyserait entièrement l'élan et l'action de l'homme, sans compter en outre qu'elle irait à contre-courant du mouvement même de l'évolution.

C'est ainsi que le monde teilhardien postule inévitablement, par souci d'intelligibilité du réel, le primat, après celui de l'esprit, de la personne. Le cosmos, par suite de son unification irréversible dans l'esprit, n'atteint en effet sa cohérence et sa logique que dans le personnel. Dans ce «Monde de l'universel-personnel se dessinent, affirme Teilhard, les règles de l'union au Tout»<sup>64</sup>. L'union au tout telle qu'il la voit revient à se centrer «en harmonie avec tous les autres centres, sur un Centre ultime de tous les centres. Se centrer, c'est-à-dire se personnaliser, sur un Centre ultime, c'est-à-dire sur une Personnalité suprême»<sup>65</sup>. L'union s'effectue par différenciation précisément parce que le Centre suprêmement personnel sauvegarde et promeut la singularité de ceux qu'il rapproche, «en les renforçant à sa propre image»<sup>66</sup>.

Ce Centre qui fonde la personnalité ne peut donc pas être lui-même non personnel. L'itinéraire ainsi décrit ne fait donc pas

---

62. *Ibid.*, p. 135.

63. «Les singularités de l'Espèce Humaine» (1954), *Oeuvres*, t. 2, Paris, Seuil, 1956, p. 355, note 1.

64. «Esquisse d'un Univers Personnel» (1936), *Oeuvres*, t. 6, Paris, Seuil, 1962, p. 103.

65. *Ibid.*

66. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 137.

qu'extrapoler cette Personnalité suprême que Teilhard nomme Oméga mais il l'exige. Est ainsi posé le problème de Dieu à partir, d'une part, d'une foi au monde qui se révèle être une foi en un univers essentiellement personnel et, d'autre part, «du besoin qu'a la Terre, observe Teilhard, de s'explicitier un Dieu»<sup>67</sup>.

## 10. La foi en Dieu

Le phénomène religieux est aussi vieux que l'homme et il s'est de plus en plus approfondi et articulé au cours des âges. Malgré un foisonnement apparent, les religions, croit Teilhard, tendent aujourd'hui et pour de multiples raisons à se simplifier et à se réduire par confluence à trois types de croyances possibles: «le groupe des religions orientales, les néo-panthéismes humanitaires, et le christianisme...»<sup>68</sup>. À noter que Teilhard passe l'Islam sous silence. Il estime à ce sujet que «malgré le nombre de ses adeptes, et ses progrès constants (dans des couches peu évoluées... de l'Humanité)»<sup>69</sup>, l'Islam ne répond pas aux problèmes et attentes actuels en matière de religion. Il paraît surtout «représenter un judaïsme résiduel, sans individualité. Et il ne peut se développer, ajoute-t-il, qu'en devenant humanitaire ou chrétien»<sup>70</sup>.

Les religions orientales, en particulier le Bouddhisme, séduisent par leur «sens du Tout, qui est la sève de toute mystique»<sup>71</sup>, et par leur foi en une certaine unité finale de l'univers. Cependant, par leur dépréciation de la matière et de l'activité, par leur attitude de négation du monde et par leur conception de l'unité impersonnelle qui supprime les nuances et richesses individuelles, elles ne satisfont pas à l'exigence fondamentale d'agir et de parvenir à Dieu non pas en niant le monde mais en le traversant et en le sublimant: Il ne s'agit pas de s'évader des cho-

67. *Ibid.*, p. 139.

68. *Ibid.*, p. 141.

69. *Ibid.*, p. 142, note 1.

70. *Ibid.* En dépit d'un séjour de près de quatre ans au Caire, Teilhard n'a jamais eu une opinion très favorable de l'Islam, qu'il a perçu surtout «comme un principe de fixation et de stagnation» et dont «l'Allah du Coran est un Dieu pour Bédouins. Il ne pourrait attirer vers lui les efforts d'aucun vrai civilisé» («Le Christianisme dans le Monde» (1933), *Oeuvres*, t. 9, Paris, Seuil, 1965, p. 140).

71. *Ibid.*, p. 142.

ses, pense Teilhard, mais de «les DÉPASSER en les explorant, les mesurant, les conquérant, jusqu'au bout»<sup>72</sup>. Le Dieu attendu doit se manifester pour Teilhard comme le «Sauveur de l'activité humaine»<sup>73</sup> et le Sauveur du personnel<sup>74</sup>. C'est le seul Dieu que le monde moderne recherche et qui puisse fonder religieusement son esprit de conquête et combler ses espérances.

Les religions, ou 'panthéismes humanitaires' tel le marxisme, attirent nombre de gens par l'intérêt qu'elles portent pour le développement, le progrès universel multiforme (politique, économique, scientifique, écologique, etc.), bref par leur désir de conquérir jusqu'au bout le temps et l'espace. En ce sens on parle bien de religion, fait remarquer Teilhard si par ce mot «on désigne la foi contagieuse en un Idéal auquel donner sa vie»<sup>75</sup>. Mais cette foi qui est aussi une foi en l'esprit n'ose pas aller au bout de ses implications. En effet, ses adeptes «se refusent à chercher si, pour légitimer le don qu'ils lui font d'eux-mêmes, cet Esprit se présente à eux doué d'immortalité et de personnalité»<sup>76</sup>. Or ces deux propriétés s'avèrent absolument indispensables, soutient Teilhard, pour fournir à l'effort humain son sens et sa justification. Il reproche en somme à ces panthéismes humanitaires d'«étouffer sous un ciel trop bas»<sup>77</sup>.

Il ne reste plus que la troisième et dernière grande croyance à laquelle on puisse adhérer: le christianisme. Teilhard considère qu'il est «par excellence la Religion de l'Impérissable et du Personnel»<sup>78</sup>. Son Dieu est un QUELQU'UN qui pense, aime et agit dans l'histoire. Devant l'homme libre et responsable de sa destinée se profile un horizon illimité dominé par l'immortalité et le plein accomplissement de son être. En dépit de certains aléas historiques, le christianisme a tenté et tente encore de «nous rendre, NON PAS INHUMAINS, MAIS SURHUMAINS. Voilà pourquoi il demeure ACCEPTABLE, en tant que croyance...»<sup>79</sup>. Le Dieu qu'il professe vient par ailleurs combler

72. «Le Christianisme dans le Monde», *loc. cit.*, p. 140.

73. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 143.

74. *Le milieu divin, Oeuvres*, t. 4, Paris, Seuil, 1957, p. 139.

75. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 143.

76. *Ibid.*, p. 144.

77. *Ibid.*, p. 145.

78. *Ibid.*

79. «Le Christianisme dans le Monde», *loc. cit.*, p. 141.

deux attentes apparemment contradictoires mais en fait complémentaires et indissociables: *l'unité du monde*, grâce à un «Centre cosmique universel où tout aboutit, où tout s'explique, où tout se sent, où tout se commande»<sup>80</sup> et *la personnalisation de l'univers*, qui «ne peut s'opérer qu'en sauvant pour toujours en une Personne suprême la somme distincte des 'personnes' nées successivement au cours de son évolution. Dieu n'est définissable que comme *un Centre de centres*. En cette complexité gît la perfection de son Unité...»<sup>81</sup>. Il est le Dieu Oméga, «Premier Moteur en avant»<sup>82</sup> et récapitulateur de tout le créé.

## 11. La foi au Christ

Dans le Christ, croit Teilhard, Dieu se révèle en personne. Il manifeste qu'en sa qualité de créateur du monde et de l'homme, il s'intéresse au monde et à l'homme au point de s'y engager. Si ce monde progresse vers l'unité, c'est précisément parce que «le Transcendant s'y est fait partiellement Immanent»<sup>83</sup>. Le Dieu de l'en-haut s'est fait 'concret' dans le Christ, d'où a ainsi jailli «l'étincelle... entre Dieu et l'Univers À TRAVERS UN MILIEU PERSONNEL. — La Parole, justement...»<sup>84</sup>. Ce Christ, qui est «l'Homme-Jésus»<sup>85</sup> historique, constitue dans sa personne la jonction ou contact «humano-divin»<sup>86</sup> permettant la réalisation effective de la rencontre Dieu-monde. Le Jésus historique fonde ainsi le Christ-Universel qui «est une synthèse du Christ et de l'Univers»<sup>87</sup>.

---

80. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 147.

81. «Esquisse d'un Univers Personnel», *loc. cit.*, pp. 85-86.

82. *Le phénomène humain*, p. 302.

83. «Esquisse d'une Dialectique de l'Esprit» (1946), *Oeuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 155.

84. *Ibid.*, p. 154.

85. *Ibid.*

86. *Le milieu divin*, p. 140.

87. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 146. À l'inverse de R. Bultmann, Teilhard revient souvent sur cette nécessaire identification qu'il faut préserver entre le Jésus de l'histoire et le Christ-universel: «Supprimée la réalité historique du Christ, l'omniprésence divine qui nous enivre devient semblable à tous les autres rêves de la Métaphysique: incertaine, vague, conventionnelle, sans contrôle expérimental décisif pour s'imposer à nos esprits, sans directrices morales pour s'assimiler nos vies» (*Le milieu divin*, p. 140). Cf. aussi «Introduction à la Vie chrétienne» (1944), *Oeuvres*, t. 10, Paris, Seuil, 1969, p. 187.

Teilhard estime que l'essence du christianisme se résume à la croyance à l'unification du monde en Dieu par l'incarnation<sup>88</sup>. Pour permettre au monde de s'unir par l'amour dans la personnalisation, Dieu devait lui-même se faire 'élément du monde' afin que «l'Énergie d'Incarnation»<sup>89</sup>, telle un ferment, puisse parvenir à infléchir positivement nos libertés et assurer, dans la foi, la réussite de l'entreprise lancée à l'origine de la création. Autrement dit il fallait, dans un monde progressant dans la convergence, un appui concret et 'palpable', naturel, où la puissance divine puisse d'abord s'insérer de manière à se faire coextensive au temps, à l'espace et à l'unification du monde. Au lendemain de sa résurrection, cette coextensivité au cosmos tout entier et au «travail d'enfantement» (*Rm* 8, 22) qui le caractérise devient encore plus effective car Dieu le fait Seigneur universel, «l'Alpha et l'Oméga (qui), pour régner sur Terre, ... doit sur-animer le Monde»<sup>90</sup>, c'est-à-dire les hommes et leur histoire.

Les propriétés cosmiques que prodigue Paul au Christ à l'effet qu'il est le «seul Chef» (*Ép* 1, 10), le «Premier-Né de toute créature» (*Col* 1, 15), «que tout a été créé par lui et pour lui» (*Col* 1, 16), etc., exigent ce point d'insertion dans le réel car l'être humain raisonnable, qui est essentiellement 'être-dans-le-monde', n'aurait pu comprendre un autre langage. Il était nécessaire, en d'autres termes, POUR NOUS — étant reconnue la gratuité du don de Dieu — que la Parole même se fit chair pour qu'elle puisse irradier son influence au milieu des hommes et dans la masse entière de la nature. «Pour POUVOIR être le Sauveur et la Vie des âmes dans leurs prolongements surnaturels, croit Teilhard, le Christ doit donc premièrement satisfaire certaines conditions vis-à-vis du Monde pris dans sa réalité expérimentale et naturelle<sup>91</sup>.

88. «Esquisse d'un Univers Personnel», *loc. cit.*, p. 113.

89. «Le coeur de la matière», *Oeuvres*, t. 13, Paris, Seuil, 1976, p. 60.

90. «Esquisse d'un Univers Personnel», *loc. cit.*, p. 113.

91. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 147, note 1. Ailleurs: «Le Christ-Universel ne saurait apparaître à la fin des temps au sommet du Monde s'il ne s'y était préalablement introduit en cours de route, PAR VOIE DE NAISSANCE, sous la forme d'un ÉLÉMENT. Si vraiment c'est par le Christ-Oméga que tient l'Univers en mouvement, c'est en revanche de son germe concret, l'Homme de Nazareth, que le Christ-Oméga tire (théoriquement et historiquement) pour notre expérience, toute sa consistance» («Christianisme et Évolution» (1945), *Oeuvres*, t. 10, Paris, Seuil, 1969, p. 211).

L'interdépendance du Christ et du monde est manifeste dans la pensée teilhardienne. En notant cela, on n'ignore justement pas que le Christ VIENT DE ce même Dieu créateur du monde. Mais ici il s'agit d'aller plus loin dans notre effort d'articuler ensemble le monde et le Christ. Si le Christ est le révélateur de Dieu, le monde nous dévoile aussi à sa manière quelque chose du plan divin. Or, nous dit Paul, c'est bien dans le Christ qu'a été «préétabli le plan de Celui qui mène toutes choses» (*Ép 1, 11*). Les propriétés du Christ ressuscité doivent donc d'une certaine façon s'harmoniser avec les données du monde tel que perçu aujourd'hui. Cela, d'autant plus comme le souligne Rahner, que «*le but du monde est la communication que Dieu lui fait de lui-même, et que tout le dynamisme que Dieu a implanté dans le processus par lequel le monde parvient à être autotranscendant est déjà dirigé vers cette autocommunication et son acceptation par le monde*»<sup>92</sup>.

En d'autres mots, Dieu, en tant que créateur du monde et de l'homme, a introduit la grâce dans le processus même qui à la fois rend le monde intelligible et qui permet à l'homme de chercher le sens et d'aspirer à Dieu. Le Christ dans ce contexte vient confirmer ce sens du réel et combler nos aspirations humaines et religieuses. «Il est la RÉPONSE arrivée d'en haut»<sup>93</sup>. Or, le monde que l'on connaît expérimentalement, c'est un monde qui évolue et qui converge. Un point final d'unification doit donc être postulé. Comme on l'a vu antérieurement, ce 'Centre des centres' doit répondre autant à nos attentes naturelles que surnaturelles. Il doit donc présider à cette union et à cette personnalisation du monde. Le message chrétien nous annonce une seconde venue du Christ à la parousie. N'y a-t-il pas convergence ici entre ce qui nous vient de la Révélation et ce que nous suggère la science, à l'effet que «l'Évolution, en découvrant un sommet au Monde, rend le Christ POSSIBLE, — tout comme le Christ, en donnant

---

92. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg, 1976, p. 192. Rahner ajoute plus loin: «Aber wenn wir die Geschichte als EINE denken, dann ist diese Geschichte, auch wenn sie gleichsam ins Offene einer Zukunft geht, gerade darum und insofern von dieser Zukunft getragen. Das Ziel ist nicht nur das, was als nicht Vorhandenes in der Geschichte hergestellt, gemacht, erreicht wird, sondern auch schon 'causa' finalis, Ursache, bewegende Kraft der Bewegung auf das Ziel» (*Ibid.*, p. 195).

93. «Esquisse d'une Dialectique de l'Esprit», *loc. cit.*, p. 155.

un sens au Monde, REND POSSIBLE l'Évolution?»<sup>94</sup>. Autrement dit, suppose Teilhard, «le Christ a besoin de trouver un Sommet du Monde pour sa consommation comme il a eu besoin de trouver une Femme pour sa conception»<sup>95</sup>.

La foi au monde se charge à ce stade, on le voit, de tout un contenu christique. De fait le monde est DIGNE DE CONFIANCE parce qu'il trouve précisément dans le Christ son sens plénier. Le Christ universel est celui qui 'aimante' l'évolution du monde et l'assume dans sa totalité. Placé à la tête d'un univers qui s'unifie, comme la tête par rapport au corps, le Christ récapitule le monde dans lequel (*immanence*) il agit et au-dessus duquel (*transcendance*) il règne. Mais le Christ total ou Plérôme ne s'achève «et n'est attingible qu'au terme de l'Évolution universelle»<sup>96</sup>. La 'cause finale' dont fait mention Rahner dans l'ouvrage déjà cité trouve ici son lieu d'insertion. Le Christ de la parousie est le TERME qui vient consommer le monde et le faire accéder à un palier nouveau et définitif. Encore faut-il que la collectivité humaine soit «achevée pleinement dans ses potentialités 'naturelles'»<sup>97</sup>, pour recevoir de lui sa consommation finale.

Dans ce monde en voie de synthèse, les trois grands courants religieux décelés par Teilhard ne peuvent, à long terme, que se rapprocher. On le reconnaît à certains signes. L'Orient, estime Teilhard, délaisse de plus en plus la passivité originelle de son panthéisme. Les religions humanitaires s'ouvrent davantage aujourd'hui aux forces d'esprit et de liberté. Le christianisme, quant à lui, commence à intégrer et à valoriser l'effort humain. «Dans les trois branches, observe-t-il, travaille obscurément le même esprit...»<sup>98</sup>. La convergence graduelle des religions dans un monde qui s'unifie lui apparaît donc un fait acquis. Mais cette convergence ne va s'établir, croit-il, que «sur un Christ-Universel qui au fond les satisfait toutes: telle (lui) paraît être la seule CON-

94. «Comment je crois», *loc. cit.*, p. 148. Dans «Le Christique» (1955), Teilhard reformule différemment la même idée: «En vérité le Christ sauve, mais ne faut-il pas ajouter immédiatement qu'il est en même temps sauvé par l'Évolution?» (*Oeuvres*, t. 13, Paris, Seuil, 1976, p. 107).

95. *Ibid.*, p. 148, note 1.

96. *Ibid.*, p. 149.

97. «Trois Choses que je vois» (1948), *Oeuvres*, t. 11, Paris, Seuil, 1973, p. 169.

98. «Comment je crois» *loc. cit.*, p. 150.

VERSION possible du Monde, et la seule forme imaginable pour une religion de l'avenir»<sup>99</sup>. Le fait religieux est riche de promesses d'avenir pour Teilhard. Apparue avec l'hominisation et lié à celle-ci, il ne peut «que croître continuellement avec l'Homme lui-même... (et) plus l'Homme sera Homme, plus il sentira la nécessité de se vouer à un plus grand que lui»<sup>100</sup>. Comme l'hominisation, il représente une grandeur cosmique irréversible. Il ne peut que s'épurer et s'approfondir au fil des âges.

## 12. Le rôle de la liberté humaine

Dans le concept de 'foi au monde' il ne faut pas confondre le point de départ avec le point d'arrivée. Certes, la foi au monde est grosse de tout et son contenu se révèle peu à peu au fil des étapes. Mais son développement ne se réduit pas à une sorte de déterminisme qui conduit inéluctablement de l'alpha à l'oméga christique. Teilhard n'a jamais voulu proposer de 'système' ni de «SOLUTION déductive du Monde 'à la Hegel', comme il le dit lui-même, mais seulement un faisceau d'AXES DE PROGRESSION...»<sup>101</sup>.

La démarche de Teilhard est essentiellement celle d'un apologiste. Il «expose certaines 'raisons de croire', écrit de Lubac, grâce auxquelles il espère conduire son lecteur, à partir d'une certaine foi humaine qu'ils ont en commun, jusqu'au seuil de la foi surnaturelle»<sup>102</sup>. La foi au monde ne mène PAS NÉCESSAIREMENT à Dieu et au Christ pas plus que le monde lui-même n'est assuré d'atteindre le terme envisagé. L'homme est libre de refuser cette démarche ou même le terme qui justifie tout le développement antérieur. Tout repose en définitive sur ses épaules. Il peut même, quitte à se contredire, refuser toute confiance à la raison et s'enfermer dans l'absurde ou le pessimisme réfléchi.

99. *Ibid.*

100. «L'Esprit de la Terre» (1931), *loc. cit.*, p. 54. Il ajoute ailleurs: «Et, de ce chef, loin d'être dépassée, faut-il dire, l'Ère (je ne dis pas DES, mais) DE LA Religion ne fait sans doute que commencer. À charge toutefois, pour les croyants, d'incorporer/et de sauver les nouveaux besoins religieux de la terre. Jusqu'ici, les 'Foi' étaient essentiellement ASCENSIONNELLES: suivant OY. Désormais elles doivent être aussi MOTRICES (propulsives) suivant le nouvel axe OX» («Le Goût de vivre» (1950), *Oeuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, pp. 247-248).

101. «Comment je vois» (1948), *Oeuvres*, t. 11, Paris, Seuil, 1973, p. 181.

102. *La prière du Père Teilhard de Chardin*, p. 189.

Dans l'optique teilhardienne l'évolution est «toute orientée vers la souplesse et la liberté»<sup>103</sup>. Le monde peut de ce fait même se perdre car il y plane «deux incertitudes liées au double jeu, en bas, des chances, et, en haut, des libertés»<sup>104</sup>. Dans l'adhésion libre à Dieu et à son plan sur le monde, l'homme s'oriente vers la réussite. «Pour un croyant chrétien, juge Teilhard, il est intéressant de noter que le succès final de l'Hominisation (...) est positivement garanti par la 'vertu ressuscitante' du Dieu incarné dans sa création»<sup>105</sup>. Le refus de Dieu et de son plan, qui postule l'union dans l'amour et la personnalisation, signifie ni plus ni moins que l'homme court à sa perte. L'acceptation ou le refus de Dieu, il faut le préciser, ne se mesurent pas à une pure confession de foi théorique ou à l'incroyance mais ils s'actualisent dans des attitudes et dans une praxis que Dieu seul peut juger.

Il reste qu'avec la liberté peuvent surgir «la tentation de la révolte»<sup>106</sup>, la dissolution dans le plaisir<sup>107</sup>, et le refus de l'effort et de la vie<sup>108</sup>. À mesure que l'histoire progresse, les hommes se trouvent ainsi placés devant un choix de plus en plus «conscient à faire entre la fidélité et l'infidélité à la Vie, entre le Bien et le Mal»<sup>109</sup>. Cette fidélité ou foi en la vie et donc en l'homme et au monde, ce peut être de nos jours le refus de la course aux armements, la lutte pour la justice sous toutes ses formes, le respect radical des droits de la personne, et plus particulièrement des défavorisés, des marginaux, des détenus, etc. L'option contre la vie produit au contraire, souligne Teilhard, le «mal moral... engendré, dans la société ou en nous-mêmes, par le mauvais usage de notre liberté»<sup>110</sup>.

Le futur que conçoit Teilhard comporte donc, malgré ses grands axes de progression, une part d'aléatoire. «L'avenir (j'entends par là l'avenir humain), dit-il, a certainement quelque chose d'imprévisible en soi»<sup>111</sup>. Il s'agit dans cette double pers-

103. *Le phénomène humain*, p. 314.

104. *Ibid.*, p. 342.

105. *Ibid.*, p. 343, note 1.

106. «L'hominisation» (1925), *Oeuvres*, t. 3, Paris, Seuil, 1957, p. 106.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*

109. *Ibid.*, p. 107.

110. *Le milieu divin*, p. 84.

111. «Les Directions et les Conditions de l'Avenir» (1948), *Oeuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, p. 305.

pective apparemment contradictoire de concilier la nécessité et la liberté, ou la convergence naturelle du monde et nos libertés de choix. Ces réalités ne sont pas antinomiques. Elles se compénètrent et se combinent dans un mouvement dialectique, comme la matière et l'esprit. La liberté de l'homme en effet n'est pas synonyme d'indépendance absolue mais, plutôt, pouvoir de choisir à partir d'une détermination située. La liberté demeure donc relative car il y a en nous, rappelle Teilhard, «un ressort intime, antérieur et supérieur au libre arbitre, inscrit dans notre caractère, dans le rythme de nos pensées, dans les poussées brutales de nos passions, c'est l'héritage de la Vie...»<sup>112</sup>. En vertu de ces déterminations de la liberté, Teilhard propose la notion de *liberté orientée*<sup>113</sup>.

Par ailleurs, Teilhard ne considère pas la liberté du seul point de vue individuel. Puisque le monde et l'histoire de l'humanité avancent d'un même pas, les libertés individuelles, «loin de se neutraliser par effet de foule, se rectifient et se corrigent quand il s'agit d'avancer dans une direction vers laquelle elles sont intérieurement polarisées»<sup>114</sup>. Si la personne n'atteint sa véritable stature qu'en société, la liberté individuelle de même ne s'épanouit qu'au contact d'autres libertés. Au sein de la foule elle peut participer à «l'infailibilité des grands nombres»<sup>115</sup>, et y découvrir toutes les potentialités qu'elle recèle et qu'elle doit actualiser.

La liberté teilhardienne n'est donc pas isolée de *l'histoire* et de *'l'autre'*. Mais c'est par sa *finalité* qu'elle acquiert tout son sens et tout son dynamisme. En effet, le Dieu personnel qui attire tout à lui et qui clôt l'histoire est celui-là même qui crée et suscite sans cesse le désir de liberté dans l'homme. La liberté de l'homme témoigne en fait de la liberté divine dans le monde. De même les progrès de la liberté dans l'homme et dans le monde révèlent à leur façon le sens du monde et la fin qu'il postule.

Dans ce climat de *liberté orientée*, toute l'oeuvre teilhardienne insiste sur l'urgence de l'option. Cette option fondamentale — et nous revenons à notre point de départ — c'est celle en

112. «La Vie cosmique», *loc. cit.*, p. 32.

113. «L'Essence de l'Idée de Démocratie» (1949), *Oeuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, p. 312.

114. «Les Directions et les Conditions de l'Avenir», *loc. cit.*, p. 304.

115. *Ibid.*

faveur de l'être et de sa valeur<sup>116</sup>. *La gravité de l'option* croît en fonction du degré de conscience, de lucidité et de liberté. Or, à l'heure de la compression planétaire, de l'informatique, de découvertes scientifiques dotant l'armement moderne d'un énorme potentiel destructeur, le choix est devenu crucial car il en va dès maintenant de la survie de l'homme. Il en va également de son activité car qui ne percevrait, souligne Teilhard, «l'absurdité qu'il y aurait à poursuivre une oeuvre humaine sans lendemain»<sup>117</sup>. La foi en l'être et au monde appelle *une foi en l'avenir* et en quelque issue en avant car «l'implacable irréversibilité de l'Histoire entière du Monde»<sup>118</sup> nous y convie.

La foi au monde contient en outre *un appel à la responsabilité*. Si le monde est bon, il n'est pas accompli en revanche. En ce sens et à la suite de Marx, on peut affirmer qu'il ne devient bon que dans la mesure où il est transformé et pétri *par la médiation du travail*. C'est ce qu'écrivit Teilhard à une amie: «L'Univers et ses puissances, sont bon et bonnes, pourvu qu'on les aborde LABORIEUSEMENT et fidèlement dans le sens où les choses deviennent meilleures et plus unes. L'erreur, c'est de s'imaginer que tout est naturellement, initialement, statiquement, bon<sup>119</sup>.» L'homme n'est pas que responsable de l'avenir du monde mais aussi de sa bonification.

Il faut dans cette veine démystifier la vision romantique de la nature. Depuis que l'homme existe, il a constamment dû lutter contre la nature et se l'approprier pour survivre. Et c'est seulement après l'avoir transformée et maîtrisée qu'il a pu l'apprécier et en jouir. Mais encore là, l'homme peut modifier son environnement tout aussi positivement que négativement. C'est le SENS donné au monde qui détermine l'attitude à adopter à son égard. Il importe donc, d'une part, de consacrer ses efforts et ses énergies au travail de la terre sinon «une certaine portion d'être ne se réalisera pas»<sup>120</sup> et, d'autre part, de tenir sérieusement compte de la

116. «La Grande Option», *loc. cit.*, pp. 61, 62 et 65; «Le goût de vivre», *loc. cit.*, pp. 242-243; «La foi en l'Homme» (1947), *Oeuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, pp. 233-243.

117. «Mon Univers», *loc. cit.*, p. 112.

118. *Ibid.*, p. 113.

119. *Lettres à Léontine Zanta*, 1923-1939, Paris, DDB, 1964, p. 91 (1/9/28).

120. *Genèse d'une pensée*. Lettres, 1914-1919, Paris, Grasset, 1961, pp. 202-203 (28/12/1916).

qualité de la vie sous toutes ses formes car «l'Organique, lui, si on le viole, ne pardonne pas»<sup>121</sup>.

### 13. Conclusion

La foi au monde chez Teilhard constitue une sorte de rampe de départ. L'intelligence humaine y trouve sa base afin de s'élever jusqu'à Dieu. Il faut par conséquent que ce monde soit intelligible et porteur de sens. L'effort de Teilhard va alors consister à *déchiffrer le sens* en partant de la science géologique et paléontologique. L'évolution du monde, la croissance de la complexification et de la conscience et surtout l'apparition de l'homme vont manifester ce sens et fonder la foi qu'on peut accorder au monde. C'est en fait parce qu'il est lui-même le sens du monde que l'homme donne ensuite un sens à ce monde en se comprenant lui-même. En dévoilant le sens, il dévoile en même temps le but du monde.

Teilhard n'ignore pas que «l'acte de foi... est le fruit d'un choix, d'une option raisonnable»<sup>122</sup>. En établissant les prémisses de la foi sur l'adhésion au monde et sur la connaissance rationnelle que nous en avons, Teilhard rejoint la démarche de Paul dans sa Lettre aux Romains (1, 19-21), où les païens acquièrent une connaissance effective de Dieu en s'appuyant sur la connaissance du monde. Comme l'affirme Hans Küng à bon droit, «la foi en Dieu n'a pas seulement quelque chose à voir avec l'existence et l'historicité de l'homme, mais aussi avec le cosmos et son histoire: elle a nécessairement une dimension cosmique»<sup>123</sup>. En ce sens on peut estimer que le monde et la raison sont des DONNÉES constitutives de la foi elle-même. Ils forment un véhicule naturel et nécessaire de la grâce.

«Croire n'est pas voir»<sup>124</sup>, dit Teilhard, et l'existence de la foi en Dieu ne peut s'expliquer et se justifier que si elle est réponse à un appel que formule le monde. Or, le monde est objet de foi

121. «L'Évolution de la Responsabilité dans le Monde» (1950), *Oeuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 221.

122. André Léonard, *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970, p. 183.

123. *Dieu existe-t-il?*, p. 728, Karl Rahner va encore plus loin en écrivant que «die Welt empfängt Gott, den Unendlichen, und das unsagbare Geheimnis so, dass er selbst ihr innerstes Lebel wird» (*Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, p. 191).

124. «Comment je crois», *op. cit.*, p. 151.

dans la mesure où il faut passer par lui pour nous interroger sur le sens. Il n'est de sens que de ce qui est. Et seule l'adhésion de foi et d'amour à ce qui est peut nous faire découvrir les trésors qui s'y trouvent cachés. La foi au monde dans cette perspective, c'est l'indispensable assise à partir de laquelle peut se découvrir l'horizon de Dieu. Mais, fera-t-on valoir, n'est-ce pas la foi en Dieu qui permet la foi au monde? Le sens ne se décèle-t-il pas qu'aux yeux de la foi? En fait, il faut constater l'étroite interdépendance tant de Dieu et du monde que de la foi et de la raison. Le vieux conflit que l'*Aufklärung* avait formulé entre la foi et la raison ne tient plus. Tout en effet ne se comprend et ne prend sens que dans la dialectique qui pose les éléments pour ensuite les faire se compenser.

Le sens ultimement ne sourd qu'en Dieu. Malgré certaines apparences, il n'en va pas autrement chez Teilhard, qui va chercher cependant à récupérer RATIONNELLEMENT, par en bas, ce qu'en réalité il ne tient que d'en haut, par la foi. Sa démarche est inductive, ascendante. Elle privilégie le monde, l'expérience que nous en faisons et la praxis qui le transforme. S'appuyant au départ sur le plus tangible, l'inférieur<sup>125</sup>, elle croît petit à petit jusqu'au Terme supérieur pré-vu. Le monde en gestation dans ce contexte est perçu comme l'escabeau de la divinité. Mais, rappelons-le avec Teilhard, il n'y a «pas de solidité à LA FOI AU MONDE sans une Réponse, proférée depuis toujours, par Ce qui est promis à la foi au Monde»<sup>126</sup>. Cette promesse au monde, c'est que le monde par et dans le Christ, culmine en Dieu. Le Christ, en tant que «seul principe en vue qui puisse donner au Sens humain sa légitimité et sa consistance»<sup>127</sup>, est le garant du succès final. «En lui, virtuellement, le Monde est déjà ressuscité»<sup>128</sup>.

Teilhard distingue les motifs de crédibilité naturels et le motif de foi surnaturel. La certitude qu'il exprime, «dérivée qu'elle est d'un acte de foi 'surnaturel', est d'ordre supra-phénoménal; ce qui fait qu'en un sens elle laisse subsister dans le

125. «Pour Odette et pour Jean» (1928), *Oeuvres*, t. 13, Paris, Seuil, 1976, pp. 162-163.

126. «Le Sens Humain» (1929), *Oeuvres*, t. 11, Paris, Seuil, 1973, p. 42.

127. *Ibid.*

128. «Les Directions et les Conditions de l'Avenir», *loc. cit.*, p. 305. En fonction du rôle du christianisme, il ajoute «qu'il n'y a pas d'axe de salut du monde en dehors de l'axe chrétien...» (*Lettres intimes...*, p. 132 (10/1/26).

croyant, à leur niveau, toutes les anxiétés de la condition humaine»<sup>129</sup>. La liberté de l'homme conserve également toutes ses prérogatives car «il n'y a pas de courant immanent nous conduisant fatalement à un terme... (sauf l'aspiration vers Dieu)»<sup>130</sup>. Elle est une liberté orientée néanmoins car «nul n'est libre concrètement, s'il n'assume pas la gestion de ses enracinements naturels autant que de ses solidarités historiques»<sup>131</sup>. C'est une liberté-dans-le-monde et qui postule, à ce titre, que la décision de foi pour Dieu soit d'une certaine manière médiatisée par la foi au monde. De fait, nous signale E. Brito, une «foi dé-mondanisée ne condamne-t-elle pas le monde à l'in-crédulité?»<sup>132</sup>.

---

129. *Ibid.*

130. *Journal*, p. 170 (26/12/1916).

131. Yves Labbé, «Catégorie de la modernité», *NRT* 104 (mai-juill. 82) 365.

132. Emilio Brito, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie* (Coll. Le Sycomore), Paris, Lethielleux, 1979, p. 185.

## *La foi en l'homme*

La foi en lui-même  
au coeur de sa croissance personnelle

Amanda Brideau

C'est à partir de mon expérience de thérapeute et aussi de mes réflexions personnelles, que j'entends les réflexions théologiques sur le thème de «la foi humaine et la foi en Dieu». J'analyserai donc le rôle de la foi en l'homme dans le processus de croissance humaine personnelle, et cela à la lumière de la psychologie humaniste contemporaine.

Nous avons situé notre recherche fondamentale en la focalisant sur un événement psycho-social et culturel d'une grande signification humaine. En effet, après les révolutions culturelles, ou en même temps qu'elles, nous faisons le constat de l'émergence d'une véritable révolution psychique, surtout dans nos pays occidentaux. Elle prend de l'ampleur de jour en jour et elle atteint les couches populaires de notre milieu. Au coeur de cette révolution psychique, il y a un dynamisme puissant et apparemment irréversible: c'est la foi en l'homme.

Cette foi en l'homme est une foi dans la valeur de l'individu, dans ses possibilités d'accomplissement humain. C'est une foi qui s'expérimente existentiellement, par la confiance en soi. Cette foi-confiance, que les hommes de cette révolution psychique cul-

tivent lucidement à l'égard d'eux-mêmes, ne provient pas uniquement de la valeur de leurs accomplissements scientifiques, techniques et économiques. La foi dont nous parlons ici provient surtout d'une conscience accrue de ce qu'ils sont au plus profond d'eux-mêmes. Il s'agit donc d'une foi-confiance existentielle et fondamentale en la valeur réelle de tout être humain.

Quel est donc l'apport des nouveaux courants humanistes en ce qui concerne la foi en l'homme? Dans ses phases de croissance et de conscientisation, comment la personne humaine arrive-t-elle à se percevoir et à se valoriser? Par la foi et la confiance que la personne développe envers elle-même, quel impact provoque-t-elle dans le processus de sa croissance humaine? Voilà la problématique de notre étude.

## 1. La tragédie du combat entre la foi en l'homme et la foi en Dieu

Pendant longtemps, les religions ont été perçues à tort ou à raison comme véhiculant une sorte d'affirmation de Dieu au détriment de l'homme. Cela par la négation de la foi en l'homme. Face à un telle aliénation de l'humain, une contestation vigoureuse a jailli et s'est généralisée aux temps modernes. De la dépendance triste et humiliante, on est passé à la contre-dépendance hostile et arrogante. De là, l'affirmation de la foi en l'homme au détriment de la foi en Dieu. C'est l'origine de l'antagonisme tragique entre les dieux et les hommes.

Cette lutte entre la foi en l'homme et la foi en Dieu, semble être le résultat de deux attitudes irréconciliables, éternellement antagonistes. Nous constatons, d'un côté, la position de ceux qui prônent la foi en Dieu au détriment de la foi en l'homme. «L'homme peut-il aspirer au bonheur sans la foi en Dieu?» «Sans la foi en Dieu, l'homme est néant»; on entend aussi bien d'autres expressions qui véhiculent cette hostilité farouche contre l'homme au nom de la foi en Dieu. D'autre part, nous constatons une réaction agressive d'affirmation de l'homme au détriment de la foi en Dieu: «Dieu est mort, vive l'homme».

À partir de mon expérience personnelle comme thérapeute, j'observe et je constate une large part d'absence, et dans certains secteurs, une absence presque totale d'une foi en Dieu dans cette recherche nouvelle et enthousiaste d'une foi en l'homme. J'ose-

rais dire que nous vivons au lendemain d'une grande bataille entre la foi en Dieu et la foi en l'homme: guerre tragique et mortelle. Dieu est mort, l'homme semble bien se porter.

Cependant, la tragédie dont nous parlons n'est pas terminée. Elle est à la racine de beaucoup de souffrances, de certaines névroses de plus en plus répandues dans notre milieu. Nous avons pu également constater dans notre pratique thérapeutique les conflits inavoués de cette tragédie. Une sombre angoisse<sup>1</sup> plane sur la vie quotidienne de l'homme, de la femme, des adolescents et des enfants privés de la foi en Quelqu'un qui les aimerait inconditionnellement.

D'après mon expérience également, je constate que chez ces personnes ainsi angoissées, on peut faire monter à la surface des images enfouies depuis la tendre enfance, des images d'un Dieu jaloux du bonheur de l'homme, d'un Dieu punisseur et même pervers<sup>2</sup>.

Par un dynamisme de survie, ces personnes sont à la recherche d'un espoir qui ouvre sur la vie. D'autres cependant, sombrent dans le désespoir. Certaines vont même jusqu'à l'automutilation pour exprimer leur foi en ce Dieu exigeant. D'autres, par contre, centrent leur énergie afin de tuer symboliquement le Dieu dévorateur des hommes, par la négation et le refus de croire en Lui. D'autres personnes développent des mécanismes de défense pour s'empêcher de penser et de croire en un Dieu perturbateur, et se réfugient dans une attitude de refus et de Dieu et de l'homme, en sombrant graduellement dans la confusion mentale. Pour d'autres enfin, la solution pour survivre à ce conflit fondamental entre la foi en Dieu et la foi en l'homme, se réfugient dans l'indifférence et l'insensibilité.

Le désarroi, la confusion et l'aberration empêchent une négociation nuancée entre les deux antagonistes: c'est Dieu ou l'homme. Voilà, à notre avis, la tragédie cachée sous-jacente à toute angoisse et confusion chez certains de nos contemporains

---

1. Ellen McDaniel, «Anxiety Disorders», dans *Clinical Pathology*, Boston, Butterworth Publishers Inc. 1978, p. 213: «An abnormally anxious person is one caught between two mutually exclusive possibilities and is unable to commit himself to choose one.»

2. Maurice Bellet, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, 314 pp.

de plus en plus nombreux: ils ont perdu douloureusement et la foi en Dieu et la foi en l'homme.

## 2. L'affirmation de l'homme: un espoir qui est une foi en l'homme

Le drame que nous venons de décrire est encore plus aggravé par un phénomène nouveau aujourd'hui: le manque de foi en la personne humaine. Nous pouvons constater en général, une attitude de manque de foi en soi, de manque de foi envers les autres et envers l'univers matériel. Nous n'avons qu'à considérer le nombre de suicides (même d'enfants et de jeunes adolescents), les guerres, la menace constante de destruction de la terre, l'oppression cruelle des dictatures, les esclavages économiques des multinationales et des pays sur-développés, la violence sous toutes ses formes, soit l'exploitation de l'homme par l'homme.

Personne n'en doute, l'homme a fait de grandes réalisations: il a transformé le monde matériel, il a développé des techniques extraordinaires, il a percé les mystères du cosmos, il a créé des systèmes admirables au point de vue économique et social. Comment se fait-il qu'après tant de réussites spectaculaires, la personne humaine, dans sa singularité, manque de confiance en elle-même? Comment se fait-il qu'elle traîne péniblement son existence, car elle semble radicalement insatisfaite? Elle a de moins en moins de densité, de consistance, d'intériorité. La personne humaine serait-elle donc écrasée sous le poids gigantesque de ses propres créations?

À notre avis, la réussite de l'homme n'est plus dans ses explorations inégalées jusqu'à présent, ni dans ses exploits admirables dans l'univers cosmique ou dans ses étonnantes interventions biologiques et découvertes extérieures à lui-même. Son défi présent est l'exploration et la découverte de son univers psychique, de son monde intérieur. En somme, son défi est de faire le passage du dehors au dedans.

Il est malheureux de constater que, en général, nous n'avons pas encore exploré et découvert l'univers intérieur de la personne. La personne, en effet, n'est pas considérée comme un monde de mystères mais comme un instrument de production, de rendement, de consommation; pire encore, comme un numéro d'informatique ou de marketing.

Dans ce contexte déshumanisant, des leaders humanistes préconisent une philosophie d'affirmation de la personne. Ce phénomène nouveau de sensibilisation aux réalités psychiques de l'homme s'est déjà constitué en mouvement de masse; il est dans l'air que nous respirons. Leurs idées transforment de plus en plus les mentalités et se répandent rapidement, surtout dans les couches populaires par les mass-media, par la vulgarisation scientifique et par les autres moyens de promotion humaine dans notre milieu. Preuves à l'appui: les thérapies de groupe et la diversité des groupes de croissance qui prolifèrent de plus en plus, surtout en Amérique du Nord. C'est l'affirmation de l'individu. C'est le projet de son émergence, de sa croissance: une foi pleine d'espérance humaine vient de naître. Cette foi dans le processus de croissance humaine personnelle a une certaine qualité de grandeur dont les hommes et les femmes d'aujourd'hui sont fiers. Cependant elle a également des limites qu'il faut reconnaître, surtout lorsque la croissance humaine devient, elle aussi, la proie du marketing et de la consommation.

Dans cette nouvelle foi en l'homme personnel et individuel, il existe un choix fondamental, l'enjeu de son propre pari en faveur de l'homme: c'est la foi en lui-même malgré ses réussites matérielles. En effet, l'homme se réveille lentement d'un cauchemar qu'il a lui-même préparé: celui d'une valorisation exagérée de ses oeuvres au détriment de sa propre personne. Car l'homme semble dépassé par des oeuvres plus grandes que lui. Il se sent mal servi par sa propre création. Il a parfois actualisé monstrueusement certains de ses potentiels au détriment de plusieurs autres, et de plus, il n'en a pas fait l'intégration. Le cancer de ses oeuvres prolifère. Il a créé, et il commence à voir que cela n'était pas bon.

Pour résumer cette description, nous pouvons dire qu'au milieu du grand désarroi de la personne humaine face à cette expansion exorbitante et démesurée de ses réalisations, nous assistons à la naissance d'un nouveau type d'homme. C'est un homme qui se cherche, qui ne se définit plus par le travail qu'il fait, mais qui donne plus d'importance à la créativité, à l'imagination, aux loisirs, à l'actualisation et à l'intégration de ses potentiels, à l'habileté à communiquer interpersonnellement et à la capacité de bonheur quotidien.

C'est une nouvelle foi en l'homme qui est à l'origine de cette recherche enthousiaste d'un équilibre intérieur, d'une harmonie

avec le cosmos, d'une réconciliation avec son être profond et avec les autres humains. Dans ce monde en train de naître, nous découvrons une sensibilité nouvelle, une recherche des valeurs humanisantes, un sens nouveau à donner à la personne elle-même, au-delà de ses réalisations gigantesques.

Dans cette recherche d'un espoir nouveau et d'une ouverture à la vie dans l'affirmation même de la foi en l'homme, les courants humanistes contemporains répondent à un besoin sourdement et puissamment ressenti. Dans ce même contexte d'une nouvelle affirmation de l'homme, où l'on nie la foi en Dieu, c'est l'homme de la rue qui agonise. Mais qui dit agonie dit lutte pour sur-vivre. Lutter pour vivre, c'est un espoir qui devient une foi. Les hommes et les femmes d'aujourd'hui se donnent cette foi en leurs potentiels d'actualisation. Dans cette nouvelle foi en l'homme, une vraie foi en Dieu semble cependant possible. Le conflit dramatique sera résolu dans la recherche d'une harmonie d'alliance de l'homme avec Dieu.

À mon avis, ce mouvement offre un défi à la réflexion théologique; il peut en dégager la valeur et les limites, les forces et les faiblesses, les orientations philosophiques et existentielles.

### 3. Foi en l'homme malgré ses dynamiques névrotiques et psychotiques

Le concept de potentiel expérientiel apporte une clarification nouvelle aux découvertes valables de la psychanalyse, des psychologies behaviorales et expérimentales<sup>3</sup>. En effet, la théorie de base des psychologues humanistes repose sur le postulat que tout être humain vient au monde avec des potentiels illimités. Ces potentiels ne sont pas seulement des possibilités ou des probabilités conceptuelles. Ils sont des réalités psychiques possédant des structures et des dynamismes propres.

Ces potentiels psychiques ne sont ni de l'instinct, ni des pulsions, ni des tendances déterminantes, mais ils sont des réalités psychiques, spécifiques de l'homme. Ils ne demandent qu'à s'actualiser. En outre, ces potentiels ne sont pas le produit d'un dressage, d'un apprentissage, ni l'héritage d'un milieu culturel particulier<sup>4</sup>.

---

3. Alvin R. Mahrer, *Experiencing*, N.Y., Brunner-Mazel, 1978, 884 pp.

4. Carl Rogers et Marian G. Kinget, *Psychothérapies et relations humaines*, 7<sup>e</sup> éd., Louvain, Presses Universitaires, 1976, 333 pp.

Les psychologues humanistes contemporains sont plus conscients du développement historique de la personne et de son enracinement dans l'espace et la culture. Car, dans leur perspective, les potentiels humains ont leur histoire d'émergence, d'intégration graduelle et d'actualisation progressive.

On se demandera sans doute si une telle conception n'est pas trop optimiste, même irréaliste. En effet, si la pente naturelle du processus d'actualisation est si riche et si forte, comment expliquer l'histoire plutôt peu édifiante de la race humaine? Comment justifier cette vision optimiste de l'homme face à la marée montante d'actes criminels, de suicides, de cas pathologiques de dépression et de psychose, du déferlement de violence même chez les adolescents et les enfants?

La réalité met souvent l'être humain face à ses limites, face à ses servitudes, face à ses aliénations. Elle lui rappelle que l'actualisation efficace des potentiels humains peut être limitée et restreinte par plusieurs facteurs. L'un de ces facteurs, non le moindre, est le code génétique et les handicaps biologiques. Nous parlons ici d'un premier obstacle presque insurmontable à la croissance humaine: l'hérédité psycho-physiologique<sup>5</sup>.

L'influence du code génétique ou les malformations biologiques n'enlèvent pas la richesse des potentiels. Elles modifient cependant ou même bloquent l'actualisation et l'intégration de certains des nombreux potentiels humains. Par exemple, un enfant qui naît avec des malformations ou des dysfonctions cérébrales ne pourra pas actualiser ou intégrer en partie ou globalement ses potentiels de conscientisation. Cette éventualité, très douloureuse pour les proches parents, ne signifie pas que la personne ainsi blessée ne possède pas ces potentiels, loin de là. Toute handicapée qu'elle soit, elle devrait être traitée et respectée comme une personne à part entière.

Les positions existentielles de vie sont un autre facteur qui influence l'actualisation des potentiels. Qu'il nous soit permis d'explicitier davantage le contenu conceptuel de ce qu'on appelle les positions existentielles ou les attitudes fondamentales que l'être humain adopte de façon inconsciente, organismique et vis-

---

5. Seymour S. Kety, *Genetic and Biochemical Aspects of Schizophrenia* dans *The Harvard Guide To Harvard Psychiatry*, Cambridge (U.S.A.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1978, 691 pp.

cérale, du moment de sa naissance jusqu'à l'âge d'environ trois ans<sup>6</sup>.

Il est communément admis que depuis sa vie intra-utérine, l'être humain expérimente une situation où tous ses besoins de survie sont satisfaits. Son corps développe une mémoire organismique d'un sentiment océanique de bien-être. Il enregistre, dans ses neurones et dans son corps, un sentiment de bien-être enveloppant et sécurisant qui a été décrit comme une béatitude intra-utérine et une plénitude globale du fœtus.

En effet, durant la période de la conception à la naissance, le fœtus se développe normalement dans l'environnement le plus parfait que la personne humaine puisse jamais expérimenter. On a appelé ce mode de vie intimité symbiotique.

Nous ne pouvons pas garder sous silence le fait que chaque enfant, avant sa naissance, semble aussi être sensible aux agents extérieurs, stressants ou plaisants, provoqués par l'émotivité extrême de la mère enceinte. Certains travaux de psychologie expérimentale semblent converger vers la même constatation: avant même de naître, dans le sein de sa mère, l'enfant paraît réagir à la musique ou à des émotions fortes de la mère.

Dans la plupart des cas, il semble que l'expérience intra-utérine est plutôt bienfaisante et agréable pour la personne humaine. Cette expérience de béatitude viscérale peut accompagner l'être humain pendant toute sa vie d'une façon latente et influencer son bonheur. C'est elle qui resurgirait à l'occasion des très grandes joies de l'être humain.

À la naissance biologique, le petit individu dans le bref espace de quelques heures est expulsé violemment du sein maternel. L'enfant vit alors un état de contraintes catastrophiques. Il expérimente donc également de façon viscérale et organismique des changements terrifiants: de la chaleur accueillante au contact de l'air froid, de la douceur enveloppante à la rudesse de l'environnement, du plaisir du flottement aux manipulations stressantes, du silence au bruit du monde extérieur, de la noirceur agréable à la lumière aveuglante. En un mot, l'enfant vit l'angoisse existentielle de la coupure et de la séparation brutale. Il la ressent comme un abandon indescriptible.

---

6. Thomas A. Harris, *D'accord avec soi et les autres*, Montréal, Éd. Sélect, 1980, pp. 15-27.

L'hypothèse, selon laquelle les sentiments produits par l'événement de la naissance demeurent enregistrés dans la mémoire organismique, est commune aux nombreuses théories sur le traumatisme de la naissance. Cette hypothèse a été étayée par le grand nombre de rêves répétitifs du type appelé «tuyau de drainage» que beaucoup d'individus expérimentent à la suite de situations extrêmes de stress. Ce sentiment semble être également éprouvé dans l'état de claustrophobie où la personne se sent tomber dans un puits sans fond. L'enfant naissant est submergé par des situations écrasantes, désagréables. Les sentiments qui en résultent, comme nous venons de le décrire, sont, selon Freud, le modèle de toute angoisse ultérieure<sup>7</sup>.

La naissance proprement psychique se produit à l'instant où l'enfant est présenté à un autre être humain. Lorsque celui-ci le prend dans ses bras, le couvre de vêtements chauds et le soutient, il le libère de ses angoisses en le réconfortant ainsi par des caresses. Ces caresses ou marques d'attention sont d'une extrême importance.

Elles sont essentielles et à la croissance biologique et à la croissance psychologique. Sans les caresses, l'enfant dépérirait sinon physiquement du moins psychologiquement. Même la mort physique était autrefois chose fréquente dans les foyers d'enfants abandonnés où ils étaient privés de ces premières caresses. L'absence de stimulation vitale indispensable fut identifiée comme étant la cause du marasme infantile.

Il est donc possible de faire une déduction certaine, à savoir, qu'au début de la vie, au cours des premiers mois et, parfois, plus tard, jusqu'à l'âge de trois ans, l'enfant se situe face à la vie. Il adopte une attitude émotionnelle fondamentale. Cette position existentielle inconsciente de l'enfant face à la vie s'établit par la présence ou l'absence de marques d'attention, par la qualité de ces marques d'attention, et aussi par l'interprétation que l'enfant peut se faire de ces marques d'attention. Elles sont, pour l'enfant, la première donnée du réel. Elles lui montrent que la vie «là dehors» n'est pas toute mauvaise. C'est une sorte de réconciliation première avec la vie extérieure. Pour le tout-petit, c'est un véritable rétablissement d'harmonie intérieure qui lui donne le désir de survivre.

---

7. Sigmund Freud, *Le problème de l'angoisse*, cité par T.A. Harris, dans *D'accord avec soi et les autres*, p. 47.

Un fait clinique est déjà évident: lorsqu'une position émotionnelle centrale est établie tôt dans la vie, elle devient une position affective dominante. L'individu aura tendance à y revenir *automatiquement*, pendant le restant de ses jours. Ce phénomène peut constituer la principale vulnérabilité de sa vie. En fait, l'établissement d'une position émotionnelle centrale est l'une des plus anciennes attitudes névrotiques de la personne. À partir d'elle, débute l'évolution du processus névrotique humain. Ce processus peut commencer à l'époque pré-verbale et à celle, largement pré-symbolique, de la petite enfance. Chaque fois que la position émotionnelle centrale est douloureuse, l'individu risque de passer sa vie entière à se défendre contre elle, utilisant des stratagèmes conscients, pré-conscients et inconscients dont le but est d'éviter cette position centrale douloureuse<sup>8</sup>.

Nous avons décrit la genèse d'une première attitude fondamentale négative devant l'existence, celle de la crainte face à la vie et celle de l'incapacité de surmonter les grands chocs de la naissance et des premières années de survie. L'enfant commence ainsi une dynamique dépressive pouvant aller, dans un cas extrême, à l'anorexie ou au suicide. Cette attitude archaïque est un sentiment d'inhabileté à survivre seul.

Une autre dynamique névrotique possible découle de la réaction de l'enfant devant un entourage insatisfaisant pour lui ou négligeant franchement de subvenir à ses besoins; par exemple, lorsque l'enfant est délaissé. La réaction de l'enfant dans cette situation est celle de chercher un refuge dans l'insensibilité. Il développe ainsi l'indifférence face à la vie. L'enfant qui adopte cette attitude viscérale de retrait se situe dans une dynamique autistique ou schizophrène.

Dans une dernière possibilité, lorsque l'enfant est entouré de violence, allant jusqu'aux sévices de la part des parents, lorsqu'il est maltraité ou frappé, il peut développer une attitude fondamentale de révolte violente et d'hostilité farouche. L'agressivité et la colère se canalisent alors dans des comportements d'agression démesurée. Dans ce dernier cas, l'enfant prend une position existentielle d'hostilité irrépressible: c'est la genèse de la dynamique psychopathe ou paranoïaque.

---

8. Thomas A. Harris, *D'accord avec soi et les autres*, Montréal, p. 50.

Toute personne humaine a pu expérimenter à des degrés divers, l'une ou l'autre de ces situations mentionnées. Par conséquent, tout être humain sans distinction possède de façon latente l'une de ces dynamiques névrotiques qui peuvent émerger soudainement à l'occasion de situations fortement stressantes. C'est dans ce sens que tout être humain porte en lui de façon larvée un déséquilibre profond.

Devant ce tableau plutôt sombre mais réaliste que nous venons de brosser devant vous, nous aurions toutes les raisons du monde pour désespérer et ne plus croire à la valeur humaine, encore moins pour croire à la richesse de ses potentiels de croissance équilibrée et harmonieuse. Consciente de toutes ces données psychologiques, l'approche humaniste professe sa foi dans les forces vitales qui poussent l'être humain à surmonter ces obstacles gigantesques. Même s'il possède en latence l'une des trois dynamiques pathologiques que nous venons de décrire, la foi en l'homme est réellement un pari positif et créateur.

Cette foi en l'homme est une confiance dans l'élan vital et dans le dynamisme inhérent à l'existence humaine. Cette foi dans la croissance humaine est fondée sur la constatation clinique suivante: l'être humain, même dans les situations les plus angoissantes, peut adopter une solution de survie par un sursaut d'énergie vitale.

Nous osons aller plus loin. Notre foi en l'homme est fondée sur une constatation paradoxale; car même les dynamiques dépressives, schizo-phrènes et psychopathiques que nous venons de décrire, tirent leur origine de la tendance de l'être humain à *survivre*. Et à survivre même devant la menace de sa propre destruction. C'est pour sur-vivre, en effet, que l'enfant développe de façon inconsciente cette confiance névrotique originaire en l'autre, au détriment de la confiance en sa propre habileté à survivre. C'est encore pour survivre qu'il tend de façon névrotique à se réfugier dans la solitude de l'autisme ou dans l'insensibilité de l'indifférence devant l'existence. Et, finalement, c'est par le même désir vital de survivre que l'enfant adopte l'attitude originaire névrotique d'affirmer sa vie en détruisant ou minimisant celle de l'autre.

La foi en l'homme des psychologues humanistes contemporains se fonde finalement sur l'attitude de confiance originaire de

l'homme en sa propre habileté à survivre<sup>9</sup>. Celle-ci ira de pair avec la confiance originaire face à la vie et dans la confiance originaire en l'accueil des autres êtres humains. Car la foi en l'homme que nous préconisons est une attitude qui est la résultante d'un processus de conscientisation et de valorisation que l'être humain adopte lucidement pour retrouver l'harmonie et la confiance originaire en lui-même face à son existence. La foi dans la croissance humaine n'est donc pas naïve. Elle est une affirmation d'espoir basée sur les réussites humaines des hommes et des femmes biologiques et psychiques, et même des contraintes familiales et d'un monde aliénant et dépersonnalisant comme nous le verrons maintenant.

#### 4. Foi en l'homme, malgré ses contraintes aliénantes : familiales et culturelles

Les positions existentielles face à la vie, adoptées inconsciemment par l'enfant lui-même, déterminent sa façon personnelle de se situer dans la vie: son «Sitz im Leben». Ce facteur cependant n'est pas le seul à intervenir dans le processus de croissance. Il s'agit d'un nouveau facteur ambivalent pour le développement normal de la croissance. Nous voulons parler de la perception que l'enfant se fait des messages verbaux et non verbaux qui lui sont envoyés par des personnes signifiantes de son entourage.

Personne ne met en doute que la personne humaine est extrêmement et définitivement vulnérable dans son enfance. Les personnes importantes de son entourage influencent la formation de l'image que l'enfant se fait de lui-même. Ici, il ne s'agit pas seulement de prendre en considération la *perception* que l'enfant se forme des messages positifs ou négatifs qu'il reçoit. Mais, il y a lieu également de considérer le fait que souvent ces messages, du moins dans certains milieux familiaux, sont réellement l'expression consciente ou inconsciente du rejet de l'enfant non désiré, de la jalousie à son égard ou même de l'hostilité de ses parents.

---

9. Erick H. Erickson, *Childhood and Society*, 2<sup>e</sup> édition, N.Y., W.W. Norton Co. Inc., 1950, p. 248: «The general stage of trust implies not only that one has learned to rely on the sameness and continuity of the outer providers but also that one may trust oneself and the capacity of one's own organs to cope with urges; and that one is able to consider oneself trustworthy enough so that the providers will not need to be on guard lest they be nipped.»

D'après certains auteurs, ces messages parentaux peuvent être déterminants pour la réussite ou l'échec tragique d'une vie humaine. Ils font allusion à des messages de type existentiel. Ils les ont même identifiés comme étant des «injonctions» destructrices du développement futur de l'enfant, ainsi conditionné ou programmé. Donnons quelques exemples de tels messages identifiés et étudiés méthodiquement<sup>10</sup>: «N'existe pas», «ne réussis pas», «ne vis pas», «n'aime pas», «ne réfléchis pas», «ne ressens pas», «ne sois pas toi-même», «n'approche personne». Il est prouvé que tels messages surtout non verbaux, ont une forme contraignante et destructrice sur l'image que l'enfant se fait de lui-même et sur l'image de son aboutissement final dans la vie.

L'image que l'enfant se forme de lui-même à partir de ces messages déterminera à son tour son estime de lui-même. Cette estime de soi est psychologiquement indispensable au développement ultérieur de ses potentiels humains. Cette estime de soi devient le régulateur des dynamismes puissants qui entrent en jeu dans la croissance ou la destruction de la personne. Les potentiels humains peuvent être canalisés tôt mais de façon définitive par les messages parentaux. Par contre, ils peuvent aussi être déviés, pervertis, bloqués ou refoulés par l'influence quasi toute-puissante des messages des parents. Leurs paroles, les expressions de leurs visages, leurs gestes ou omissions, l'expression de leurs sentiments donnent à l'enfant des messages rassurants de sa propre valeur ou des messages terrifiants de sa non-valeur. Ces messages de non-valeur peuvent même acculer l'enfant ou l'adolescent à se détruire ou à détruire d'autres personnes, tôt ou tard dans la vie.

Par les messages de valorisation, l'enfant apprend à s'estimer<sup>11</sup> pour sa valeur personnelle concernant son être et son devenir, et non uniquement pour ses performances. Bien différents en résultat sont les messages d'un amour parental conditionnel, celui qui valorise la performance au détriment de la personne. Par exemple: «Je t'aimerais donc si tu obtenais des A et la meilleure place dans le classement final» ou bien «je t'aimerais donc si tu étais sage», etc.

---

10. Claude Steiner, *Scripts People Live*, 7<sup>e</sup> éd., U.S.A. Bantam Books, 1979, 395 pp.

11. Virginia Satir, *Peoplemaking*, Palo Alto (Cal.), Science and Behavior Books Inc., 1972, p. 24: «I am convinced that there are no genes to carry the feeling of worth. It is learned and the family is where it is learned.»

Toute estime de soi est à l'origine de nos comportements, de nos échelles de valeurs et de nos systèmes de croyance. Nous pourrions à la rigueur connaître les valeurs d'une personne, en lui demandant comment et combien elle s'estime.

Les contraintes sociales et culturelles sont un autre facteur capable de bloquer le développement des potentiels de la personne. Dans la culture environnante, qui nous modèle subtilement, existent des contraintes sociales très puissantes, à peine perceptibles. Ces forces collectives inconscientes poussent l'homme à vivre selon des patrons de comportement, nous dirions programmés.

Ces contraintes sont véhiculées par des principes ou des slogans qui, comme des idées-forces, façonnent nos réactions dans un sens pré-déterminé<sup>12</sup>. Les individus sont comme télécommandés pour agir de façon conformiste. Certains ont identifié et étudié l'impact parfois tragique de ces slogans souvent aliénants. Exemple: «Tout le monde le fait, fais-le donc», «sois compétitif», «sois violent», «fais vite», «produis», «consomme», «essaie fort», «sois sexy», «fais de l'argent», etc. Qui échappe facilement à l'emprise aliénante de ces messages, souvent destructeurs de l'estime et la valorisation de l'être profond de chaque individu humain?

L'expérience clinique et thérapeutique, d'une part, et l'analyse des contraintes aliénantes culturelles que nous venons de mentionner, à elles seules, d'autre part, pourraient donner une idée très pessimiste sinon défaitiste de la condition humaine. Une telle idée mène certains au suicide ou au désespoir.

Dans ce même contexte cependant, une foi nouvelle en la libération de l'homme est née et grandit de façon irréversible. Cette foi en l'homme n'est donc pas simpliste ni utopique. Elle émerge par l'influence d'hommes et de femmes conscients des richesses de l'être humain. Ils croient que ces richesses attendent leur développement en dépit des contraintes aliénantes familiales ou culturelles de notre société de consommation et de violence, d'aliénation économique, de discrimination sociale et de guerres fratricides.

---

12. Léopold de Reyès, «La famille dans la culture québécoise. Les contraintes culturelles et familiales», dans *Nouveau Dialogue* 39 (mars 1981) 20-23.

## 5. Foi de l'homme en son pouvoir de changement personnel et social

Nous parlerons finalement de cette foi qui est confiance en une nouvelle image et en un nouveau concept que l'homme peut se former de lui-même et qui peut libérer la richesse de ses potentiels. Cette foi nouvelle, dont il est question ici, vise à re-donner à l'homme une valorisation de lui-même, de son pouvoir d'autonomie et de croissance harmonieuse, d'une manière réaliste.

Ainsi, lorsque ma vision de la personne humaine change, je m'aperçois d'un changement dans ma propre estime. Une vision harmonieuse de ma personne me permet de découvrir la richesse de mes potentiels. Ma capacité de grandir également s'amplifie. Je découvre des nouvelles possibilités de me changer. Et je constate que ces transformations de ma personnalité influencent mon être-dans-le-monde, mes relations aux autres, ma relation à moi-même. Un nouveau concept de moi prend des contours plus précis. Ce nouveau concept, ou vision nouvelle du sens de ma vie, provoque une plus grande et juste valorisation de ma personne. Cette foi nouvelle, à son tour, nourrit mon dynamisme d'expansion et d'intégration d'une manière harmonieuse et équilibrée.

Dans cette optique nouvelle, lorsque l'homme prend lucidement en main le dynamisme de sa tendance actualisante, il déclenche son processus d'épanouissement et de maturité. C'est ici qu'intervient, de façon décisive, le processus de conscientisation psychique. Grâce à ce processus, l'individu substitue graduellement son image de soi, archaïque et souvent aliénante; il adopte à sa place un concept de soi plus réaliste et capable de déclencher en lui son processus d'actualisation. Ce concept de soi, fruit de sa conscientisation, influence le sentiment d'une valorisation de soi nouvelle et par conséquent d'une nouvelle confiance en lui-même.

Cette valorisation de soi lucide et constructive, saine et stimulante, devient à son tour le nouveau régulateur et actualisateur de ses propres potentiels psychiques. C'est ainsi que la personne accède graduellement à son auto-régulation et à son autonomie, par lesquelles elle devient responsable à elle-même de l'orientation fondamentale de sa vie.

La personne accède à la maturité lorsqu'elle abandonne lucidement et librement l'orientation infantile de sa destinée.

Lorsque, à la place du scénario de vie adopté dans l'enfance, elle choisit un nouveau projet de vie. Celui-ci, en prenant en considération ce qu'est la personne en profondeur, donnera un sens de cohérence et d'harmonie à son propre devenir. Inutile d'ajouter que ce processus de conscientisation et d'accès à l'autonomie responsable est une véritable libération graduelle de l'homme. Ce processus est constamment modifié par l'expérience personnelle, par la conscience et par l'information adéquate des richesses psychiques de sa personne. Bien sûr, ce processus n'étant pas magique, il peut être bloqué ou atrophié. La plupart du temps, comme beaucoup de thérapeutes le savent, ce processus est arrêté, d'une manière ou d'une autre, par la personne elle-même.

Cette foi en l'homme lui donne la conviction qu'il a en lui-même le pouvoir de choisir, de changer et de décider de son propre projet de vie. L'accès à sa propre libération ne se fera pas sans son engagement personnel, ni sans sa solidarité et participation dans la construction de l'avenir humain<sup>13</sup>.

Plusieurs théories et techniques d'intervention thérapeutique visant à promouvoir la croissance humaine, utilisent comme cadre de référence cette foi en l'homme que nous venons de décrire rapidement. Elles tendent donc à redonner aux personnes leur pouvoir d'auto-analyse et d'auto-intervention.

Avant l'arrivée des psychologues humanistes contemporains, la croissance de l'homme était dans les mains des spécialistes. En effet, ils étaient influencés par le modèle d'intervention médicale de la thérapie freudienne et par les modèles du conditionnement opérant de l'école behavioriste. La contestation et les critiques violentes de la pensée freudienne et de la pensée behavioriste, la crise de la psychanalyse et des psychologies réductionnistes ont préparé le chemin aux psychologues humanistes<sup>14</sup>.

---

13. Frank G. Goble, *The Third Force*, N.Y., Pocket Books, 1970, p. 69: «Third Force psychological theory calls for a new kind of education. This education will put more emphasis on development of the person's potential, particularly the potential to be human, to understand self and others and relate to them, to achieve the basic human needs, to grow toward self-actualization. This education will help the person to become the best that he is able to become.»

14. *Op. cit.*, p. 69: «Maslow rejects the tendency of Freudian psychology to picture the young child as selfish, destructive, aggressive, and uncooperative. Normal children, he says, can be hostile, destructive, and selfish, but they can also be generous, cooperative, and unselfish. Whether they will show more of the first and less of the second depends upon the climate in which they are raised.

D'une part, ceux-ci refusent d'admettre l'emprise toute-puissante des dynamismes inconscients capables d'aliéner l'homme. D'autre part, ils refusent de concevoir l'homme comme prisonnier dans l'étau aliénant du modèle behavioriste stimulus-réponse (S-R).

Les psychologues humanistes contemporains récusent fortement un modèle animal, mécaniste ou médical pour l'étude de l'être humain. Ils proposent plutôt de prendre l'homme réussi, équilibré, harmonieux et ouvert aux autres. En un mot, ils préconisent l'homme sain et normal, comme l'objet de leur étude et de leur approfondissement de la nature humaine. Abraham H. Maslow a été sans doute, l'un des plus célèbres pionniers de cette branche principale du champ général de la psychologie<sup>15</sup>.

D'après S. Stansfeld Sargent, dans son article «The Humanistic Approach to Personality»<sup>16</sup>, la psychologie humanistique étudie les potentiels humains qui n'ont pas une place systématique dans le champ théorique de la branche psychanalytique et behavioriste. Voici par exemple quelques sujets d'étude de son domaine: la créativité, l'amour, la croissance, l'actualisation de soi, les valeurs transcendantes, les expériences transcendantes, les valeurs transcendantales, l'être de l'homme, son devenir, sa responsabilité, le sens de son existence, etc.

---

If they are insecure, threatened, frustrated in satisfaction of their basic needs, the negative aspects will predominate. If they are loved and respected, they will show far less destructive and aggressive behavior. Under some conditions, however, refusal to conform may be healthy rather than unhealthy. Crime and delinquency and bad behavior in children may represent psychiatrically and biologically legitimate revolt against exploitation, injustice, and unfairness.»

15. Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, New York, Harper & Row, 1954: «If one is preoccupied with the insane, the neurotic, the psychopath, the criminal, the delinquent, the feeble-minded, one's hopes for the human species become perforce more and more modest, more and more 'realistic', more and more scaled down, one expects less and less from people... it becomes more and more clear that the study of the crippled, stunted, immature, and unhealthy specimens can yield only a cripple psychology and a cripple philosophy. The study of self-actualizing people must be the basis for a more universal science of psychology.» (Cité par Frank G. Goble, *The Third Force*, p. 15).

16. S. Stansfeld Sargent, *Handbook of General Psychology*, U.S.A., Prentice-Hall, 1973, 1006 pp., pp. 817-825.

Nous pouvons constater, par la mention de ces thèmes et sujets de recherche, comment la science psychologique s'ouvre à l'investigation de sujets spécifiquement humains. Cette ouverture à de nouveaux champs psychologiques de recherche, favorise la révision des schémas conceptuels de référence et l'invention d'une nouvelle instrumentation d'observation et d'analyse. Nous sommes loin d'une perspective étroite, mécaniste, fonctionnaliste ou pathologique de l'homme. Nous entrons décidément dans une ère nouvelle de la psychologie comme science de l'homme.

Cette approche humanistique nouvelle a captivé l'intérêt d'auteurs célèbres comme Allport, Angyal, Asch, Bühler, Fromm, Goldstein, Horney, Maslow, May, Moustakas, Rogers, Wertheimer, etc. On peut dire que cette approche humanistique a retenu certains aspects de la pensée de Jung et Adler. Également, l'école psychanalytique, appelée en Amérique «ego psychologists», d'une part, et les psychologies européennes phénoménologiques et existentielles, d'autre part, ont également eu une certaine influence sur l'émergence de cette approche de psychologie humanistique.

Avant de conclure, qu'il nous soit permis de présenter les grands traits de la psychologie humanistique qui sont à la base de la révolution psychique de cette nouvelle foi en l'homme.

*La psychologie humaniste est caractérisée par les points suivants:*

1. Elle focalise l'ensemble de la personne dans toutes ses relations interpersonnelles et ses engagements à l'intérieur ou à l'extérieur de son milieu familial, y compris ses engagements existentiels, spirituels et mystiques.

2. Elle préconise une attention intense et particulière aux personnes. Celles-ci sont considérées comme finalité en elles-mêmes et non pas comme des moyens ou des instruments à des finalités scientifiques, politiques, religieuses ou autres.

3. Elle met l'accent sur une approche phénoménologique; l'aspect subjectif devient pour elle crucial, c'est-à-dire qu'elle considère l'homme dans son monde perceptuel, selon sa manière de voir, de ressentir, d'interpréter et de prendre conscience de lui-même et du monde dans lequel il vit.

4. Elle donne une signification centrale aux systèmes de valeurs et à la recherche du sens de chaque personne, leur accordant une qualité de données expérientielles.

5. Pour elle, l'intentionnalité de la personne, ses buts à atteindre et ses décisions de choix sont prioritaires, puisque l'homme ne peut pas seulement réagir, il peut agir.

6. Elle accentue l'aspect positif et constructif de la personnalité. Celle-ci ne doit pas être regardée sous l'angle pathologique ni même selon une perspective d'accommodation ou d'adaptation, mais surtout et de plus en plus, elle se centre sur la promotion de l'actualisation de soi et des qualités humaines transcendantes.

7. Elle développe un intérêt accru envers la transcendance de la personne et envers ses relations interpersonnelles, plutôt que de se limiter à une perspective focalisée sur l'ici et maintenant, sur le donné, sur l'immédiat: elle est consciente de l'historicité de l'être humain.

8. Elle est moins impliquée dans une sorte d'archéologie psychique que par l'être entier de la personne dans son présent et dans ses dynamismes de devenir<sup>17</sup>.

Ayant pris connaissance de tout ce qui précède, nous pouvons affirmer que la foi en l'homme est un terrain propice à l'éclosion d'une foi adulte en Dieu.

La foi en l'homme est aussi un milieu favorable pour la rencontre de l'homme avec Dieu. À condition, cependant, que cette foi en Dieu valorise davantage l'existence et la destinée humaine. Il est important que cette foi en Dieu exalte l'homme, le valorise et aille dans la dynamique de ses besoins profonds. Cette foi en Dieu doit être présentée comme partie prenante de son projet d'évolution et de progrès, et partant qu'elle soit crédible et réalisable. Une telle foi en Dieu trouvera un écho chez les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Car une juste foi au Dieu de Jésus-Christ, se doit d'être une expérience libératrice, c'est-à-dire qui sauve, qui accomplit.

À notre avis, les sciences humaines, dans leurs représentants ouverts, souhaitent actuellement un dialogue respectueux avec des théologiens capables de présenter une foi en Dieu, crédible et

---

17. *Ibid.*, p. 824.

humanisante. Celle-ci sera dans la mesure où elle s'intégrera aux potentiels profonds et où elle se centrera sur le bonheur et le plein épanouissement de la personne humaine.

## Conclusion

Notre parcours arrive à sa conclusion. Nous croyons avoir montré les valeurs implicites de la foi en l'homme, de la foi en son pouvoir de prendre en mains l'orientation de sa vie et l'actualisation intégrée de ses potentiels. Nous croyons avoir démontré:

1. que le dialogue entre la foi en l'homme et la foi en Dieu est possible et souhaitable pour l'équilibre de l'homme;

2. que le défi de l'homme contemporain est d'explorer son monde intérieur;

3. que la foi en l'homme est nécessaire dans les différentes étapes de sa croissance:

- la foi en son corps, malgré ses déterminismes génétiques,
- la foi en lui-même, malgré ses déterminismes psychiques,
- la foi dans les autres, malgré leurs déterminismes socio-culturels;

4. finalement, que cette foi en l'homme est un terrain propice pour établir une alliance avec la foi en Dieu.

# *La foi et le potentiel relationnel théologal de l'être humain*

Étude sur la psychologie de  
l'expérience religieuse

Léopold de Reyès

## Introduction

Afin de mieux éclairer le contenu expérientiel de la foi en Dieu, nous aimerions présenter à votre considération quelques éléments de notre recherche fondamentale sur une question-frontière entre la théologie et la psychologie humanistique contemporaine. Car la foi en Dieu est loin d'avoir été clairement perçue, ni nettement définie, ni adéquatement exprimée. Nous aimerions contribuer à une meilleure précision de ce qu'on appelle la foi en Dieu, en partant de certaines données psychologiques contemporaines.

Dans la vie courante, le drame secret de beaucoup d'humains semble être celui de percevoir douloureusement la foi en Dieu comme aliénante pour l'homme, et d'être placé devant un choix: faire face à l'alternative de la foi en l'homme ou de la foi en Dieu. Et nous voilà devant une éclipse de la foi en Dieu, devant un «déferlement d'athéisme pratique» et devant une désaffection religieuse envahissante et contagieuse dans le monde entier. Par ailleurs, nous constatons que les hommes ne cessent de se créer des dieux à leur image et ressemblance, afin d'y attacher leur foi souvent fanatique ou d'entretenir une crédulité déconcertante.

La problématique sous-jacente à notre exposé est la suivante. Tout d'abord, y a-t-il une expérience humaine de Dieu, qui soit préalable à toute foi en Dieu? Y a-t-il chez tout homme un potentiel psychique relationnel, qui le rende capable de cette expérience humaine du Dieu vivant? Quelle est la structure et la dynamique d'un tel potentiel psychique que nous appelons théologique, «qui a Dieu pour objet»? Quelle est la conscience et l'intelligence que l'homme peut avoir de cette expérience fondamentale du Dieu vivant? Cette conscience de son expérience relationnelle avec le Dieu vivant, pouvons-nous l'appeler foi théologique?\*

### 1. L'expérience humaine du Dieu vivant et la foi théologique

Il n'est pas de notre ressort ici d'élaborer un long inventaire, qui serait sans doute insuffisant pour faire justice aux multiples études des historiens et des phénoménologues de la religion qui décrivent l'expérience humaine de Dieu. Mentionnons cependant les noms les plus célèbres des pionniers de ces recherches: Nathan Söderblom (1866-1931)<sup>1</sup>, Rudolph Otto (1869-1937)<sup>2</sup>, G. van der Leeuw (1890-1950)<sup>3</sup> et Mircea Eliade (1907)<sup>4</sup>. Ils montrent cer-

\* Hans Küng ouvre le dialogue avec la psychologie lorsqu'il écrit: «Der Gottesglaube lebt aus einem letztlich begründeten Grundvertrauen» et toute la problématique qu'il établit dans son livre *Christ sein*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1974, pp. 80-89.

1. N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religions-Geschichte*, Leipzig-Stockholm, 1913.

\_\_\_\_\_, *Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig, 1916.

\_\_\_\_\_, «Holiness», dans J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 6, Edimbourg, 1913, 731-741.

2. R. Otto, *Friedrich Schleiermacher, Reden über die Religion*, Göttingen, 1899.

\_\_\_\_\_, *West-Oestliche Mystik*, Gotha, 1926.

\_\_\_\_\_, *Die Gnaden religion Indiens und das Christentum; Vergleich und Unterscheidung*, Marbourg, 1930.

\_\_\_\_\_, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, 1917.

\_\_\_\_\_, *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, München, 1923.

3. G. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München, 1925.

\_\_\_\_\_, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933.

4. M. Eliade. Une bibliographie d'Eliade se trouve dans l'ouvrage de J.M. Kitagawa et Ch. H. Long, *Myths and Symbols, Studies in honor of Mircea Eliade*. À remarquer surtout: *Traité d'histoire des religions*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, 1974.

tains traits communs aux divers types d'expérience religieuse et, surtout, ils dégagent et décrivent l'attitude latente aux comportements rituels ou spontanés des primitifs face à Dieu. Ils ont appelé cette attitude le «sens du sacré» ou du «numineux», l'«orientation vers le Divin», la «tension spirituelle» ou «l'intentionnalité transcendantale» vers la Divinité, etc.

Au point de vue psychologique, ce pressentiment ou sentiment du Divin, sous-jacent aux comportements religieux, a été étudié aussi par Antoine Vergote et par André Godin<sup>5</sup> et a été identifié comme étant «l'attitude» religieuse. Nous aimerions montrer ici où s'enracine cette attitude, et comment s'intègre dans le psychisme humain cette attitude ou ce sentiment englobant et subtil, cet «affect» qui sous-tend, précède et accompagne les comportements religieux de l'homme.

Il n'y a pas longtemps, on abordait avec assurance seulement l'aspect «objectif» des comportements religieux. Des théologiens insistaient sur «l'objectivité» de l'intentionnalité transcendantale de ce Divin, anthropomorphe ou conceptualisé, unique ou pluriel, masculin ou féminin, y découvrant, avec raison sans doute, le Dieu «personnel» intuitionné déjà par les hommes primitifs. De leur côté, la plupart des psychologues de ce temps révolu étaient trop imbus des préjugés d'orthodoxie psychanalytique, ou d'approche behaviorale et expérimentale; par conséquent, ils n'envisageaient que «l'objectivité» des comportements religieux observables, sinon quantifiables, pour les interpréter en faisant appel soit aux motivations inconscientes, soit aux conditionnements sociaux, sans avoir tout à fait tort non plus.

Dans ce contexte, l'étude de l'expérience religieuse subjective sous-jacente aux comportements religieux aurait été minimisée, sinon rejetée comme manquant de sérieux ou de rigueur scientifique, autant par des théologiens que par beaucoup de psychologues. Les premiers, par peur du «psychologisme» ou par mépris plus ou moins conscient des sentiments et des émotions, jugés «romantiques» ou arbitraires: bref, parce que les sentiments rappellent l'irrationnel et l'inconscient menaçant<sup>6</sup>. Les

---

5. A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Charles Dessart, Bruxelles, 1966.  
A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses*, Paris, Le Centurion, 1981.

6. Jean Mouroux, dans la préface à son ouvrage *L'expérience chrétienne*, écrit: «Par le fait même, notre recherche ne se situe pas sur le plan psychologi-

autres, parce qu'épris de positivisme et de rationalisme idéologiques. Les temps ont changé, pour le mieux. Il a fallu que la psychanalyse traverse une crise, que les penseurs du behaviorisme évoluent vers une approche plus humaine et que des psychologues humanistes gagnent de plus en plus de terrain<sup>7</sup>.

Aujourd'hui donc, le temps semble favorable à l'étude plus sereine du *sous-sol psychique* de l'attitude et des comportements religieux. De nouveaux critères et modèles théoriques, plus «humains», de nouvelles méthodes de recherche délestées du souci pathologique, et un intérêt accru chez les chercheurs psychologues humanistes ne feront que contribuer à clarifier à leur racine les ambivalences et les ambiguïtés des attitudes et des comportements religieux de l'homme.

En résumé, toutes les manifestations perçues et interprétées comme sacrées dans les religions primitives, des hiérophanies aux extases, toutes les expériences et les comportements religieux humains *semblent découler d'une réalité psychique plus profonde que l'attitude* qui les sous-entend. L'hypothèse de ma recherche est que les comportements religieux aussi bien de l'homme primitif que de l'homme post-industriel, et ses attitudes religieuses, *tirent leur existence d'un potentiel psychique que j'appelle théologal*. Celui-ci, à son tour, serait exprimé et actualisé par des comportements et des attitudes qui correspondent authentiquement à sa réalité psychique. Dans le cas contraire, ce potentiel ne serait pas actualisé. Comme les autres potentiels humains, ce potentiel théologal peut être actualisé, refoulé, perverti ou dévié. Notre hypothèse semble s'avérer exacte. Regardons maintenant méthodiquement la structure et la dynamique de ce potentiel théologal de l'homme<sup>8</sup>.

---

que. Telle que nous venons de la définir, l'expérience déborde de toutes parts la pure investigation psychologique (à supposer possible celle-ci). Nous ne visons donc pas à décrire des états d'âme, ni à enquêter sur les formes diverses de la vie de la foi. En particulier, nous n'entendons absolument pas centrer notre étude sur ces sentiments, ces impressions, ces émotions, qu'on prend trop souvent pour l'expérience religieuse. Car ce «psychologisme» — et nous nous en expliquerons en détail — est superficiel, illusoire et dangereux.»

7. O. Strunk, jr., «Humanistic Religious Psychology: A New Chapter in the Psychology of Religion» dans *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, H.N. Malony, Wm. B. Eerdmans Publ., U.S.A., 1977, 454 p.

8. Léopold de Reyès, «Le potentiel théologal de l'homme. Son actualisation par la conversion», *Nouveau dialogue* 37.

## 2. Le potentiel relationnel théologal de l'être humain : une réalité psychique incontestable

Le grand public est informé des travaux actuels des psychologues. Qui n'a pas vu à la télévision ou ailleurs les comptes rendus des recherches sur la perception extra-sensorielle, sur les phénomènes parapsychologiques? sur les états altérés de conscience<sup>9</sup> et sur la méditation transcendantale ou immanente? sur le mysticisme ordinaire, ou celui qui est induit par des drogues, ou la privation extrême des stimuli sensoriels<sup>10</sup>? sur l'expérience corporelle des trances mystiques ou simplement organismiques? Qui n'a pas entendu parler d'autres phénomènes déjà connus également et à teneur religieuse: visions, audition de voix mystiques, états extatiques, etc. de certains schizophrènes<sup>11</sup>? Des psychologues à leur tour après les historiens des religions et les phénoménologues se penchent de plus en plus sur l'étendue du «fait religieux» *subjectif*, sur *l'expérience religieuse ou spirituelle transcendantale*, qu'ils considèrent comme une réalité psychique indéniable<sup>12</sup>.

Cependant, une première observation critique concerne plusieurs de ces excellentes études de psychologues européens ou américains. Ils emploient un vocabulaire peu rigoureux en ce qui regarde l'identification des réalités psychiques sous-jacentes aux comportements religieux. C'est une lacune considérable à combler que ce manque de précision dans la perception totale de l'expérience religieuse. Puisque l'événement religieux se passe surtout à «l'intérieur», dans la «subjectivité» de l'individu analysé, il n'y a pas encore *un concept commun* pour l'identifier. Pour décrire le «fait religieux», ils empruntent des vocables aux divers

---

9. R. D. Laing, «Transcendental Experience» dans *Consciousness: The Brain, States of Awareness, and Alternate Realities*, Daniel Coleman et Richard J. Davidson, éd., N.Y., Irvington Pub., 1979.

10. Cf. Arthur J. Deikman, *Comments on the Group for the Advancement of Psychiatry Report on Mysticism* et aussi Joseph Campbell, «Schizophrenia. The Inward Journey in Consciousness», *The Brain, States of Awareness, and Alternate Realities*, Coleman et Davidson, éd., N.Y., Irvington Pub., 1979.

11. Peter E. Swedfeld et Roderick A. Borrie, «Altering States of Consciousness through Sensory Deprivation» dans *Expanding Dimensions of Consciousness*, A. Arthur Sugarman, éd., N.Y., Springer Pub., 1978.

12. On peut consulter le livre édité par H. Newton Malony, *Current Perspectives in Psychology of Religion*, N.Y., William B. Eerdmans Pub. Co., 1977. On lit facilement ces 455 pages, très riches en informations et bibliographies.

niveaux de langage des diverses disciplines et très souvent au langage poétique, ce qui rend encore plus difficile une approche rationnelle et rigoureuse de l'expérience religieuse. Cette difficulté révèle le manque de modèles théoriques adéquats pour la recherche et de méthodes pertinentes pour l'étude d'un sujet aussi subtil.

Par ailleurs, la psychopathologie a fait avancer quand même l'exploration «intérieure» en trouvant des critères pour discerner certains phénomènes authentiques de manifestations pathologiques. L'expérience clinique ne peut cependant donner que peu de lumière en ce qui concerne «l'authenticité» du phénomène mystique et sur les critères pour distinguer celui-ci de la schizophrénie<sup>13</sup>. Le livre d'Antoine Vergote, *La psychologie religieuse*, demeure un très bon premier déblayage et une clarification, surtout dans sa première partie: «De l'expérience à l'attitude religieuse». Cependant le livre de William James<sup>14</sup> redevient d'actualité grâce à son approche humaine et expérientielle, approche si longtemps soupçonnée au nom d'une prétendue «objectivité» scientifique positiviste et expérimentale, dont nous sortons fort heureusement.

Une deuxième observation critique concerne les approches et les méthodes. Toutes se veulent rigoureuses et sans parti pris ou sans idéologies. Plusieurs semblent cependant porter un jugement de valeur favorable ou défavorable sur la «normalité» ou «l'anormalité» de ceux qui expérimentent l'expérience religieuse. Certaines approches préjugent de la «nécessité des valeurs religieuses» a priori. D'autres, au contraire, dissertent sur le rôle atrophiant et aliénant des religions. Une phobie presque générali-

---

13. Michael R. Zales, «Mysticism: Psychodynamics and Relationship to Psychopathology» dans *Expanding Dimensions of Consciousness*, A. A. Sugarman et R. A. Tarter, N. Y., Springer Pub. Co., 1978. Zales décrit les différences entre mystiques et schizophrènes: «Même si les mystiques semblent marcher dans les traces des schizophrènes en ceci qu'ils se retirent de la réalité extérieure, ils diffèrent des schizophrènes de trois façons importantes. D'abord, leur retrait est choisi, non pas compulsif. Ensuite, le retrait est partiel plutôt que complet. Finalement, les mystiques trouvent possible, souvent désirable, de s'associer avec d'autres personnes qui partagent leur vision du monde; ils participent à des fraternités mystiques. Alors que les schizophrènes sont très rarement capables de créer ou de maintenir des liens d'affection avec les autres.»

14. William James *The Varieties of Religious Experience*, N. Y., New American Liberty, 12<sup>e</sup> éd., 1958.

sée du «subjectivisme» ou de «l'irrationalité», d'une part, et le besoin créé de «vérifier» ou «d'objectiver» le sentiment religieux, d'autre part, ont réduit à des approches positivistes, psychanalytiques ou behavioristes l'étude du phénomène religieux. Beaucoup de ces études sont valables, si l'on considère les multiples facettes de ce phénomène si complexe. D'autres études deviennent inexactes lorsqu'elles prétendent réduire l'expérience religieuse à une seule dimension de recherche ou d'interprétation, qu'il s'agisse de *psychologismes* rationalistes ou de *théologismes* fondamentalistes ou autres.

Nous croyons donc que la source ou la racine psychique première de l'attitude religieuse de l'homme n'a pas encore été trouvée, ni identifiée, ni décrite. Il faut encore chercher, identifier et nommer un élément fondamental et générateur de l'attitude religieuse, dans la profondeur psychique. Dans l'état actuel de nos recherches sur ce sujet qui renoue avec l'intuition profonde de William James, nous sommes arrivés à certains résultats que nous soumettons ici à votre considération. Ces résultats ont permis d'envisager l'élaboration d'une théorie de l'expérience religieuse humaine. Nous proposons donc la théorie, fondée sur plusieurs données scientifiques convergentes de diverses disciplines, que l'être humain possède constitutivement, à l'instar d'autres composantes psychiques, un potentiel psychique *relationnel spécifique qui lui permet d'entrer-en-communion-avec-Dieu*. Ce potentiel profond humain est relationnel et a Dieu pour «objet» correspondant d'intention extatique. Ce potentiel est donc *théologal*<sup>15</sup>. Je le décris brièvement pour le moment, comme étant un *potentiel psychique relationnel* de type interpersonnel (*dyadique*). Ce potentiel théologal spécifique permet à l'homme de vivre en communication spirituelle avec Dieu, perçu comme un être vivant et voulant entrer librement en communication avec lui<sup>16</sup>. L'explica-

---

15. L'identification, la description et l'explication du potentiel relationnel théologal de l'être humain est un point central de l'élaboration de ma thèse doctorale à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Il s'agit d'une théorie psycho-théologique de l'expérience de conversion chrétienne comme processus relationnel dyadique à l'égard de Jésus-Christ. Ce processus actualise le potentiel relationnel théologal de l'être humain.

16. Il nous semble opportun de rappeler les quatre caractéristiques adoptées par l'Association américaine de psychologie humaniste (voir Charlotte Buhler et James F.T. Bugental, *American Association of Humanistic Psychology*, San Francisco, AHP, 1965-1966). Elles montrent une plus grande ouver-

tion de la nature de ce potentiel relationnel humain viendra plus loin. Pour le moment, la seule description qui précède nous permet de reconnaître déjà une certaine réalité psychique religieuse comme étant ce potentiel théologal humain, *duquel découlent l'attitude et les comportements religieux*. Ce potentiel psychique de l'être humain nous l'appelons «théologal» et non pas «religieux», car la religion n'est qu'une médiation.

Le concept de potentiel expérientiel tel qu'étudié et expliqué par Alvin R. Mahrer (1978)<sup>17</sup>, lorsqu'il est appliqué à notre sujet, nous semble apporter une clarification scientifique au problème de la dimension spirituelle et religieuse de l'homme. Celle-ci a été contestée, ou expliquée comme pathologique, ou réduite à un simple jeu de motivations inconscientes ou à des conditionnements psycho-sociaux. Mais, la «réalité» psychique religieuse est un fait indéniable et elle perdure dans ses manifestations authentiques, aussi bien que dans ses manifestations névrotiques. Elle perdure justement parce qu'indestructible et parce qu'appartenant à la constitution psychique de l'homme. Contestée, au nom de théories scientifiques dépassées (XIX<sup>e</sup> siècle) ou par des théories bâties sans validation sérieuse, par des idéologues réduction-

---

ture, en écartant les possibilités de réductionnisme psychologue dans l'étude de l'expérience religieuse: «1. Centrer l'attention sur la personne qui vit l'expérience, donc sur l'expérience humaine comme phénomène primordial dans l'étude de l'homme — les explications théoriques, d'une part, et les comportements extérieurs, d'autre part, sont considérés d'importance secondaire en ce qui concerne l'expérience elle-même et sa signification pour la personne. 2. L'emphase sera sur les qualités humaines par excellence, telles que le choix, la créativité, la valorisation et la réalisation de soi, comme opposées aux approches mécanicistes ou réductionnistes à l'égard des êtres humains. 3. Un souci soutenu pour la recherche de sens et de signification doit nous guider dans la sélection des problèmes à étudier et dans nos méthodes de recherches, comme opposé à l'emphase sur l'objectivité au détriment de la signification. 4. Cultiver l'intérêt pour la dignité de l'homme et pour sa valorisation en développant le potentiel inhérent à chaque personne.» (Traduction de l'auteur). *Handbook of General Psychology*, Benjamin Wolman ed., N.J., Prentice Hall, 1973. p. 824. En conséquence, il nous semble essentiel de respecter la personne telle qu'elle se découvre dans son être propre, ainsi que sa façon particulière d'entrer en relations avec les autres personnes. Nous croyons que c'est dans sa façon d'entrer en relation avec un Dieu personnel que se trouve l'enjeu ultime de l'expérience religieuse de l'homme et c'est bien cette capacité inhérente à sa personne que nous appellons le potentiel relationnel théologal humain.

17. Alvin R. Mahrer, *Experiencing. A Humanistic Theory of Psychology and Psychiatry*, N.Y., Brunner-Mazel, 1978, 800 pp.

nistes tant «rationalistes» que «politiques» ou «littéraires», l'expérience religieuse humaine, s'impose à l'étude des sciences de l'homme. L'approche scientifique de Mahrer, libérée de toute conception étroite du scientisme positiviste et grande ouverte à l'étude phénoménologique et existentielle de l'homme, rejoint le souhait de Maslow<sup>18</sup>, celui d'inclure dans le concept de science, les connaissances du psychisme humain. Mahrer parle des *potentials for experiencing* d'une façon originale, nouvelle et très bien articulée. L'on connaît, par ailleurs, toutes les recherches récentes en psychologie sur «l'experiencing», c'est-à-dire sur le processus expérientiel par lequel la personne vit son expérience personnelle, unique et inaliénable de son être-dans-le-monde. *Potentiel* est le concept abstrait qui correspond à ce processus existentiel par lequel nous faisons nos expériences individuelles, par exemple celles de l'amour, de la curiosité, de l'agression, de la passivité, etc. Cette théorie des potentiels nous servira de canevas.

Nous appelons donc *potentiel théologal*, le processus expérientiel qui «me permet de faire l'expérience unique et personnelle de ma relation interpersonnelle avec Dieu qui est reconnu et recherché par moi». À divers degrés de conscience et d'intensité, cette expérience est commune aux hommes depuis l'antiquité. Elle est parfois comparée à l'expérience d'amour des époux, ou à celui entre le père (mère) et l'enfant, à celui de l'amitié profonde entre deux êtres humains. C'est une expérience de type *relationnel* plus que de type cognitif ou affectif. Cette expérience est *vécue comme foi spontanée*, qui porte l'homme vers un Dieu Vivant interlocuteur et partenaire, vers une foi réellement *relationnelle et théologique*.

Nous avançons ici que ce concept de potentiel théologal humain peut également mieux préciser et situer cette *foi théologique* dans toutes les religions du monde, comme étant *l'intelligence que j'ai de ma relation interpersonnelle avec le Dieu vivant*. Ainsi élargie et dédouanée d'une certaine exclusivité chrétienne, la foi théologique semble possible dans toute religion, si primitive soit-elle, pour autant qu'elle permet à l'homme l'expérience de communication respectueuse avec la Divinité. Toute attitude magique ou domesticatrice, parce qu'impersonnelle et chosi-

18. Abraham H. Maslow, *Religious, Values and Peak-Experiences*, N.Y., The Viking Press, Penguin Books, 1970, pp. 40-47: «Science and Religious Liberals and Non-Theists».

fiance, est exclue du concept même de foi relationnelle théologique. Nous expliquons plus loin que la foi théologique est la conscience que l'homme a de son potentiel théologique humain. Voyons maintenant comment se situe ce potentiel théologique humain dans un modèle relationnel quadri-dynamique de l'homme.

### 3. Le potentiel théologique humain dans un modèle relationnel quadri-dynamique de l'homme

Nulle part ailleurs, je n'ai trouvé une synthèse aussi courte et claire de la description des modalités de l'être-dans-le-monde que chez Rollo May. Nous prenons donc les lignes qui suivent, du livre qu'il a édité avec Ernest Angel et Henri F. Ellenberger<sup>19</sup>. Les analystes existentiels, dit-il, distinguent trois modes simultanés du monde qui caractérisent l'existence de chacun, comme étant-dans-le-monde. «D'abord, il y a l'*Umwelt*, qui veut dire littéralement «monde-autour»: celui-ci est le monde biologique, généralement appelé «environnement». Il y a ensuite le *Mitwelt*, littéralement traduit «le monde-avec»: c'est le monde des êtres humains, le monde de la relation avec nos congénères. Le troisième monde est le *Eigenwelt* ou monde propre à soi et le monde des «relations à soi-même». Dans le prolongement de ces découvertes, nous préconisons le *Gotteswelt* comme un quatrième mode spécifique d'être-dans-le-monde, le mode existentiel de relation à Dieu. Au même titre que les autres modes d'être dans le monde, pour l'être humain, son «Gotteswelt» est inscrit dans la structure et les dynamiques de son univers existentiel.

L'homme, selon notre modèle conceptuel quadri-dynamique, se développe en actualisant et en intégrant ses potentiels, d'après les quatre axes d'orientation ou d'intentionnalité ou, encore mieux, selon les quatre dynamiques relationnelles suivantes: sa dynamique relationnelle cosmique, sa dynamique relationnelle interpersonnelle, sa dynamique relationnelle intrapersonnelle et sa dynamique relationnelle théologique. Précisons chacune de ces dynamiques relationnelles qui découlent d'autant de potentiels relationnels humains.

---

19. Rollo May, Ernest Angel et Henri F. Ellenberger, *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, N.Y., Touchstone, Classic Books, 1958.

### 3.1 *La dynamique relationnelle cosmique*

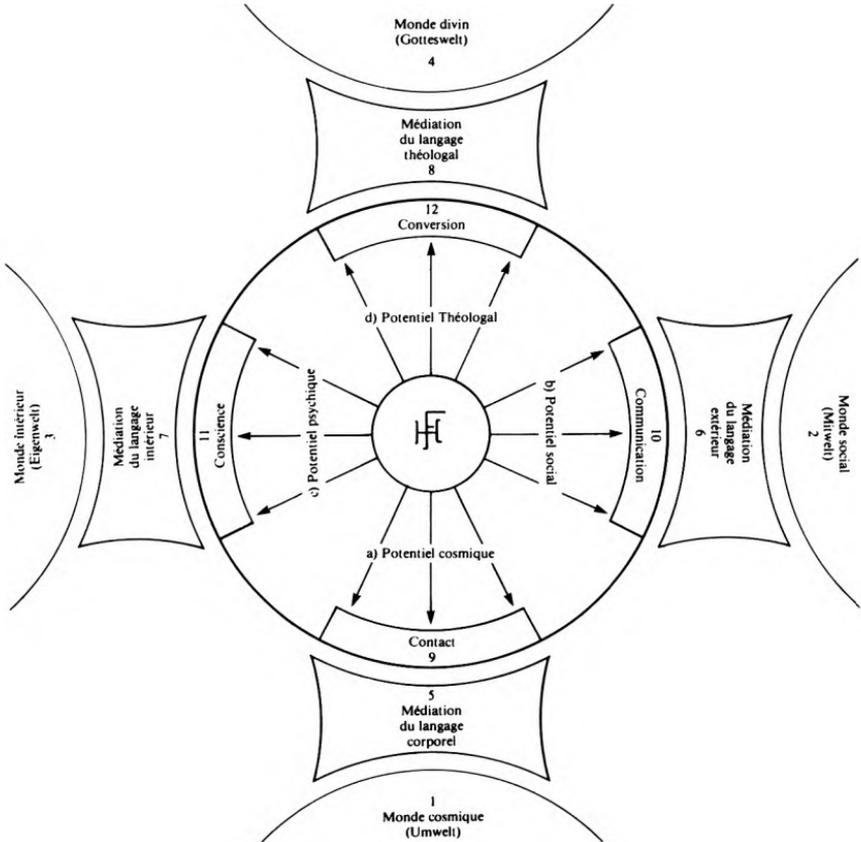
Pour la description de cette dynamique cosmique ainsi que pour les deux suivantes, psychique et sociale, nous reprenons la pensée de Rollo May (*l. c.*). Nous offrirons le résultat précis de nos recherches, lors de la description de la dynamique théologale de la personne humaine. En commençant, il faudra éviter la méprise d'interpréter les analystes existentiels comme préconisant trois «mondes» différents: le cosmique, le social, le psychique. Dans leur façon de voir l'homme, ils préconisent un modèle d'homme où celui-ci est considéré comme le centre de son unique univers perceptuel qui est constitué de ces trois divers «modes» d'être dans le monde où il est situé ou placé (lancé — *geworfen*).

La dynamique relationnelle cosmique actualise l'homme selon une première dynamique relationnelle de son «être-dans-le-monde-environnant» (*Umwelt*), à savoir selon sa relation existentielle au monde cosmique, où il se situe dans l'existence, dans l'espace et dans le temps (*Zeit und Raum*). Cette dynamique est représentée dans la partie inférieure de notre modèle schématique.

Le premier mode (*Umwelt*) est celui que la langue populaire décrit comme le monde extérieur, c'est-à-dire le monde des objets qui nous entourent, le monde de la nature, que nous appelons le monde cosmique. Par le fait d'être né, pour l'homme comme pour les animaux, une dynamique commence à entrer en jeu, celle de survivre dans l'environnement. Ce monde extérieur qui s'impose fortement, le *Umwelt*, inclut des besoins biologiques, des tendances, des instincts. Il s'agit du monde dans lequel on existerait même si l'on n'avait aucune conscience de soi, comme dans l'état de coma. C'est le monde des lois physiques, chimiques et des cycles naturels, celui du passage à la naissance et à la mort, le monde du sommeil et de l'éveil, des désirs et des soulagements, le monde «qui est là», auquel chacun de nous doit s'ajuster en quelque sorte.

Cependant, l'animal et l'homme expérimentent leur monde environnant différemment. Seul l'homme est capable de se créer un *Umwelt* presque de toutes pièces: le laboratoire spatial, par exemple. Il ne crée pas les atomes de la matière, mais il peut déjà créer des protéines à partir de méga-molécules a-cellulaires; il agence aussi un environnement neuf pour lui, même plus, il le crée de toutes pièces. Il a vécu déjà cette dynamique relationnelle

## Schéma du modèle relationnel quadri-dynamique de l'homme dans son univers personnel



1. *Les potentiels relationnels* cosmique, psychique, social et théologique de l'être humain (a, b, c, d).
2. Les quatre *mondes perceptuels* ou dimensions relationnelles (1, 2, 3, 4).
3. *Les médiations ou médiatisants* qui sont les langages corporel, extérieur ou social, intérieur ou psychique et le langage théologique ou médiations religieuses.
4. Les conditions d'actualisation des potentiels humains ou *les quatre processus d'experiencing* des potentiels relationnels.

cosmique, au début de son histoire, avant même l'invention des pointes de flèches. Il la vit de génération en génération depuis son premier cri en venant au «monde» jusqu'au moment «d'en sortir».

Le potentiel psychique relationnel par lequel l'homme s'insère dans son être-dans-le-monde (*Umwelt*) est le premier qui s'offre à l'enfant et constitue son potentiel cosmique; le processus expérientiel correspondant est le *contact* dont il fait l'expérience et, enfin, ce sont les comportements «cosmiques» qui conditionnent son expérience relationnelle positive ou négative du monde environnant. Ces comportements constituent le langage corporel qui est la médiation de l'expérience humaine du monde environnant ou cosmique.

### 3.2 *La dynamique relationnelle interpersonnelle*

La dynamique relationnelle interpersonnelle actualise l'homme selon une deuxième dynamique relationnelle de son «être-avec-les-autres» (*Mitwelt*) ou selon sa relation existentielle avec le monde des autres, dans son fonctionnement interpersonnel et social. Cette dynamique est représentée à la droite du schéma illustrant notre modèle.

Il est très heureux que depuis vingt ans, beaucoup de travaux aient été publiés sur la dynamique interpersonnelle de l'homme. Nous pensons à une lente germination des idées des philosophies personalistes et aux approches humanistes des relations interpersonnelles chez des penseurs français, allemands, suisses, puis américains dont Stack Sullivan, le pionnier, parmi d'autres penseurs émigrés aux États-Unis prônant l'approche relationnelle.

Le *Mitwelt*, comme disait Rollo May (*l. c.*), est le monde des relations propres de l'individu avec d'autres humains. Mais on ne doit pas le confondre avec «l'influence des groupes sur un individu» ou avec «la pensée collective» ou avec les diverses formes de «déterminisme social». On peut voir la qualité distincte du *Mitwelt* lorsqu'on observe la différence entre un troupeau d'animaux et une communauté de personnes. Notre auteur cite Howard Liddell qui a souligné que, en observant ses brebis, il a remarqué que «l'instinct du troupeau consiste à garder l'environnement constant». Sauf en période d'accouplement et d'allaitement, une meute de chiens et un groupe d'enfants réussissent aussi bien avec les brebis, pourvu que l'on garde l'environnement

constant. Dans un groupe d'êtres humains cependant, une interaction beaucoup plus vaste a lieu, où la signification des rapports d'un chacun dans le groupe est partiellement déterminée par la relation de soi avec les autres.

À proprement parler, nous devrions dire que les animaux ont un *environnement* alors que les êtres humains ont un *monde relationnel, un milieu*. Car le monde inclut la structure de signification qui est formée par les inter-relations des personnes qui l'habitent. Ainsi, la signification de groupe pour moi, en tant qu'individu, dépend en partie de la façon dont je m'y implique comme personne. Et alors l'amour entre deux personnes ne pourra jamais être compris à un niveau purement biologique, mais dépendant de facteurs tels que la décision personnelle et l'engagement envers l'autre personne. Il n'y a que *le dialogue humain*, où le rapport de forces est égalitaire et tout désir de domination évacué, qui puisse créer une dynamique relationnelle interpersonnelle pleinement satisfaisante. Pourvu que les êtres humains concernés ne soient pas gravement malades et jouissent d'un certain degré de conscience, cette dynamique relationnelle implique toujours la conscience mutuelle de l'interaction libre et co-responsable. Ceci constitue déjà ce processus qui consiste à être mutuellement engagé dans la rencontre et affecté par elle.

Donc, en quelques mots: dans son développement historique, l'enfant découvre le monde de l'autre, l'altérité, la société. Le potentiel relationnel par lequel l'homme établit son réseau relationnel interpersonnel (*Mitwelt*) est son potentiel social; le processus expérientiel correspondant est la communication interpersonnelle dont il fait l'expérience et, en dernier lieu, ce sont les comportements «sociaux», son langage extérieur, qui conditionnent son expérience, positive ou négative, du monde social ou interpersonnel.

### 3.3 *La dynamique relationnelle intra-personnelle*

La dynamique relationnelle intra-personnelle actualise l'homme selon une troisième dynamique relationnelle de son «être-en-lui-même» (*Eigenwelt*), à savoir selon son fonctionnement propre dans sa dynamique intra-personnelle ou proprement psychique. Cette dynamique est représentée dans la partie gauche de notre schéma.

D'après notre auteur, le *Eigenwelt* ou «monde-propre-à-soi» est le mode de relation à soi-même le plus difficile à comprendre en psychologie expérimentale positiviste ou behavioriste et en approche psychanalytique traditionnelle. De fait, il était presque ignoré, sauf pour certains courants néo-psychanalytiques.

Le *Eigenwelt* présuppose la conscience de soi (*Self-awareness*), la relation à soi (*Self-relatedness*) et se trouve uniquement chez les êtres humains. Mais il n'est pas purement une expérience subjective, intérieure: il est plutôt la base sur laquelle nous établissons des relations. C'est une compréhension de la signification qu'a pour moi quelque chose dans le monde: ce bouquet de fleurs, cette autre personne.

Notre auteur note avec Suzuki que dans les langues orientales, telle que le japonais, les adjectifs incluent toujours l'implication de la «forme» (*form-ness*), c'est-à-dire que «cette fleur est belle» signifie «pour moi, cette fleur est belle». Notre dichotomie occidentale entre sujet et objet nous amène, par contraste, à supposer que nous avons presque tout dit si ce que nous disons — à l'effet que la fleur est belle — est complètement divorcé de nous-mêmes, comme si un énoncé était plus vrai dans la mesure où nous y avons moins affaire. Le fait de délaissier le *Eigenwelt* contribue non seulement à l'intellectualisme avide et à un manque de vitalité, mais il contribue évidemment aussi au fait que le monde moderne tende à perdre le sens de la réalité de ses propres expériences.

Rollo May dit que lorsque nous considérons le mode d'*Eigenwelt* lui-même, nous nous trouvons à la frontière inexplorée de la théorie psychothérapeutique. Que signifie le «soi en relation avec lui-même»? Qu'est-ce qui se passe dans «l'insight» quand la «gestalt» intérieure de la personne se reforme? En effet, que signifie le «soi connaissant»? Chacun de ces phénomènes se passe presque à chaque instant en chacun de nous; ils sont, en effet, plus proches de nous que ne l'est notre respiration. Cependant, peut-être justement parce qu'ils sont si proches, personne ne sait explicitement ce qui se passe dans ces événements. Notre auteur ajoute que ce mode de soi en relation avec soi-même fut un aspect de l'expérience que Freud n'a vraiment pas vu et «on peut douter qu'aucune école soit encore parvenue à établir une base pour traiter adéquatement ce sujet». Le *Eigenwelt* est certainement le mode le plus difficile à saisir en dépit de nos préoccupations tech-

nologiques en Occident. Rollo May avait déjà prédit: «Il se peut fort bien que ce mode de «Eigenwelt» soit le domaine où il y aura le plus de découvertes au cours des prochaines décennies». Le temps lui a donné raison.

L'enfant découvre donc tout son monde propre et personnel (*Eigenwelt*) par sa capacité d'objectiver ce qu'il vit et de réfléchir: c'est son potentiel psychique relationnel à l'égard de lui-même; le processus expérientiel correspondant est la *conscience psychique* dont il fait l'expérience, et en dernier lieu, ce sont les comportements «intérieurs», les verbalisations intérieures, les phantasmes et les symboles oniriques, son langage intérieur, qui conditionnent son expérience relationnelle positive ou négative de son monde intra-psychique.

### 3.4 *La dynamique relationnelle théologale*

La quatrième dynamique relationnelle est celle de son «être-avec-Dieu» (*Gotteswelt*), celle de l'homme dans son fonctionnement relationnel avec le monde de Dieu. C'est bien cette dernière dynamique qui a été contestée, à tort ou à raison, comme étant étrangère à la constitution humaine. Au nom de la science, en effet, on a récusé déjà chez l'homme, le «sentiment religieux», le «sens du sacré», le «besoin spirituel», la «tendance transcendante» ou la «croyance en un Être Supérieur», etc. On explique alors ces réalités comme des phénomènes de projection, de sublimation, de pensée magique, des mécanismes de défense ou même comme des moyens que la société crée pour assurer un ordre établi grâce à l'emprise aliénante et coercitive des religions.

Le but de cette communication est de fournir des éléments nouveaux de réflexion en présentant *le concept de potentiel théologal humain*. Celui-ci est identifié comme étant une réalité psychique inhérente à l'être humain. Au même titre que ces autres potentiels relationnels, à savoir psychique, cosmique et social, le potentiel théologal humain peut s'actualiser par la médiation *qui lui est spécifique* et que les hommes ont instituée depuis les débuts de leur conscience humaine sous la forme des diverses religions, sagesse, rituels, etc.

Il était important pour nous de présenter la structure et la dynamique de l'expérience cosmique, sociale et psychique de la personne. Il nous sera loisible maintenant d'envisager l'expérience humaine relationnelle, positive ou négative, du monde de

Dieu selon le modèle de ces structures et dynamiques que nous avons analysées. Ainsi, nous pouvons dire: le *potentiel relationnel* par lequel l'homme intègre le Divin ou le monde de Dieu (*Gotteswelt*) est son *potentiel théologal*; le *processus expérientiel* correspondant est la *communication interpersonnelle spécifique avec Dieu*, dont il fait l'expérience. On verra alors plus clairement que les *comportements* religieux sont tout un *langage théologal*, qui peut conditionner *son expérience*, positive ou négative de Dieu.

La personne actualise ses potentiels relationnels cosmique, social, psychique et théologal à l'intérieur d'une société qui se crée des institutions appropriées. Ces institutions et structures sociales permettent la répétition des expériences originaires, en assurent leur validité, en justifient leur perpétuation en forme de transmission de systèmes de croyances et des valeurs. Cependant ces institutions ne *causent* pas l'expérience humaine, tout au plus, elles l'induisent, la suscitent, l'accompagnent et en assurent l'achèvement. Comme les autres potentiels humains qui ont besoin de certaines conditions et médiations appropriées pour s'actualiser et s'intégrer dans la dynamique psychique de la personne, le potentiel théologal humain possède ses conditions, ses médiations et sa dynamique correspondante d'actualisation et d'intégration.

Nous avons montré ailleurs notre conception des quatre potentiels relationnels de l'homme à partir desquels se ramifient à l'infini dans chaque personne l'ensemble de ses potentiels<sup>20</sup>. C'est à partir de l'approfondissement de notre étude sur le potentiel relationnel théologal humain, que nous avons pu identifier les quatre potentiels relationnels de la personne que nous appelons: son potentiel relationnel cosmique, son potentiel relationnel psychique, son potentiel relationnel interpersonnel social et son potentiel relationnel théologal. Nous présenterons maintenant cette dynamique relationnelle théologale d'une façon plus explicite.

En ce qui concerne précisément le monde relationnel de l'homme avec Dieu, nous en sommes encore aux balbutiements.

---

20. Léopold de Reyès, «Un modèle conceptuel anthropologique, pour un terrain commun de dialogue sur l'homme» dans *Nouveau Dialogue* 46 (septembre 1982) 24-31.

Nous comprenons cependant que ce monde-de-Dieu (*Gotteswelt*), comme le monde-propre-à-soi (*Eigenwelt*) ne soient pas encore perçus par tous. Ils ne s'imposent pas à l'homme comme le monde extérieur et le monde social. En plus, une rupture qui allait en s'élargissant a fait de l'homme contemporain, sinon un négateur, du moins un désintéressé à l'égard de sa dynamique relationnelle au monde de Dieu. Cette rupture provoquée par certains hommes de grand prestige, s'est faite aux siècles passés au nom de la science. En ces derniers siècles cependant, de grands humanistes ont pointé vers le sentiment de l'unidimensionnalité de la science, surtout si elle se campe dans les étroites limites réductrices du pondérable et du mesurable.

À partir de nos modestes études psychologiques sur le potentiel psychique théologal de l'homme<sup>21</sup>, nous sommes arrivés à préconiser le *Gotteswelt*, soit le monde de Dieu, comme partie intégrante de l'univers perceptuel humain. Avec son monde-avec-les-autres, son monde-propre, son monde-environnant et avec son monde-de-Dieu, l'homme constitue son univers personnel où il se rend vivant, ou bien s'accule au désespoir par le refus. À cette dimension souvent aliénée ou refoulée au nom de la science, correspond chez l'homme la réalité psychique du potentiel théologal humain. Celui-ci, au contraire, loin de menacer les potentiels cosmique, psychique et social de l'homme, semble les parfaire et les orienter vers le plein épanouissement de l'être humain dans toute sa richesse et sa complexité.

Nous sommes persuadé de la pertinence du concept de potentiel psychique théologal de l'homme. Nous ne saurions assez insister sur le fait que l'identification d'une structure et d'un dynamisme psychique que nous appelons potentiel relationnel théologal, re-situe l'attitude religieuse de l'homme à *l'intérieur de l'horizon purement humain*. Dans cette nouvelle perspective, l'homme n'est pas «l'homo religiosus» par son apprentissage, ni par conditionnement, ni par induction affective, ni d'autre part, par révélation purement extrinsèque à sa structure psychique, mais *par la constitution intime de son être profond*.

Nous sommes également persuadé, de la nouveauté du concept de potentiel théologal humain, parce que nous allons plus

---

21. Voir *Nouveau Dialogue* 37, 40, 42 et 47.

loin dans la ligne de l'analyse existentielle de Binswanger. Ce que celui-ci appela *Daseinanalyse* (analyse existentielle ou de l'existence) représente une synthèse des concepts empruntés à la psychanalyse, à la phénoménologie et à l'existentialisme de son temps. Ces concepts ont été modifiés et enrichis par des nouvelles perspectives. Binswanger préconise la reconstruction du monde intérieur de l'expérience de ses patients psychotiques avec l'aide d'un modèle conceptuel inspiré par les études de Heidegger sur la structure de l'existence humaine.

Mais Binswanger a été aussi influencé par Martin Buber<sup>22</sup>. Celui-ci dans son ouvrage *Ich und Du* décrit comment le pronom «je» a deux significations différentes, selon qu'il réfère à un «tu» ou à un «il». Dans la sphère du «je-tu» ou «moi-toi», le «je» ou «moi» est exprimé avec tout son être et inclut l'attente de réciprocité; c'est la sphère de la «rencontre», de la relation humaine primaire ou fondamentale et celle de l'Esprit<sup>23</sup>. Dans la sphère du «je-il» ou «moi-lui», le «je» est exprimé avec une partie seulement de son être. C'est la sphère d'une relation de type utilitaire. Binswanger développe ces idées dans ses descriptions de deux «modes d'existence»: double (dyadique) et plurielle, auxquelles il a ajouté le mode «singulier» et l'«anonyme».

Dans ces premières études d'analyse existentielle, Binswanger a organisé ses descriptions autour de la distinction des trois mondes existentiels, l'*Umwelt*, le *Eigenwelt* et le *Mitwelt*. C'est plus tard qu'il organise ses analyses autour d'un schéma conceptuel de référence plus large: les «modes existentiels».

Les «modes existentiels» sont la dimension de l'existence (*Dasein*) dans leur rapport au *Mitwelt*. À l'opposé de la psychologie européenne classique qui suppose la continuité et la perma-

22. Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig, Inselverlag, 1923. Nous avons par devers nous le poème hassidique «*Du, Du, Du*», récité par Martin Buber lui-même. Disque n. 53136, *Martin Buber liest Chassidische Legenden*, Bertelsmann Schallplattenring, BRD.

23. Nous prenons, avec respect, une grande distance de la conception de Martin Buber. D'après lui, mon propre mode relationnel dyadique interpersonnel social est spécifiquement le même que pour «l'Esprit», pour Dieu. Grâce aux données psychologiques contemporaines, nous croyons au contraire à l'existence d'un mode relationnel dyadique spécifique de l'homme à l'égard de Dieu. Chez l'homme, c'est son potentiel psychique théologal qui fonde dans la structure même de l'homme cette spécificité de son mode relationnel dyadique avec Dieu. Ce dernier point est le coeur de notre communication.

nence dans le sujet, l'analyse existentielle de Binswanger prend en considération le fait que le «soi» change selon les divers modes existentiels de la relation «dyadique», «plurielle», «singulière» et «anonyme».

Le mode existentiel «dyadique» correspond au concept courant de relation intime et se trouve dans la perspective de Martin Buber lorsqu'il parle de la relation «je-tu». Il y a plusieurs variétés du mode «dyadique», comme par exemple: mère-enfant, frère-soeur, amant-aimée, et même, selon Buber, la dyade du «fidèle-Dieu».

Beaucoup de problèmes ont été considérés à la lumière du mode existentiel dyadique par les analystes existentiels (*l. c.*, p. 122). Par exemple, Médard Boss<sup>24</sup> a analysé le mariage comme relation de type dyadique. Dans son étude, il a trouvé que le mariage normal est caractérisé par le mode dyadique d'interrelation des époux; alors que les «formes dégradées de mariage» présentent les modes relationnels pluriel ou singulier.

Cette apparente digression nous permet de voir combien on peut mieux comprendre la relation dyadique<sup>25</sup> lorsque, dans l'attitude du fidèle avec son Dieu, on considère l'existence d'un potentiel relationnel *spécifique* de la relation dyadique «je-tu». Pour nous, l'identification du potentiel relationnel théologal dans le psychisme de l'homme nous permet de ne pas considérer la relation de l'homme à Dieu comme un simple «mode» existentiel de relation interpersonnelle sociale, mais comme une structure psychique autonome et consistante chez l'homme. À notre avis donc, ce n'est pas par sa dimension sociale, même dyadique (M. Buber), mais par son potentiel spécifiquement théologal que

---

24. Médard Boss, *Die Gestalt der Ehe und ihre Zerfallsformen*, Huber, Bern, 1944. Il est intéressant de noter ici le travail remarquable de précision des pionniers dans l'étude du champ dyadique. Aujourd'hui, plusieurs chercheurs américains dans ce domaine explicitent ou vérifient ces découvertes, qui semblaient aux experts de l'époque «farfelues» ou «non scientifiques», il y a seulement une quarantaine d'années.

25. Friedrich J. Buytendijk, *Zur Phänomenologie der Begegnung*, Eranos-Jahrbuch, vol. 19, 1950. La psychothérapie existentialiste préfère l'emploi de ce mode d'expérience interpersonnelle qu'elle appelle «Begegnung», rencontre ou «Encounter», à des fins thérapeutiques, à la place du phénomène du transfert psychanalytique. La rencontre de deux «Weltanschauungen» provoque parfois la restructuration totale d'un chacun. Bien autre est donc la spécificité de la «rencontre» de l'homme avec Dieu.

l'homme se relie dyadiquement à Dieu, en donnant sens à son existence<sup>26</sup>.

Dans le diagramme qui accompagne cette communication, le grand cercle représente la globalité de tout être humain. L'Homme, la Femme (H-F) possèdent des potentiels de type cosmique, psychique, social et théologal qui ne demandent qu'à s'actualiser grâce à des conditions intérieures d'actualisation: son habileté au *Contact* corporel avec le monde environnant, son habileté à la *Conscience* de son individualité, son habileté à la *Communication* avec ses semblables et son habileté à la communion à Dieu par la *Conversion* théologale. Il y a des médiations extérieures indispensables qui, comme des ponts, permettront le libre aller-retour relationnel entre la personne et les quatre grands dynamismes relationnels. Ce sont: la médiation du corps ou langage corporel; la médiation du langage intérieur ou des verbalisations intérieures, phantasmes, symboles; la médiation du langage extérieur, verbal et non verbal ou gestuel; et la médiation du langage théologal, soit les religions, les philosophies, les mystiques, les sagesses traditionnelles selon les cultures et les civilisations. L'univers personnel est constitué de ces quatre «mondes» qui, ensemble, constituent l'univers dont chaque humain est le foyer percevant. Ce sont quatre regards sur son unique univers personnel. C'est là que l'homme se bâtit ou se détruit.

Lorsque les institutions appelées *médiations extérieures* qui permettent, provoquent ou favorisent l'expérience humaine ne remplissent pas leur fonction ou ce qui est pire, deviennent dysfonctionnelles, alors tous les systèmes établis de comportements institutionnalisés deviennent ambivalents, sinon équivoques. Il en va de même pour l'ambivalence des religions qui, pour certaines personnes, peuvent provoquer des conflits insurmontables.

#### 4. L'intelligence de l'univers personnel et la foi théologale

Il est important de situer notre modèle quadri-dynamique de l'homme dans une perspective existentielle. Toute école de pensée, tout chercheur qui l'envisage à partir du monde perceptuel de la personne ou, comme l'on disait, à partir de sa subjecti-

---

26. Viktor Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen*, Urban und Schwarzenberg, 1950. Cet auteur reprend l'essentiel de sa recherche dans son ouvrage postérieur: *Le Dieu inconscient*, Paris, Centurion, 1975.

tivité doublée cependant de la réflexion, n'aura aucune objection à l'accepter. Ce modèle pourrait être alors envisagé par eux comme un commun dénominateur à plusieurs anthropologies possibles, même athées. Car la reconnaissance du potentiel théologal humain ne «prouve» pas nécessairement, dans une perspective scientifique, l'existence réelle et ontique de Dieu.

La conscience de sa complexité développe dans l'homme *l'intelligence de son univers perceptuel*. Cette intelligence lui permet l'intégration harmonieuse et dynamique de tous ses potentiels. Mais cette intelligence est-elle unidimensionnelle ou quadridynamique également?

En parlant de l'intelligence de son univers personnel, nous ne parlons pas d'elle comme *faculté* de connaître, mais bien comme *aptitude*, disposition naturelle ou apprise, à identifier, à intégrer constamment, à interpréter et à accueillir graduellement son monde perceptuel. Cette sorte de centration de l'intelligence dans le sujet interprétant son monde perceptuel fait éclater toute réduction arbitraire ou idéologique de l'intelligence *au seul savoir*, à la philosophie, à la mystique, à la science. Cette centration et diversification «des» intelligences ne niera pas leur valeur particulière et complémentaire, *ni l'unité radicale* de l'intelligence comme faculté humaine.

Les approches humanistes contemporaines, surtout en psychologie et en psychiatrie<sup>27</sup> sont de plus en plus sensibles au fait que *cette aptitude d'intelligence ou son absence* semble être la source fondamentale de santé ou de maladie psychique, comme le signalent également avec enthousiasme les écoles de psychologie cognitive<sup>28</sup>. Sans partager cet enthousiasme, nous croyons cependant que ce manque d'intelligence que la personne peut avoir de son monde perceptuel au niveau de ses quatre dynamiques, ce manque d'expérience<sup>29</sup> et d'accueil de ses quatre réalités

27. Cf. F.G. Alexander, S.T. Selesnick, *Der Geschichte des Psychiatrie, Ein Kritischer Abriss der psychiatrischen Theorie und Praxis von der Frühgeschichte bis zur Gegenwart*, Zurich, Diana Verlag, 1969.

28. A. Ellis, *Reason and Emotion in Psychotherapy*, N.Y., Lyle Stewart, 1962; A. Beck, *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*, N.Y. International University Press, 1978; W. Glasser, *Reality Therapy, A New approach to Psychotherapy*, N.Y., Harper and Row, 1965.

29. «Expérience» dans le sens du mot «*Erfahrung*» plus que du mot «*Erlebnis*». «On relèvera, ensuite, qu'en matière religieuse on parle souvent

psychiques est à l'origine de beaucoup de malaises des personnes et des civilisations.

*L'intelligence intégrative cosmique* de l'homme est celle qui le rend apte à comprendre et à intégrer son monde environnant (*Umwelt*). C'est elle qui est à l'origine des sciences physiques, exactes et humaines. C'est elle qui agence l'instrumentation nécessaire à la transformation de son milieu écologique, à la création et à la construction du monde matériel. C'est elle également qui permet les connaissances des structures et des dynamismes, des principes et des conditions des phénomènes qui constituent son monde cosmique. Elle peut être accrue par l'information et l'entraînement, en tant qu'elle est aptitude acquise; elle peut être bloquée ou partiellement développée par plusieurs causes inhérentes à la personne ou par des obstacles qui lui viennent de l'extérieur.

*L'intelligence intégrative psychique* de l'homme est celle qui le rend apte à comprendre et à intégrer son monde propre et intérieur (*Eigenwelt*). Confondue souvent avec la connaissance scientifique, la conscience psychique est une intelligence réfléchie, plutôt intuitive. C'est le concept de *Insight* qui rend mieux cette aptitude spontanée par laquelle la personne se voit et s'expérimente (plus ou moins, selon qu'elle l'a développée ou bloquée) dans l'ensemble de ses interactions avec ses quatre mondes perceptuels: cosmique, psychique, social et théologal. L'intelligence psychique n'est pas à confondre, quoiqu'elle ne l'exclut pas, avec l'intelligence par laquelle nous connaissons et nous comprenons le monde extérieur cosmique.

*L'intelligence intégrative sociale* de l'homme est celle qui le rend apte à comprendre et à intégrer son monde relationnel avec les autres humains, ses semblables. Cette intelligence sociale est également confondue avec la connaissance scientifique du monde social, politique, historique et culturel. Les sciences sociales, politiques, économiques, les sciences humaines font partie de l'intelligence très développée du monde cosmique (*Umwelt*). Il

---

d'expérience sans que toute la gamme de ces propriétés soit présente, habituellement même pour insister sur l'une d'entre elles: a) tantôt sur la composante intense, éventuellement toute intérieure qui fait de l'expérience un «état d'âme» puissamment éprouvé: *Erlebnis*; b) tantôt sur la composante intuitive, empirique, reliant à l'objet du savoir, de la décision ou de l'action: *Erfahrung*.»

s'agit donc ici d'une certaine intuition des interdépendances avec les autres personnes qui se trouvent dans son monde relationnel interpersonnel. Aucune science théorique ou pratique, aucune somme d'information même considérable ne remplacera adéquatement le manque de développement de ce que, chez la personne, nous appelons l'intelligence sociale de son univers perceptuel.

Au même titre que pour les trois autres fonctions ou aptitudes de la conscience humaine, que nous avons appelées l'intelligence intégrative du matériel, l'intelligence du psychique et l'intelligence du social, la personne peut également développer l'*intelligence intégrative théologique (Gotteswelt)*. Il y a donc *une intelligence du divin* à ne pas confondre avec la science théologique, ni même avec une religion apprise ou des sagesse qui parlent du divin. C'est cette intelligence affective, que nous appelons *foi théologique*, qu'il ne faut pas confondre avec la foi purement cognitive, ou purement révélée ou traditionnelle et la foi théologique des religions du monde pré-historique et historique. Comme les autres intelligences, l'intelligence de son monde théologique est indispensable au fonctionnement adéquat de la personne, à son équilibre dynamique et à l'harmonisation de son univers personnel.

Dans notre monde occidental, il y a sûrement hypertrophie de l'intelligence mathématique cosmique: nous baignons dans un monde scientifique, technique et économique du développement, de l'agencement et du contrôle rationnel de l'environnement. Celui-ci s'étend déjà aux dimensions inter-planétaires du monde matériel. Il remplit l'homme d'une légitime fierté. Nous constatons par le même biais, une hypotrophie, un sous-développement, sinon des blocages dans le développement de l'intelligence psychique, sociale et théologique de l'homme. Les cultures de notre temps ne favorisent pas encore un développement harmonieux des quatre intelligences mentionnées. Diverses idéologies politiques se réclament d'un monde personnel individualiste ou d'un monde personnel socialiste en se nuisant souvent l'un l'autre. Et, souvent, aussi, les deux, au détriment de l'intelligence théologique ou de l'actualisation du potentiel théologique de la personne humaine.

Les quatre modes différents *d'intelligence intégrative* que nous venons de décrire rapidement permettent à l'homme d'évoluer à l'aise dans son univers aux quatre façons d'être dans sa

situation de vie. Chacune de ces «intelligences» semble fonctionner selon des lois qui sont loin d'être bien comprises pour le moment. Des études fouillées sur l'apprentissage et sur l'intelligence discursive, sur l'intuition, sur des états altérés de conscience ou sur la connaissance mystique et poétique, semblent prendre encore la connaissance cosmique rationnelle comme modèle de fonctionnement et comme modèle d'interprétation.

L'intelligence intégrative du monde théologal, comme l'intelligence intégrative du monde social, psychique et cosmique appellent donc l'intégration perceptuelle et l'intégration conceptuelle. Celles-ci semblent en étroite interdépendance avec l'intégration affective par laquelle l'homme se donne un sens, en donne un à sa vie, s'expérimente comme aimable et comme aimant et par conséquent, peut aimer et se laisser aimer dans son univers personnel.

Nous avons présenté rapidement le résultat de nos recherches et explorations sur ces quatre dynamiques existentielles qui constituent l'univers relationnel personnel de l'homme. C'est un univers en mouvement perpétuel d'harmonisation et d'intégration plénière. Notre modèle d'homme quadri-dynamique tire son nom de ces énergies latentes dans les richesses insoupçonnées et inépuisables de potentiels humains. C'est bien dans ce contexte ou cet arrière-plan que nous situons ce que nous appelions une foi théologale.

## 5. Les dieux que les hommes se créent: les déviations sacralisantes du potentiel théologal humain

La foi théologale est donc l'intelligence du mystère d'un Dieu «vivant», dont l'homme fait l'expérience relationnelle dyadique d'amitié, d'alliance, de familiarité. Nous sommes loin de toute attitude magique de subjugation, de contrôle ou de séduction de la divinité par l'emprise de l'homme. Nous sommes loin aussi de la superstition où les médiations de l'expérience de cette foi théologale sont sacralisées au détriment de l'expérience.

Cette foi théologale qui, chez l'homme, *est conscience* de sa relation dyadique d'amitié avec un Dieu perçu comme «vivant» — le concept de Dieu «personnel» est relativement récent dans l'histoire de l'humanité —, cette foi théologale qui *est actualisation et intégration* du potentiel théologal humain dans la conversion confiante de l'homme à Dieu est fondamentale chez

l'homme. Nous sommes persuadés, à la lumière du concept de potentiel théologal humain, que cette foi théologale qui est à la fois une expérience relationnelle affective et aussi une saisie de son sens de communication dyadique avec Dieu se trouve à divers degrés de conscientisation dans les peuplades les plus primitives. Les religions révélées viendraient favoriser cette foi théologale et la préserver de toute contrefaçon et aberration, toujours possibles.

Le potentiel théologal de l'homme s'actualise par la foi théologale et la conversion religieuse grâce aux médiations extérieures sociales. Chaque tradition religieuse de l'antiquité perdure jusqu'à nos jours à travers les structures et les institutions que les hommes se donnent en construisant la réalité sociale. Ces structures et ces institutions ont été créées pour perpétuer de génération en génération les conditions favorables à l'émergence de l'expérience religieuse collective et individuelle.

Ce sont ces «médiations» institutionnelles qui véhiculent les significations et les valeurs humaines attachées à l'expérience du potentiel théologal des membres de la collectivité. Les réalités «extérieures» historico-culturelles, comme les mythologies, les doctrines, les rituels, les symboles, les cultes, les initiations à l'appartenance de groupements religieux, les castes sacerdotales, les fonctions prophétiques, les rôles thérapeutiques et éducatifs etc., en un mot toutes les variétés d'institutions que l'homme se crée, peuvent actualiser le potentiel théologal des membres de la collectivité. Donc, la fonction des religions, des traditions religieuses, des sagesse, des gnosés, des philosophies, des mystiques populaires ou des fraternités souvent ésotériques est d'initier, d'accompagner et d'accroître les dispositions psychiques des sujets à l'expérience de leur potentiel théologal. Car, c'est par cette expérience même qu'il s'actualise, et non pas nécessairement par l'exécution des comportements religieux de telle religion donnée.

Les religions ou médiations institutionnelles que l'homme se donne pour perpétuer de génération en génération son expérience de foi théologale sont ambivalentes, sinon parfois équivoques. C'est alors que l'homme choisit librement de surmonter l'ambiguïté des médiations en référant à sa propre expérience fondamentale d'actualisation et d'intégration de son potentiel théologal. Cette référence à une expérience affective toujours renouvelable peut même permettre la réforme des institutions équivo-

ques. C'est le cas d'hommes et femmes prophétiques depuis la nuit des temps. C'est toujours au nom d'une expérience profonde du Dieu relationnel qu'ils contestent des institutions désuètes ou dys-fonctionnelles.

Devant des institutions religieuses qui manquent de crédibilité ou qui sont perçues comme aliénantes ou dys-fonctionnelles, les individus peuvent aussi choisir une autre voie que celle des prophètes. Ils vont alors chercher inconsciemment à sur-investir les énergies de leur potentiel théologal dans la sacralisation des dimensions sociales, psychique ou cosmique.

Un tel sur-investissement de l'énergie du potentiel théologal, dévié de son aboutissement normal dans la relation au Dieu «vivant» canalisée ailleurs qu'en son objet correspondant, expliquerait, par exemple, la «sacralisation» des idéologies socialistes, matérialistes ou/et psychologues.

Nous avons montré ailleurs<sup>30</sup>, à l'opposé, que l'utilisation de la religion pour mieux contrôler ou dominer ou séduire le peuple, chez certains groupements, classes ou castes, ainsi que l'utilisation de la religion pour mieux manipuler son entourage familial est ce que nous appelons la perversion du potentiel théologal humain. Finalement, nous avons pu constater des dynamismes et des conflits psychiques qui interviennent dans le refoulement du potentiel théologal.

## Conclusion

Avons-nous atteint notre but, celui de fournir des éléments nouveaux à la réflexion théologique en présentant le concept psychologique de potentiel théologal humain? Ce concept répond-il à la spécificité de l'expérience relationnelle de l'homme avec le Dieu vivant? Y a-t-il lieu de revaloriser l'apport de Pierre Rousselot lorsqu'il a parlé des «yeux de la foi», lorsque nous parlons de «l'intelligence intégratrice théologique»? Comment re-situer l'étude de la foi chrétienne par rapport à cette «foi théologique» qui est intelligence du mystère d'un Dieu vivant d'alliance avec tout homme vivant? Autant de perspectives à explorer.

En guise de conclusion, voici cinq propositions:

---

30. Léopold de Reyès, «Déviations, perversions et refoulements du potentiel théologal humain» dans *Nouveau Dialogue* 42, 21-26.

1. Même chez l'homme le plus primitif, il y a une pleine expérience humaine du Dieu vivant, avant qu'elle ne soit identifiée, conscientisée et intégrée par la foi théologique.

2. Cette expérience spécifique n'est possible que si l'homme possède un système psychique inhérent à sa constitution: le potentiel théologique humain est une réalité psychique incontestable.

3. Ce potentiel relationnel *théologique* humain possède une spécificité propre et irréductible au potentiel relationnel *social* interpersonnel dyadique: il justifie un modèle relationnel quadridynamique de l'homme.

4. L'intelligence intégratrice de son monde relationnel théologique avec le Dieu vivant *constitue la foi théologique fondamentale*. Celle-ci ne serait pas l'apanage des religions révélées.

5. Les hommes ne cesseront pas de se créer des succédanés de Dieu et des dieux à leur image et ressemblance, par le phénomène de sur-investissement de leur ferveur théologique. Ce sur-investissement, au niveau cosmique, psychique ou social, ou dans les médiations théologiques en elles-mêmes, vient du fait que le potentiel théologique est empêché de reposer dans son objet adéquat. Ce sur-investissement expliquerait donc la «sacralisation» primitive ou contemporaine de la matière, de la société humaine, de l'individu ou même des institutions religieuses sacralisées en elles-mêmes. Ces dernières seront sacralisées parfois de façon fanatique, lorsqu'elles ne développent pas l'expérience profonde de l'amitié de Dieu pour les humains.

## *Religion cosmique, foi humaine et christianisme chez Mircea Eliade*

Roland Chagnon

Le but de ce texte est de dégager les diverses composantes du concept éliadien de religion cosmique, de prendre connaissance des rapports qu'établit Eliade entre religion cosmique et christianisme et, enfin, d'établir dans quelle mesure ces rapports sont, chez Eliade, des rapports d'identité ou des rapports de différence.

### 1. La religion cosmique

#### *1.1 La philosophie éliadienne du temps*

Avant de spécifier les diverses composantes du concept de religion cosmique d'Eliade, il serait bien avisé de scruter les motivations profondes qui l'ont amené à créer ce concept, ou pour reprendre la belle expression de Jacques Pierre, de dégager «l'urgence qui hante son oeuvre scientifique»<sup>1</sup>. Comme les propos de Jacques Pierre tendent à révéler la parenté du langage scientifique et du langage littéraire d'Eliade, il serait bon ici d'examiner à la

---

1. Jacques Pierre, «Épistémologie de l'interprétation: pour une relecture de l'oeuvre de Mircea Eliade» dans *SR/Sciences Religieuses* II, 3 (1982) 265.

fois l'oeuvre littéraire et l'oeuvre scientifique d'Eliade pour déceler comment s'y amorce son intérêt pour la religion cosmique. Or, l'oeuvre littéraire d'Eliade est dominée, de son propre avis, par un roman, *Forêt interdite*<sup>2</sup>. Imprégné par l'atmosphère de la guerre, ce roman pose la question du sens de la vie humaine au sein d'un monde en décomposition. Le lecteur trouve dans la verve littéraire d'Eliade les grandes intuitions qui fonderont son oeuvre scientifique: son horreur du temps, le besoin d'un salut hors de l'histoire... «Contre la terreur de l'histoire, écrivait-il, il n'y a que deux possibilités de défense: l'action ou la contemplation. L'aviateur qui défend le ciel de l'Angleterre se jette dans l'action. Nous, nous n'avons pas d'autre solution que celle de contempler, c'est-à-dire de sortir du Temps historique, de retrouver un autre Temps...»<sup>3</sup> Cette fuite hors de l'histoire sert de trame de fond non seulement à *Forêt interdite*, mais à l'ensemble de l'oeuvre littéraire d'Eliade, y compris ses mémoires<sup>4</sup>.

Mais, qu'en est-il de son oeuvre scientifique? Éric J. Sharpe écrivait à ce propos: «Il est très difficile de repérer un concept central dans l'oeuvre d'Eliade. Toutefois, son oeuvre est traversée par une préoccupation profonde pour le temps et l'histoire, une préoccupation qui revêt parfois l'allure d'une obsession»<sup>5</sup>. Eliade lui-même est conscient de l'importance qu'occupe le problème du temps dans son oeuvre scientifique. Il écrivait: «Il faudra que je montre un jour les fils secrets qui relient mon oeuvre théorique à la crise actuelle de la pensée occidentale. L'importance que j'accorde au problème du temps, par exemple»<sup>6</sup>. L'examen de la conception éliadienne du temps, tant dans son oeuvre littéraire que scientifique, nous amène à conclure qu'Eliade entretient une vision très négative du temps. Le temps de notre vie y est qualifié de «temps de la mort». Il apparaît impéra-

2. Mircea Eliade, *Forêt Interdite*, Traduction de Alain Guillemmou, CLX, Paris, Gallimard, Collection du Monde Entier, 1955, 640 pp.

3. Mircea Eliade, *Ibid.*, p. 267.

4. On connaît à ce jour deux livres portant sur les mémoires d'Eliade: *Mircea Eliade. Mémoire I (1907-1937). Les promesses de l'Équinoxe*, Paris, Gallimard, 1980, 455 pp.; *Fragments d'un journal*, Paris, Gallimard, 1973, 571 pp. Ces fragments portent sur la période du 17 septembre 1945 au 27 février 1969.

5. Éric J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, Londres, Duckworth and Company Ltd., 1975, p. 215.

6. Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, p. 209.

tif de chercher à «échapper au temps», à «sortir du temps»<sup>7</sup>. L'oeuvre scientifique, quant à elle, parle le même langage. *Le Mythe de l'Éternel Retour* a des titres de chapitres très éclairants: «malheur et histoire», «terreur de l'histoire»...<sup>8</sup>. La pensée systématique d'Eliade a aussi élaboré un ensemble de concepts dans lesquels le temps occupe une place centrale: les mythes sont les récits fabuleux des événements qui se sont passés «à l'origine du temps»; les rites sont des gestes visant à abolir l'existence profane par la réactualisation des événements accomplis «à l'origine» par les dieux ou les ancêtres fondateurs.

En plus d'être négative, la conception éliadienne du temps est enchassée dans une grande vision de l'histoire débouchant sur le diptyque tradition-modernité. Selon Eliade, l'homme des sociétés traditionnelles (celles qui cherchent à abolir le temps) a survécu jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, moment où les élites de l'Occident ont imposé une nouvelle vision de l'homme (un homme qui se réalise dans le temps). Si l'homme des sociétés archaïques ou traditionnelles est l'homme de l'éternel retour, l'homme des sociétés modernes est au contraire, pour Eliade, «celui qui se veut exclusivement historique, c'est-à-dire avant tout, l'homme de l'historicisme, du marxisme et de l'existentialisme»<sup>9</sup>. On entrevoit l'importance considérable du diptyque tradition-modernité pour la compréhension profonde des concepts de sacré et de profane. En fait, le profane correspondrait à la série temps-histoire-modernité-occident et le sacré répondrait à la série hors-temps-transcendance-éternité-traditionalisme-orient. On sait maintenant davantage à quelles sources s'inspire le projet éliadien de fonder un nouvel humanisme. Il s'enracine dans la conviction profonde que la civilisation occidentale gagnerait à se régénérer au contact des richesses culturelles des sociétés traditionnelles.

## 1.2 Religion naturelle et religion cosmique

La conception éliadienne du temps le conduit à privilégier ce qu'il désigne sous le nom de religion cosmique. Qu'est-ce à dire? Qu'est-ce au juste que cette religion cosmique? Quels en sont les

7. Mircea Eliade, *Forêt interdite*.

8. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, Gallimard, 1949, 254 pp.

9. *Ibid.*, p. 230, n° 1. Voir aussi *Forgerons et Alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 153, 157.

éléments? D'abord, précisons ce que la religion cosmique n'est pas. Dans son livre *Le sacré et le profane*<sup>10</sup>, qui contient l'exposé le plus systématique d'Eliade sur la religion cosmique, ce dernier prend soin de distinguer la religion cosmique de la religion naturelle. Cette dernière consisterait en un ensemble de croyances au caractère divin des objets et phénomènes naturels. Selon Eliade, la religion cosmique est tout à fait différente d'une telle attitude. En effet, la religion cosmique n'implique pas que les objets ou phénomènes de la nature soient eux-mêmes sacrés, mais seulement que la sacralité se manifeste à travers eux. Pour reprendre une expression d'Eliade, la religion cosmique suppose que «la sacralité se révèle à travers les structures mêmes du Monde»<sup>11</sup>. Ainsi, écrit-il, «la pierre sacrée est vénérée parce qu'elle est sacrée et non parce qu'elle est pierre; c'est la sacralité manifestée à travers le mode d'être de la pierre qui révèle sa véritable essence»<sup>12</sup>. La religion cosmique n'est d'aucune façon une divinisation de la nature, comme le supposerait le «naturisme» ou religion naturelle. Au contraire, la religion cosmique réside dans la reconnaissance du potentiel révélateur de sacralité que détient la nature; ou, en d'autres termes, la religion cosmique repose sur le caractère symbolique du Monde.

### 1.3 Religion cosmique et symbolisme

«Pour l'homme religieux, la Nature n'est jamais exclusivement «naturelle»: elle est toujours chargée d'une valeur religieuse»<sup>13</sup>. C'est une conviction profonde d'Eliade que la Nature ouvre l'homme sur la transcendance, sur le sacré. Car, le monde est transparent. Il laisse soupçonner derrière la myriade de ses formes la main secrète du Créateur. On est tout proche ici de l'argument de Paul touchant à la possibilité pour les païens de connaître le vrai Dieu par ses oeuvres.

Depuis la création du monde, en effet, ses (attributs) invisibles deviennent, par ses oeuvres, visibles à l'intelligence, sa puissance éternelle comme sa divinité; aussi sont-ils inexcusables, puisque, connaissant Dieu, ils ne l'ont ni glorifié ni remercié comme Dieu (*Rom 1, 20-21*).

10. Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, Collection «Idées» 76, 1965, 186 pp.

11. *Ibid.*, p. 100.

12. *Ibid.*, p. 100.

13. *Ibid.*, p. 99.

Le Monde est symbole de Dieu ou, selon les expressions d'Eliade, «la sacralité se révèle à travers les structures mêmes du Monde»<sup>14</sup>; «le Monde, tout en étant tel qu'il nous apparaît, est également chiffre et code»<sup>15</sup>. Si la religion cosmique repose sur la transparence du Cosmos, c'est-à-dire sur la capacité de ce dernier non seulement d'être ce qu'il est, mais aussi de laisser pressentir le sacré qui se dit en chiffre et en code à travers lui, il est également indiqué d'affirmer ici que, selon Eliade, la religion cosmique en appelle aussi à l'universalité des structures symboliques en lesquelles elle s'exprime. C'est dans son *Traité d'Histoire des Religions* qu'Eliade décrira, classera et attribuera aux divers systèmes symboliques qui composent son ouvrage une signification universelle<sup>16</sup>.

Le *Traité d'Histoire des Religions* est la clef de voûte de l'entreprise herméneutique éliadienne. Il repose sur une immense érudition qui n'a rien à envier à celle de J.G. Frazer, sur une ontologie clairement affirmée qui établit en axiome que le sacré est ce qu'il y a de plus RÉEL et, enfin que ce sacré se manifeste par et dans les structures du cosmos. Selon Eliade, le cosmos parle du sacré. Il est un chiffre du RÉEL qui appelle un déchiffrement pour livrer son sens. Ce déchiffrement se fait grâce à un code, le langage des symboles. C'est une conviction profonde d'Eliade que le cosmos parle d'autre chose que de lui-même, qu'il médiate pour l'homme l'expérience du RÉEL, qui est le sacré. Tout objet du monde peut devenir sacré, à un moment ou à un autre, par sa participation à une hiérophanie.

#### 1.4 Hiérophanies, symboles et symbolismes

Dès le début de son *Traité d'Histoire des Religions*, Eliade écrit que, «si nous voulons délimiter et définir le sacré, il nous faut disposer d'une quantité convenable de 'sacralités', c'est-à-dire de faits sacrés»<sup>17</sup>. C'est à partir de plusieurs mythes, rites, symboles et autres faits sacrés qu'on pourra se faire une idée du sacré. Le sacré est une réalité si riche qu'elle ne s'épuise en aucune de ses manifestations. Toute hiérophanie tend à exprimer la tota-

14. *Ibid.*, p. 100.

15. *Mémoire I (1907-1937)*, p. 446.

16. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1949, 405 pp.

17. *Ibid.*, p. 15.

lité du réel, mais elle n'y parvient pas. Chacune met en valeur une modalité du sacré. L'historien des religions doit donc se mettre à l'écoute de la pluralité des faits sacrés s'il veut parvenir à la plénitude de sens qu'ils révèlent. Mais, l'historien des religions doit non seulement repérer et décrire les faits sacrés, il doit de plus les classer et les interpréter. Et c'est ici qu'est utile la distinction éliadienne entre hiérophanies et symbolismes.

Les hiérophanies sont toujours historiques et locales. Tel peuple valorisera tel arbre comme arbre sacré, tel autre verra le sacré présent en tel animal, etc. Le propre de la hiérophanie, c'est d'introduire une rupture dans l'existence profane, une rupture qui fait échapper une réalité concrète à sa spécificité profane pour lui faire signifier autre chose qu'elle-même. Par exemple, lorsqu'un arbre, le bouleau, devient arbre sacré, il acquiert une signification entièrement nouvelle qui déborde infiniment son existence profane. En signifiant le sacré, le bouleau est introduit dans la situation paradoxale de l'hiérophanie. En effet, en devenant hiérophanique, l'arbre ne cesse pas d'être un arbre, mais, en même temps, se greffe sur ce sens profane et premier une signification sacrée qui est d'un tout autre ordre. Le sacré aura pour effet d'isoler, de mettre à part l'objet profane qui lui sert de manifestation. L'hiérophanie introduit la rupture dans l'existence profane. Mais que révèle-t-elle exactement à l'homme sur sa condition existentielle? Quel est son message? Pour répondre à cette question, il faut faire intervenir le concept de symbolisme.

Contrairement aux hiérophanies, les symbolismes sont des réalités anhistoriques et universelles. Ils correspondent aux structures profondes du cosmos et, donc, ils révèlent l'architecture cachée de l'*homo religiosus*. L'homme est fragment du cosmos et c'est à une harmonisation profonde de lui-même avec la totalité cosmique qu'il est convié. Oublier le cosmos, c'est échapper au RÉEL. L'homme ne s'achève qu'en se raccordant aux structures profondes qui l'habitent en tant qu'*homo religiosus* et qui sont en même temps les structures du RÉEL. L'architecture du cosmos répond parfaitement à celle de l'homme. Il y a équivalence totale entre le macrocosme et le microcosme. La chute de l'homme dans le temps et l'histoire peut bien, un moment, faire oublier cette harmonie aurorale et béatifiante. Mais, pour ceux qui ont ainsi chuté dans le monde profane et irréel il y a encore de l'espoir. Car le sacré émet toujours sur les parois de son écorce cosmique les

signaux invitant les hommes à s'arracher à leurs distractions historiques. Ces signaux, ce sont les symbolismes qui répondent à la fois aux structures profondes du cosmos et à l'architecture mentale de l'*homo religiosus*. Les symbolismes sont donc universels et permanents, alors que les hiérophanies sont toujours locales et évanescentes. Ce que confirme Eliade lorsqu'il écrit :

Tandis qu'une hiérophanie présuppose une discontinuité dans l'expérience religieuse (puisqu'il existe toujours, sous une forme ou une autre, une rupture entre le sacré et le profane et un passage de l'un à l'autre, rupture et passage qui constituent l'essence même de la vie religieuse), un symbolisme réalise la solidarité permanente avec la sacralité (solidarisation évidemment confuse, en ce sens que l'homme n'en prend conscience que sporadiquement)<sup>18</sup>.

Ce sont donc les symbolismes qui permettent à Eliade d'interpréter les hiérophanies en les situant dans la glèbe nourricière d'où elles émanent. Interpréter un fait religieux, c'est donc, d'une part, le localiser dans le symbolisme auquel il appartient et, d'autre part, lui associer la modalité du RÉEL dont il était consciemment ou inconsciemment le révélateur. Les symbolismes religieux accomplissent leurs fonctions indépendamment du fait que les hommes en soient conscients ou pas. C'est ce qui fait, entre autres, la distinction entre l'*homo religiosus* des sociétés archaïques et celui des sociétés modernes. L'homme archaïque agit consciemment ses structures religieuses profondes alors que «la vie religieuse de l'homme moderne est maintenant inconsciente, l'inconscient seul étant resté encore religieux»<sup>19</sup>.

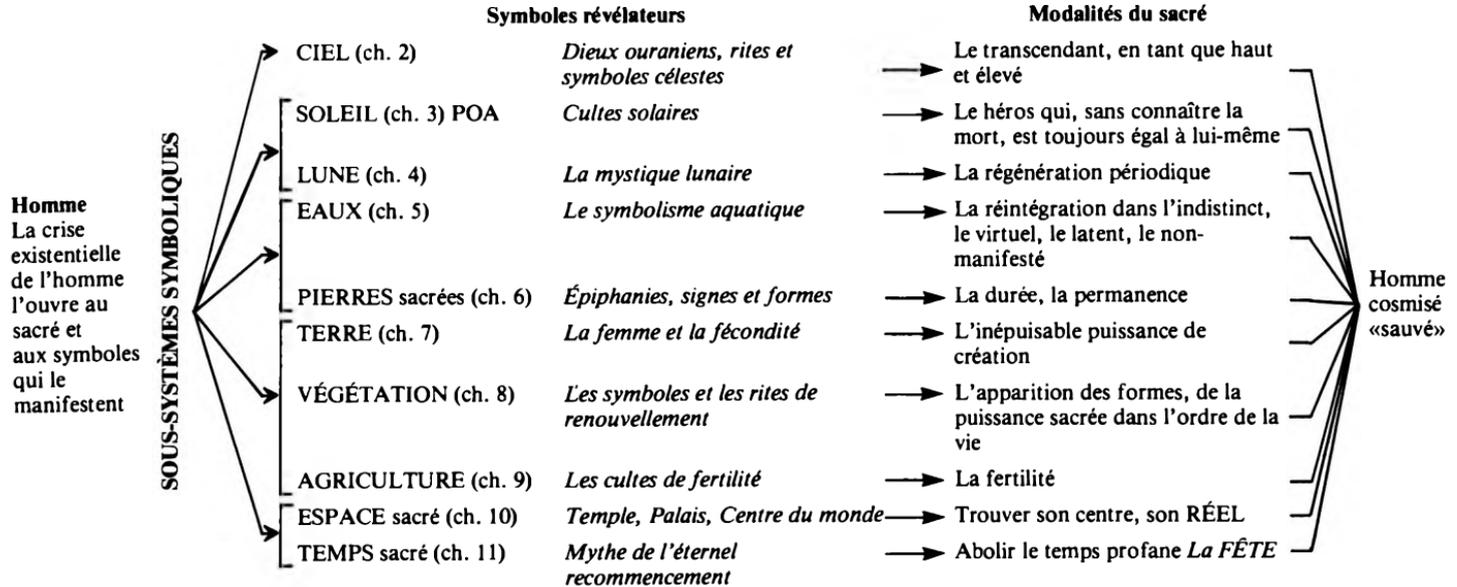
Dans le tableau qui suit, nous présentons schématiquement les divers sous-systèmes symboliques éliadiens dont l'ensemble compose le système symbolique plénier. Il s'agit des sous-systèmes symboliques ouranien (chap. 2), solaire (chap. 3), lunaire (chap. 4), aquatique (chap. 5), lithique (chap. 6), tellurique (chap. 7), ainsi que des sous-systèmes de la végétation (chap. 8), de l'agriculture (chap. 9), de l'espace (chap. 10) et du temps sacré (chap. 11). Tous ces sous-systèmes ont pour but de mettre un terme à la crise existentielle de l'homme déchu (chaos) en l'amenant à réintégrer la totalité salvifique du cosmos sacré.

---

18. *Ibid.*, p. 381.

19. Mircea Eliade, *Fragments*, p. 391.

## SYSTÈME SYMBOLIQUE ELIADIEN



Le symbolisme religieux cosmise l'existence humaine, et, ce faisant, sauve l'homme du néant de son existence profane.

On a remarqué que le système symbolique est fondé sur un ensemble de structures oppositionnelles binaires qui sont à l'origine de cinq sous-systèmes symboliques. En les énumérant par ordre d'importance, on aurait, premièrement l'opposition espace-temps, deuxièmement, l'opposition ciel-terre qui serait elle-même une subdivision des zones de l'espace, troisièmement, l'opposition soleil-lune, les deux grands luminaires qui règlent les cycles du jour et de la nuit, quatrièmement, l'opposition eaux-pierres qui fait jouer l'alternance liquide-solide en même temps qu'elle révèle deux figures du ciel, le ciel fécondateur (eaux de pluie) et le ciel vengeur (pierre de foudre) et, enfin, cinquièmement, l'opposition végétation-agriculture qui repose sur la distinction de la terre sauvage et de la terre domestiquée. Chaque sous-système donne aux symboles, aux mythes et aux rites qui en dépendent leur sens en les associant à la modalité de l'expérience du sacré qui s'expriment à travers eux. Le *Traité d'Histoire des Religions* est l'outil herméneutique par excellence de Mircea Eliade. Grâce à cet outil, tous les faits sacrés reçoivent leur signification profonde et intégrale, c'est-à-dire une signification religieuse. Les faits sacrés sont interprétés en référence aux structures religieuses et aux modalités du sacré qu'ils cherchent à exprimer. Et c'est ainsi que devient possible une science autonome des phénomènes religieux.

Jusqu'ici, nous avons pu constater que la conception éliadienne de la religion cosmique était liée à la vision éliadienne du temps, qu'elle différait de la religion naturelle et qu'elle reposait sur la transparence des structures du Cosmos établissant un ensemble de symbolismes universels ouvrant l'homme sur le mystère fascinant de la sacralité. Nous pouvons maintenant passer à la deuxième étape et étudier les rapports qu'Eliade établit entre la religion cosmique et le christianisme.

## 2. Le christianisme et la religion cosmique

Le christianisme est-il un sous-type de la religion cosmique ou, au contraire, représente-t-il aux yeux d'Eliade une expérience religieuse nouvelle, irréductible à l'univers de la religion cosmique? Il importe de prendre conscience de la position d'Eliade sur cette question et d'en évaluer les conséquences et pour la théorie

éliadienne de la religion cosmique et pour le christianisme. Pour ce faire, il importe premièrement d'étudier la notion éliadienne de l'*homo religiosus* et, deuxièmement, après avoir précisé la vision éliadienne du christianisme, d'indiquer dans quelle mesure l'*homo christianus* s'identifie ou se distingue de l'*homo religiosus*.

## 2.1 L'*Homo religiosus* éliadien

### 2.1.1 Primitifs, archétypes et répétition

Le monde des primitifs est celui des archétypes et de la répétition. L'homme des sociétés archaïques cherche à se maintenir dans le sacré, c'est-à-dire dans le RÉEL par excellence. Le péché consiste pour cet homme à oublier ce que les dieux ou les ancêtres mythiques ont accompli à l'origine des temps. La grâce, au contraire, consiste à reproduire sans fin ces gestes originels, ces *gesta dei*, porteurs de vie. L'homme primitif cherche donc constamment à revenir à l'origine du temps (figure temporelle) en abolissant la durée profane qui le sépare de la pureté aurorale du «Grand Temps», du «Temps des Commencements» qui est aussi le «Temps du Rêve». L'homme archaïque cherche aussi à retrouver le Centre (figure spatiale) d'où tout a commencé. Revenir au Centre, retourner à l'origine, voilà deux nostalgies profondes de l'âme archaïque qui animent tous ses rituels et occupent l'espace de ses narrations mythiques. Les mythes véhiculent les modèles exemplaires de la conduite humaine en racontant les gestes des dieux à l'origine du temps. Les rites, en réactualisant ces modèles divins, arrachent les hommes à leur existence profane et les replongent dans la plénitude sacrée originelle. Les archétypes du retour à l'origine et du rappel au Centre composent à eux deux, selon Eliade, l'essentiel de l'ontologie primitive. Il en ressort une conclusion importante: «L'homme des cultures archaïques supporte difficilement l'histoire et s'efforce de l'abolir périodiquement»<sup>20</sup>. Cette homme entretient d'étonnantes parentés avec le yogin de l'Inde qui, lui aussi, cherche la liberté absolue en dehors du temps.

### 2.1.2 Homme archaïque et *homo religiosus*

La parenté de l'homme archaïque avec le yogin n'est pas fortuite. En effet, ces deux types d'homme sont tous deux aiguil-

20. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 67.

lonnés par le souci d'abolir le temps et de s'identifier à l'éternel présent de la condition sacrée. Or, c'est justement ce qu'Eliade attend de l'expérience religieuse. Pour lui, l'homme religieux exemplaire est l'homme des sociétés archaïques. Il l'écrit en toutes lettres dès l'introduction de son livre *Le Sacré et le Profane*: «L'homme des sociétés traditionnelles est, bien entendu, un 'homo religiosus'»<sup>21</sup>. L'expérience religieuse de l'homme des sociétés archaïques n'est pas à ranger au rang d'une illustration parmi d'autres de l'attitude religieuse. Loin de là, cette expérience est exemplaire et normative. Elle a valeur universelle dans le temps et l'espace. Et c'est par rapport à elle qu'Eliade juge de l'expérience religieuse dégradée de l'homme moderne. Il s'établit chez Eliade une équivalence entre modernité et a-religion qui l'amène à employer souvent l'expression: «l'homme non-religieux des sociétés modernes». Cet homme moderne, bien entendu, n'est a-religieux qu'en surface, au niveau de sa conscience. Son inconscient, enseigne Eliade, continue d'être habité par les structures archétypales caractéristiques de l'homme archaïque. Il écrit en avant-propos de son livre *Le Sacré et le Profane*: «Le profane en société moderne n'est qu'une nouvelle manifestation de la même structure constitutive de l'homme qui, auparavant, se manifestait par des expressions sacrées»<sup>22</sup>. Et, toujours, ce qui distingue l'«homo religiosus» de l'homme séculier moderne, c'est son attitude à l'égard du temps. «Comme l'homme religieux en général, écrit Eliade, le primitif vit dans un continuel présent. Et c'est dans ce sens que l'on peut dire que l'homme religieux est un primitif. Il répète les gestes de quelqu'un d'autre, et par cette répétition vit sans cesse dans le présent»<sup>23</sup>.

### 2.1.3 *Homo religiosus* et homme universel

Eliade a repéré l'*homo religiosus* d'abord dans la société orientale (Inde), puis, de façon éminente, dans les sociétés archaïques ou traditionnelles. Mais il y a plus. Eliade prétend encore que l'ontologie archaïque est commune à l'ensemble de l'humanité, exception faite des élites porteuses de la modernité. Il en veut pour preuve qu'encore de nos jours «la mémoire populaire retient difficilement des événements individuels ou des figures

21. Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, p. 18.

22. *Ibid.*, p. 11.

23. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 129.

authentiques. Au contraire, écrit Eliade, la mémoire populaire fonctionne au moyen de structures différentes: catégories au lieu d'événements, archétypes au lieu de personnages historiques»<sup>24</sup>. Eliade en conclut que la mémoire collective est anhistorique, c'est-à-dire qu'elle ne retient des événements individuels que leur essence abstraite et exemplaire. Par ce biais, l'ontologie archaïque rejoint la totalité de l'espèce humaine, et Eliade sera justifié d'élaborer les structures symboliques universelles de la conscience religieuse qui lui permettront de dévoiler les significations profondes de l'expérience religieuse de l'humanité en ses multiples ramifications. Mais avant, il faut dire un mot du paradoxe chrétien.

## 2.2 Homo religiosus et homo christianus

### 2.2.1 Le caractère nouveau de l'expérience chrétienne chez Eliade

Comment Eliade envisage-t-il le christianisme? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner de plus près<sup>25</sup>. Dans *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Eliade énonce clairement dans un très beau texte la spécificité de l'expérience religieuse hébraïque et chrétienne. Citons ce texte:

Dans le cas d'Abraham, c'est un acte de foi. Abraham ne comprend pas pourquoi ce sacrifice lui est demandé, et pourtant il l'accomplit parce que c'est le Seigneur qui le lui a demandé. Par cet acte, en apparence absurde, Abraham fonde une nouvelle expérience religieuse, la foi. Les autres (tout le monde oriental) continuent à se mouvoir dans une économie du sacré qui sera dépassée par Abraham et ses successeurs... L'acte religieux d'Abraham inaugure une nouvelle dimension religieuse: Dieu se révèle comme personnel, comme une existence «totalement distincte» qui ordonne, gratifie, demande, sans aucune justification

24. *Ibid.*, p. 75.

25. Dans un article très intéressant intitulé «Eliade on Archaic Religion: Some Old and New Criticisms» et paru dans *SR/Sciences Religieuses* X, 4 (1981) 429-449, Robert F. Brown écrit à la note 13, en page 435 ce qui suit: «Il n'y a pas de consensus parmi les interprètes d'Eliade en ce qui touche à la religion, s'il y en a une, qui a été la plus déterminante dans l'élaboration de sa propre vision des choses.» Je préfère pour ma part me ranger derrière le point de vue de Jacques Pierre qui écrit dans l'article déjà cité à la note 1: «Il est indéniable, par exemple, que l'hindouisme a eu une influence déterminante sur l'oeuvre de Mircea Eliade» (*SR/Sciences religieuses* II, 3 (1982) 275).

rationnelle et pour qui tout est possible. Cette nouvelle dimension religieuse rend possible la foi au sens judéo-chrétien<sup>26</sup>.

Ici, Eliade insiste sur la nouveauté radicale de l'expérience hébraïco-chrétienne. Cette nouveauté tient en ceci que l'homme sort du régime du sacré pour accéder au régime de la foi. Son expérience religieuse ne se consume plus ni dans l'éternel et sécularisant retour à l'origine, ni dans la chaude homologation de l'existence humaine à la vie cosmique. Au contraire, le régime de la foi inaugure la rencontre de l'homme avec un Dieu personnel exigeant une soumission absolue à des ordres incompréhensibles. Eliade précise que ce sont «les Hébreux qui furent les premiers à découvrir la signification de l'histoire comme épiphanie de Dieu et que cette conception, comme on devait s'y attendre, fut reprise et amplifiée par le christianisme»<sup>27</sup>. En plus d'inaugurer le régime de la foi, en plus de favoriser la rencontre de l'homme avec un Dieu personnel, l'expérience hébraïco-chrétienne, pour la première fois, rend l'histoire théophanique. L'histoire, dans l'expérience hébraïco-chrétienne, non seulement peut être le lieu de la rencontre de l'homme et de Dieu, mais, bien plus encore, elle est le lieu par excellence de cette rencontre. Donc, il semble bien de prime abord qu'Eliade accorde au judéo-christianisme un statut tout à fait particulier dans le concert des religions du monde, mais, un examen plus attentif de la question nous conduira à d'autres conclusions.

### 2.2.2 La réduction progressive de la nouveauté chrétienne par Eliade

Après avoir établi, dans un premier temps, que le judéo-christianisme représentait une religion tout à fait nouvelle, Eliade, en un second temps, s'appliquera à réduire progressivement cette nouveauté à des proportions insignifiantes. Dans cette entreprise de réduction, Eliade utilisera plusieurs moyens. D'abord, il soulignera que l'expérience religieuse de la foi de la tradition judéo-chrétienne fut la création d'une élite qui, durant de longs siècles, s'est efforcée de convaincre les masses de fuir les Baals et les Ashtartés et de se soumettre exclusivement à Yahvé. Il écrit:

26. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 163-164.

27. *Ibid.*, p. 155.

Mais il ne faut pas perdre de vue que ces conceptions messianiques sont la création exclusive d'une élite religieuse. Pendant une longue suite de siècles, cette élite a fait l'éducation religieuse du peuple d'Israël sans réussir toujours à déraciner les valorisations paléo-orientales traditionnelles de la vie et de l'histoire. Les retours périodiques des Hébreux aux Baals et aux Ashtartés s'expiaient aussi pour une bonne part par leur refus de valoriser l'histoire, de la considérer comme une théophanie. Pour les couches populaires, en particulier pour les communautés agraires, l'ancienne conception religieuse était préférable; elle les tenait plus près de la « Vie » et les aidait à supporter, sinon à ignorer, l'Histoire<sup>28</sup>.

L'expérience religieuse nouvelle est ici réduite à des proportions très limitées. Il s'agit des conceptions religieuses d'une élite qui cherchait péniblement à en convaincre les masses, plus attirées, elles, par une expérience religieuse concrète, plus proche des sources de la vie et de la fécondité. C'est dire que les masses continuaient de privilégier la sacralité de la nature et la religion cosmique.

Deuxièmement, Eliade s'emploie ensuite à démontrer qu'en dépit de l'inauguration hébraïque du régime de la foi, le régime du sacré continue d'être beaucoup plus répandu que l'autre dans l'humanité, et ce, non seulement dans l'humanité non-chrétienne, mais encore au sein des masses chrétiennes elles-mêmes. Sous l'épiderme de la foi en l'événement historique de Jésus le Christ bouillonnent encore, prétend Eliade, les couches épaisses et bien vivantes de la religion cosmique. Il écrit:

La grande majorité des populations dites chrétiennes continue jusqu'à nos jours à se préserver de l'histoire en l'ignorant et en la supportant plutôt qu'en lui accordant la signification d'une théophanie négative ou positive<sup>29</sup>.

Ce texte montre que ce n'est pas seulement les masses non chrétiennes qui résistent à l'économie de la foi, mais encore la grande majorité des masses chrétiennes elles-mêmes. L'élite chrétienne doit se sentir bien isolée devant ces pans de populations qui résistent ainsi au goût de l'histoire en s'acharnant à abolir le temps.

---

28. *Ibid.*, p. 159-160.

29. *Ibid.*, p. 165.

Troisièmement, Eliade tente encore de réduire davantage la dissonance entre les religions traditionnelles et la tradition judéo-chrétienne en affirmant que la nostalgie du Royaume eschatologique de Dieu est une manière spécifiquement chrétienne d'abolir le temps. Au lieu d'abolir le temps par la conscience de vivre dans un éternel présent (Yoga), au lieu de l'abolir par le moyen du rituel constamment répété des fêtes de Nouvel An (religions du Proche-Orient), le christianisme abolit le temps dans l'avenir. Et il conclut :

La volonté de mettre fin à l'histoire d'une manière définitive est encore, elle aussi, une attitude anti-historique, tout comme les autres conceptions traditionnelles<sup>30</sup>.

Le christianisme, en ce qu'il a de spécifiquement historique, peut bien demeurer le dernier recours contre le désespoir de ceux qui, aliénés de la sacralité cosmique, voient dans la foi en Dieu une manière de concéder un sens aux événements de l'histoire, quelque obscur que soit par ailleurs ce sens. Pour l'ensemble des masses chrétiennes, jusqu'à nos jours, il n'est cependant qu'une autre version de la religion cosmique. C'est ainsi que d'une relation de différence entre la tradition judéo-chrétienne et les autres traditions religieuses de l'humanité, différence qui se fondait sur la nouveauté radicale de la foi au Dieu personnel qui intervient dans l'histoire, Eliade en arrive progressivement et subrepticement à poser une relation d'identité entre la religion cosmique et le judéo-christianisme. Ce dernier devient une autre illustration de l'universelle religion cosmique.

### 3. L'ontologie d'Eliade: une foi humaine

Après la démonstration que nous venons de faire de l'incapacité de la pensée éliadienne à tenir compte de la spécificité de l'expérience chrétienne, il nous reste à nous interroger sur les raisons de cette défaillance et à nous demander si l'oeuvre éliadienne ne reposerait pas elle-même sur une foi, une foi qui ne serait qu'humaine.

#### 3.1 *Les raisons de l'attitude d'Eliade à l'égard du christianisme*

En examinant avec soin la pensée éliadienne, on se rend tôt compte que sa position à l'égard du christianisme ne pouvait être

30. *Ibid.*, p. 166.

autre que ce qu'elle est, c'est-à-dire réductiviste. Il y a à cela deux raisons qui sont étroitement liées. D'abord, selon Eliade, «le sacré est un élément de la structure de la conscience et non pas un moment de l'histoire de la conscience»<sup>31</sup>. Le sacré est ici présenté comme une composante essentielle de l'homme. Il fait partie de sa nature même. C'est en s'ouvrant au sacré et en s'harmonisant avec les grands symbolismes cosmiques qui le manifestent que l'homme trouvera le salut. «L'homme, écrit Eliade, n'est pas isolé dans le Cosmos, il est ouvert à ce Monde qui, grâce au symbole, devient familier»<sup>32</sup>. Et cela nous entraîne à la seconde raison de l'attitude d'Eliade à l'égard du christianisme.

L'*homo religiosus*, selon Eliade, n'est pas un homme localisé à un moment particulier du temps et de l'espace. Au contraire, l'*homo religiosus*, c'est l'homme universel. Et cet homme, où qu'il soit situé dans le temps et l'espace, trouve toujours à sa disposition les grands symbolismes cosmiques et universels pour étancher sa soif de l'absolu. Si les symbolismes sont universels, on ne voit pas comment une tradition religieuse pourrait se réclamer de ce titre sans être elle-même rattachée aux grands systèmes symboliques ouvrant l'homme sur la Vie, sur le Cosmos, sur le Réel, qui sont pour Eliade trois manières différentes de désigner le Sacré. Toutes les religions, y compris le christianisme, s'enracinent dans le même terreau symbolique. Elles peuvent bien revêtir les grands symboles de valeurs particulières, mais jamais, ces colorations locales ne modifieront substantiellement le sens d'un symbole. Eliade est très explicite sur ce point. Il écrit dans *Images et Symboles*: «L'histoire ne réussit pas à modifier radicalement la structure d'un symbolisme immanent»<sup>33</sup>. Et cette règle ne doit pas subir d'exception en ce qui concerne le christianisme. Eliade nous en prémunit quand il écrit dans le volume qui vient d'être cité: «Le symbolisme biblique et chrétien, bien que chargé d'un contenu historique en fin de compte 'provincial' reste pourtant universel, comme tout symbole cohérent»<sup>34</sup>.

31. Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, p. 555.

32. Mircea Eliade, *Méphistophéles et l'Androgyne*, Paris, Gallimard, 1962, 268 pp., p. 262.

33. Mircea Eliade, *Images et Symboles*, Paris, Gallimard (Coll. Essais 60) 1952. La citation est reprise au chapitre 5 intitulé «Symbolisme et Histoire», p. 212.

34. *Ibid.*, p. 222.

### 3.2 *La foi humaine d'Eliade*

Prétendre que le système éliadien repose sur une foi «humaine» suppose une définition de ce concept. J'entendrai donc ici par foi humaine l'adhésion à un ensemble d'énoncés indémontrés et indémontrables et donc non falsifiables, énoncés qui, par ailleurs, ne reposent pas sur l'autorité d'une révélation divine. Le système éliadien repose-t-il sur une telle foi? Je réponds par l'affirmative à cette question et, au lieu d'en faire moi-même la démonstration ici, faute d'espace, je ferai appel à des arguments d'autorité. En effet, nombreux sont les auteurs qui ont critiqué le caractère métaphysique ou ontologique de la pensée éliadienne. John A. Saliba est l'un des plus éminents d'entre eux. Il écrit dans son livre *Homo Religiosus in Mircea Eliade* qu'Eliade pratique l'histoire des religions à la manière d'un croyant (p. 2), que sa méthode «n'est pas suffisamment rigoureuse, qu'elle traite de considérations religieuses échappant à la vérification empirique, qu'elle est principalement déductive et fondée sur des présuppositions métaphysiques» (p. 116). Il conclut par ces mots:

L'erreur fondamentale de l'approche d'Eliade est qu'il adopte l'approche descendante et refuse de considérer l'approche ascendante. Il part d'un ensemble de présupposés métaphysiques et théologiques sur l'homme et la religion, présupposés en lesquels il croit fermement. Et, ses efforts les plus considérables, lorsqu'il cite la littérature anthropologique, consistent à introduire des faits ethnographiques dans ses schèmes (pré-établis).<sup>35</sup>

Yvan Strensky croit aussi que la méthode d'Eliade est non empirique et qu'elle repose sur une ontologie. Il écrit: «Eliade a conçu sa théorie de telle manière qu'elle échappe à toute révision. En effet, il croit que le caractère inaltérable des vérités auxquelles il arrive en ce qui concerne la religion est lié à la nature infaillible des sources de son savoir»<sup>36</sup>. Un peu plus loin, critiquant la théorie éliadienne du mythe, Strensky ajoute:

Ultimement, Eliade explique les mythes par la foi. Sa théorie du mythe se caractérise donc par sa prétendue autonomie à l'égard

35. John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*, Leiden, J. Brill, 1976, 210 pp., p. 140.

36. Ivan Strenski, «Mircea Eliade: Some Theoretical Problems» dans Adrian, Cunningham, *The Theory of Myth. Six Studies*, London, Sheed & Ward, 1973, 176 pp. Voir p. 51.

des données historiques et culturelles, par son opposition à la vérification et à la «falsifiabilité», ainsi que par sa dépendance à l'égard de croyances métaphysiques dualistes<sup>37</sup>.

Parmi les autres interprètes et critiques d'Eliade qui s'en prennent au caractère métaphysique de son approche, soulignons enfin les noms de Guilford Dudley<sup>38</sup> et de Robert D. Baird<sup>39</sup>. Le premier lui reproche le caractère non empirique de ses théories, notamment le recours au concept de transconscience comme lieu d'enracinement de la signification des symboles et des archétypes. Il lui reproche aussi de ne pas s'être concentré sur une aire ethnographique précise où ses théories auraient pu être soumises à un contrôle des faits et, enfin, se basant sur la volonté d'Eliade de contribuer par ses recherches à la formation d'un nouvel humanisme, il pense que le programme de recherche d'Eliade n'est pas, comme il le devrait, libre de présupposés (*Value free*). Robert D. Baird est aussi très sévère à l'égard de la méthode d'Eliade. Il va jusqu'à prétendre que «sans son ontologie implicite, cette méthode s'écroule et devient au mieux une méthode de classification des données»<sup>40</sup>.

Récemment, Robert F. Brown<sup>41</sup> a suggéré qu'on n'écarte pas du revers de la main le programme de recherche d'Eliade tant qu'on n'en aura pas proposé un autre qui soit aussi englobant dans ses perspectives et aussi fécond heuristiquement. Se fondant sur plusieurs philosophes de la science (Hanson, Feyerabend, Toulmin, Kuhn, Lakatos...), qui ont remis en question un certain positivisme naïf en ce qui concerne les rapports que les théories entretiennent avec les faits qui, prétendument, les supportent, Brown propose une nouvelle piste critique pour les théories éliadiennes. Dans quelle mesure, écrit-il, ne pourrait-on pas démontrer, en tenant compte des composantes biologiques et psychologiques de l'*homo sapiens* et de certaines similitudes de son envi-

37. *Ibid.*, p. 76.

38. Guilford Dudley III, *Religion on Trial: Mircea Eliade and his Critics*, Philadelphie, Temple University Press, 1977, 183 pp. Les critiques de Dudley à Eliade que nous avons relevées sont mentionnées à la page 36 de son livre.

39. Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions*, The Hague, Paris, Mouton, 1971, 178 pp.

40. *Ibid.*, p. 90.

41. Robert F. Brown, «Eliade on Archaic Religion: Some Old and New Criticisms» dans *SR/Sciences Religieuses X*, 4 (1981) 429-449.

ronnement physique, qu'en certains cas du moins des constantes dans l'univers symbolique pourraient être explicables sans recours à la thèse (éliadienne) d'une puissance sacrée et transcendante. Ce sauvetage de dernière heure de l'entreprise herméneutique d'Eliade est audacieux, peut-être même méritoire. Mais, bien que l'article de Brown ait l'avantage de faire le point sur les critiques anthropologiques de l'oeuvre éliadienne tout en proposant une saine relativisation de ces critiques, je ne pense pas que sa nouvelle piste critique soit à long terme féconde. En effet, même si on pouvait prouver empiriquement que des constances symboliques s'expliquent par un jeu habile de lois bio-psychologiques et d'effets environnementaux, il est, d'une part, douteux qu'on puisse y arriver pour tous les systèmes symboliques dont traite Eliade et, d'autre part, cette preuve n'invaliderait en rien la théorie éliadienne, qui est d'un autre niveau, qu'on a tantôt qualifié soit de théologique, soit de métaphysique, soit d'ontologique. Pour trouver à l'oeuvre éliadienne quelque valeur, il n'est pas nécessaire de prouver qu'elle s'est édifiée suivant les canons de la méthode empirico-déductive, il suffit de la prendre pour ce qu'elle est: une philosophie de l'*homo religiosus* émaillée de nombreuses références à l'histoire des religions.

## Conclusion

L'exploration de la notion de religion cosmique chez Eliade, du lien étroit de cette notion avec un système de symbolismes universels donnant accès au sacré et des rapports de la religion cosmique avec le christianisme nous ont amené à conclure que, pour Eliade, le christianisme ne peut être qu'une autre manière de s'unir au sacré cosmique. Si la foi chrétienne ne peut, comme nous le pensons, être réduite au régime du sacré, il s'ensuit que l'interprétation éliadienne du christianisme est faite à partir d'une autre foi, une foi «humaine» reposant sur des présupposés indémontrables et échappant par ailleurs à toute forme de révélation divine. Cette foi humaine d'Eliade se traduit dans un ensemble de convictions: le sacré existe, le sacré est la Réalité de la réalité, le sacré se révèle à l'homme dans les structures du Cosmos (religion cosmique), le salut consiste dans l'harmonisation profonde de l'homme avec ce cosmos sacré, l'*homo religiosus* participe à cette vision, il est universel, il essaie de trouver son salut en échappant au temps et à l'histoire... Eliade propose une vision

ésotérique des religions où elles s'efforcent toutes, en vain, d'être à la hauteur de l'idée pure de la Religion à laquelle est parvenu son système. Eliade a réussi à édifier au XX<sup>e</sup> siècle un «déisme» romantique et nostalgique analogue de par son mode de production abstrait au déisme du siècle des Lumières.

TROISIÈME PARTIE

# FOI ET AUTORITÉ



## *Autorité doctrinale dans une Église communion*

Thomas R. Potvin

À l'intérieur d'un congrès qui porte sur la foi, il est inévitable qu'on s'attarde sur la question de l'autorité, d'autant plus que le christianisme trouve sa place, sociologiquement parlant, parmi les religions «révélées», «fondées», de «conviction» ou de «salut» qui «supposent l'autorité du fondateur, du message, des écrits sacrés, de la tradition, des interprètes officiels...»<sup>1</sup>. Ces caractéristiques se réalisent de façon particulière dans le cas du christianisme. Le but de cette étude sera justement d'essayer de dégager leur agencement dans le cas de la foi chrétienne. Il ne nous semble pas nécessaire d'aborder directement la question de la crise d'autorité qui sévit actuellement dans le monde occidental. Il nous semble qu'une prise au sérieux de la nature même de l'Église soulève déjà des questions que tout croyant doit essayer de résoudre.

---

1. J. Wach, *Sociologie de la religion* (Traduction française), Paris, Payot, 1955, cité par M. Vidal, «À propos du rapport 'quelques-uns/Tous' dans l'Église», «Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament». Dossier exégétique et réflexion théologique dans *Parole de dieu* 10, J. Delorme, éd., Paris, Seuil (1974) 451-565 (455-456). Voir aussi, H. Holstein, *La tradition dans l'Église* (Église et Temps Présent), Paris, Grasset (1960) 149-152.

Une des ces questions pourrait être formulée ainsi: Quel est le rôle d'une autorité doctrinale à l'intérieur d'une communauté de croyants, d'une Église Corps du Christ, d'une Église communion? De quelle autorité s'agit-il? Exercée par qui et sur qui? Liée, bien sûr, à ces questions est celle de la notion même de l'autorité<sup>2</sup>. Au lieu de tenter une définition, nous décrivons le rôle et la place de l'autorité dans l'Église, quitte à en tirer les conclusions qui s'imposent dans notre cas particulier. Mais nous pouvons, dès le départ, noter que dans le cas du christianisme, le fondateur promet d'être toujours avec ses disciples (*Mt* 28, 20; cf. *Jn* 14, 23), tout comme l'autre Paraclet, l'Esprit Saint (*Jn* 14, 16). Il ne peut donc pas être question de «successeur» du Christ et/ou de son Esprit. L'autorité suprême dans l'Église demeurera toujours, par conséquent, la Trinité des Personnes.

De plus, la foi a comme source aussi bien qu'objet cette même Trinité. La genèse aussi bien que la croissance (*augeo*) de la foi leur revient de façon radicale. Dans un tel contexte y a-t-il encore de la place pour une autorité exercée par l'intermédiaire d'êtres humains?

Cette question rebondit quand on se tourne vers l'analyse de la condition fondamentale de tout croyant, c'est-à-dire vers sa qualité ou son «autorité» d'être enfant de Dieu (*Jn*, 1, 12), membre à part égale du Corps du Christ (1 *Co* 12, 12. 27), Temple de l'Esprit Saint (1 *Co* 3, 16; 6, 19; 2 *Co* 6, 16), frère (*Mt* 23, 8) et en communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ (1 *Jn* 1, 3). Si l'on peut et doit parler de service d'autorité dans une telle communauté de croyants, dans une telle Église communion, il semble qu'il faille la qualifier, la cerner de près. Une autorité basée sur

---

2. M. Weber, *Économie et Société* (Traduction française), Paris, Plon, 1971, I, 249-278. J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Society for New Testament Studies, Monograph Series 26), Cambridge, Cambridge University Press, 1975. B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphie, Fortress Press, 1978. U. Brockhaus, «Charisma und Amt» dans *Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus* (1975<sup>2</sup>) 7-94. J. Hainz, «Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung» dans *Biblische Untersuchungen* 9, Regensburg, F. Pustet, (1972) 11-28. A.H.J. Gunneweg et W. Schmithals, *Authority* (Biblical Encounters Series), Traduction de J.E. Steely, Nashville, Abingdon, 1982.

une inégalité foncière est exclue par les textes cités ainsi que par *Ga* 3, 28 qui est repris dans la *Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen Gentium*, 32. La domination des uns sur les autres est aussi mise de côté dans les fameux textes de *Marc* 10, 42-45; *Matthieu* 20, 24-28; *Luc* 22, 24-26; *Jean* 3, 13-16; *1 Pierre* 5, 2-3, et cela même dans le domaine de la foi en *2 Corinthiens* 1, 24. Si on peut parler d'autorité dans un tel contexte, il ne peut s'agir que d'un service exercé par quelques-uns pour tous en vue de la construction du Corps du Christ, imprégné d'amour et en étroite subordination à l'autorité du Dieu-Trine et de son Évangile.

Par ailleurs, on est bien obligé de reconnaître que les écrits du Nouveau Testament sont revêtus de l'autorité de témoignages régulateurs pour la foi (écrits canoniques), et qu'ils mentionnent le rôle de services dans le domaine de la foi pour et dans l'Église communion, v.g. témoins oculaires, apôtres, prophètes, didascales, etc.

Sommes-nous donc devant un dilemme, ou bien faut-il plutôt y voir un équilibre délicat à respecter entre l'action souveraine du Dieu-Trine et les moyens choisis et utilisés par lui pour la réalisation de son oeuvre de salut; entre la communion et les moyens choisis par Dieu pour établir et maintenir cette même communion? L'histoire de l'Église confirme qu'il s'agit d'un équilibre très difficile à maintenir entre une structuration à outrance d'un côté, et un enthousiasme effréné de l'autre. Mais un sain équilibre entre Esprit et structure semble être voulu par Dieu, et donné comme tâche à son Église.

Tout en nous limitant à l'étude de quelques thèmes majeurs de l'Écriture, nous essayerons de dégager les grandes lignes d'un tel équilibre. Nous rappellerons le rôle primordial, irremplaçable et permanent du Dieu-Trine dans la vie de la foi des fidèles et sa manifestation dans l'Église communion, avec l'intention de ne jamais le perdre de vue dans les considérations qui suivront. Dans un deuxième temps, nous essayerons de faire ressortir l'importance d'un service d'autorité surtout du point de vue de la foi dans une Église communion, congrégation des fidèles. Il est presque inévitable qu'en cours de route nos réflexions semblent favoriser un pôle au détriment de l'autre, mais nous tâcherons de rétablir l'équilibre périodiquement et surtout dans la synthèse finale.

## I. Autorité suprême du Dieu-Trine

### A. *Autorité du Père*

Une constatation, qui rencontre l'accord de tout croyant, est que le Nouveau Testament témoigne de l'existence d'une autorité suprême: celle de Dieu et de son Messie. La puissance et l'autorité de Dieu n'y font pas de doute, et cela à la suite de l'Ancien Testament. Il n'y a pas que la notion de la création de toutes choses par Dieu (cf. 1 Co 8, 6; Rm 1, 20; 4, 17; 2 Co 4,6; etc.), il y a aussi tout le thème du Règne de Dieu que développent les synoptiques et qui traverse tout le Nouveau Testament<sup>3</sup>. De plus, le but même de l'oeuvre du Christ est «...que Dieu soit tout en tous» (1 Co 15, 28; comp. Ép 4, 6). Comme on le voit, il n'y a pas que les textes qui affirment que toute autorité vient de Dieu (Rm 13, 1) ou que toute famille tient son nom du Père (Ép 3, 14) qui entrent en ligne de compte ici. Comme le dit Jésus: «Mon père qui me les a données (mes brebis) est plus grand que tout, et nul n'a le pouvoir d'arracher quelque chose de la main du Père» (Jn 10, 28).

Dans le domaine de la révélation et de la foi la primauté revient également au Père (Mt 11, 25-27 // Lc 10, 21-22; Mt 16, 17; Ga 1, 15-16; Jn 6, 44-45. 65). Rien d'étonnant alors, si l'Église est dite Église de Dieu (Ac 20, 28; 1 Th 2, 14; Ga 1, 13; 1 Co 1, 2; 10, 32; 11, 16. 22; 15, 9; 2 Co 1, 1; 2 Th 1, 4; 1 Tm 3, 5. 15).

L'Église primitive était bien consciente qu'elle appartenait à Dieu, et cet aspect théocentrique mérite bien notre attention. Il n'y a pas que Syméon qui reconnaisse Dieu comme son «Maître-Despotès» (Lc 2, 29). La communauté de Jérusalem sait aussi confesser Dieu comme Maître-Créateur, source d'inspiration, d'assurance, de signes et de prodiges (Ap 4, 25-31), et cela dans le contexte de la confession de Pierre et de Jean devant le Sanhédrin: «Qu'est-ce qui est juste aux yeux de Dieu: vous écouter? ou l'écouter, lui?» (Ap 4, 19). Les textes sont innombrables où le titre «Seigneur-Kyrios» est attribué à Dieu. Ce Dieu est notre Père (Mt 6, 9//Lc 11, 2); source de bonnes choses pour ceux qui le lui demandent (Mt 7, 11 // Lc 11, 13, parle du don de l'Esprit Saint); qui «fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et

3. R. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu* (Études théologiques 2), Paris, Orante, 1965. J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1980, vol. I et II.

tomber la pluie sur les justes et les injustes» (*Mt* 5, 45 // *Lc* 6, 35); qui demande à ses enfants d'être «parfaits comme votre Père céleste est parfait» (*Mt* 5, 48 // *Lc* 6, 36: «Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux»). À ceux qui lui sont fidèles, il promet: «Je serai pour vous un père et vous serez pour moi des fils et des filles...» (*2 Co* 6, 18). Son dessein de salut s'étend à tous les hommes (cf. *1 Tm* 2, 4; *2 P* 3, 9; *Jn* 11, 52). Si l'Église est l'Église de «Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation» (*2 Co* 1, 3), et si tout don dans l'Église vient finalement de lui (cf. *Rm* 12, 3), il ne reste à l'Église et à son ministère que d'imiter le Père dans sa vie et dans son activité. Le modèle suprême de l'Église est fourni par ces textes, et nous comprenons que l'Église matthéenne puisse dire: «N'appellez personne sur terre votre «Père»; car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste» (*Mt* 23, 9). C'est le Père, fondamentalement, qui instruit tout croyant (*Jn* 6, 45; *1 Th* 4, 9 en relation avec *Is* 54, 13 et *Jr* 31, 33-34).

### B. L'autorité de Jésus, le Christ

D'autre part, l'Église est aussi dite l'Église du Christ (*Mt* 16, 18: «mon Église»; *1 Th* 1, 1; *2 Th* 1, 1: «de Dieu et du Christ»; *1 Th* 2, 14; *Ga* 1, 22; *Rm* 16, 16: «du Christ»). Le Christ en est la Tête dans le sens d'autorité, de prééminence et de supériorité (*1 Co* 11, 2; *Col* 1, 18; 2, 10; *Ép* 1, 10. 22; 5, 23) et dans le sens de source de vie (*Col* 2, 19; *Ép* 4, 15). C'est donc avec raison que toute considération de l'autorité dans l'Église doit prendre sérieusement en considération l'autorité du Christ<sup>4</sup>.

À vrai dire, c'est toute une christologie qu'il faudrait présenter ici. Contentons-nous d'esquisser les grandes lignes de l'au-

4. J. Delorme, «Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament», *Le ministère et le ministères selon le Nouveau Testament*, 283-346 (317-318). *Lutherans and Catholics in Dialogue VI: Teaching Authority and Infallibility in the Church* (P.C. Empie et alii, eds), Minneapolis, Augsburg (1978-1980) 15-16. Anglican-Roman Catholic International Commission, *The Final Report*, Washington, Office of Publishing Services, U.S. Catholic Conference (1982) 52-55. Y. Congar, «Le développement historique de l'autorité dans l'Église. Éléments pour la réflexion chrétienne» dans *Problèmes d'autorité* (Unam Sanctam 38), Paris, Cerf (1962) 145-181 (146-147). H. Frhr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den erten drei Jahrhunderten* (Beiträge zur historischen Theologie 14), Tübingen, J.C.B. Mohr (1963<sup>2</sup>) 1-12. G. Hasenbüttl, «Charisma». *Ordnungsprinzip der Kirche*, Ökumenische Forschungen I/V, Freiburg, Herder (1969) 19-23.

torité du Christ telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament. Jésus passe assez souvent pour être «le» prophète (cf. *Mc* 6, 2-4; *Lc* 7, 39; 13, 33-34; *Jn* 4, 19; 6, 14-15; 7, 40; 9, 17). Il est celui qui parle avec autorité (*Mc* 1, 22. 27; *Mt* 7, 28-29). Il dit: «Vous avez entendu dire... Moi je vous dis...» (*Mt* 5, 21-48). Il a le pouvoir de chasser les démons et de guérir les malades (*Mc* 1, 27; *Mt* 12, 27-28; *Lc* 9, 1; 10, 17; 11, 19-20); actions qui signifient qu'il est celui qui doit venir (*Mt* 11, 2-6), que le Règne de Dieu est arrivé (*Mt* 12, 28 // *Lc* 11, 20). Comme Fils de l'homme, il a le pouvoir de pardonner les péchés (*Mc* 2, 5-10 et par.); il est maître même du sabbat (*Mc* 2, 23-28 et par.). Dans le contexte de son enseignement et de la purification du Temple, on le questionne sur son autorité (*Mc* 11, 28). En Jésus, il y a plus que le Temple (*Mt* 12, 6), plus que Jonas et Salomon (*Mt* 12, 41-42), mais son règne n'est pas de ce monde (*Jn* 18, 26).

Après la résurrection, l'autorité du Christ revêt une autre dimension. Maintenant qu'il est ressuscité et assis à la droite du Père, il est proclamé comme Seigneur régnant avec autorité. Il est établi selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance (*Rm* 1, 4). Tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre (*Mt* 28, 18). Il a été exalté à la droite du Père (*Ac* 2, 34-36), acclamé «Seigneur-Kyrios» (*Ph* 2, 9-11; cf. *Rm* 14, 9). C'est l'Esprit du Christ qui est répandu sur les hommes (*Ac* 2, 33; *Ga* 4, 6).

Il est remarquable, par ailleurs, que certains termes utilisés à l'époque de Jésus pour désigner les puissances supra-terrestres ou les autorités civiles et religieuses juives et romaines ne soient attribués, dans le Nouveau Testament, qu'à Jésus et jamais à ses disciples. Ceci est vrai pour le terme «tête-kephalè», sauf en *1 Co* 11, 3-5 et *Ép* 5, 23 quand il est utilisé dans le contexte des relations entre époux et épouse. Mais quand il s'agit proprement de l'Église, seul Jésus est désigné «chef-arkon» (*Ap* 1, 5); «chef-archègos» (*Ac* 3, 14; 5, 31; cf. *He* 2, 10; 12, 2); «maître-despostès» (*2 P* 2, 1; *Jude* 4; cf. *2 Tm* 2, 21; *Mt* 10, 25); et, bien sûr, «Seigneur-Kyrios» (*1 Co* 8, 5-6; *Ph* 2, 11; etc.). Le Christ peut «commander-kyrieuein» (*Rm* 14, 9; *1 Tm* 6, 15), mais non pas Paul (*2 Co* 1, 24), ni les presbytres (*1 P* 5, 3). Quant à «puissance, domination-kratos», il n'est attribué qu'à Dieu ou au Christ (cf. *Lc* 1, 51; *Ac* 19, 20; *Ép* 1, 19; 6, 10; *Col* 1, 11; etc.).

La domination du Christ s'étend même sur la création (*Ph* 2, 10), et cela parce qu'il a un rôle dans la création du monde (*1 Co*

8, 6; *Col* 1, 16; *Jn* 1, 3) et dans son maintien dans l'existence (*He* 1, 3; *Col* 1, 17). Il siègera sur le trône de jugement (*2 Co* 5, 10; *Rm* 14, 10; *Ac* 10, 42). Le passé, le présent et l'avenir sont tous sous l'autorité du Christ en qui sont affirmées toutes les promesses de Dieu (*He* 13, 8; *2 Co* 1, 20). La réponse attendue de l'homme face au Seigneur Jésus-Christ est la foi dans la confiance et l'obéissance (cf. *Rm* 1, 5; 10, 8-10; *Ph* 2, 12; 3, 21; etc.). Ce n'est qu'attiré par le Père qu'on peut venir au Christ (*Jn* 6, 44-45. 65), et mû par l'Esprit Saint qu'on peut confesser que «Jésus est le Seigneur» (*1 Co* 12, 3). La Pâque du Christ, ainsi que la venue de l'Esprit Saint, ont permis à l'Église naissante de prendre conscience du fait que le plan de salut du Père, le «mystère», est de tout récapituler dans le Christ (*Ép* 1, 9-10) en qui tout est réconcilié (*Col* 1, 20; cf. *2 Co* 5, 18-20; comp. *1 Jn* 2, 2; *1 Tm* 2, 5-6).

De plus, il ne peut être question d'un successeur de Jésus qui demeure avec les siens jusqu'à la fin des temps (*Mt* 28, 20), si ce n'est dans le sens de l'«autre Paraclet» (*Jn* 14, 16; comp. *1 Jn* 2, 1) dont la tâche consiste à communiquer tout ce qu'il reçoit de Jésus (*Jn* 16, 15; cf. 14, 26; 15, 26). Seul Jésus-Christ peut être dit, au sens plénier du terme, la Tête de l'Église qui est son Corps. Même si Simon est dit la pierre sur laquelle elle est bâtie, il demeure que c'est Jésus qui construit son Église (*Mt* 16, 18). De même pour les apôtres et les prophètes à qui est attribué le titre de «fondation» (*Ép*. 2, 20; *Ap* 21, 14), ils demeurent étroitement subordonnés à Jésus-Christ qui est la pierre maîtresse (*Ép* 2, 20), le fondement (*1 Co* 3, 11), la pierre vivante et de l'angle (*1 P* 2, 4. 7; comp. *Mt* 21, 42) de l'Église. Toute participation à l'autorité de Jésus doit être considérée à la lumière de cette vérité fondamentale du christianisme<sup>5</sup>.

Le but de l'autorité du Christ est de tout récapituler (*Ép* 1, 9-10). Cette autorité s'exerce essentiellement comme un service, un don de soi en vue du salut de la multitude (*Mc* 10, 54; *Jn* 10, 11 17; 13, 13-16). Il en résulte que tous les croyants ne forment plus qu'un dans le Christ (*Ga* 3, 28; *Rm* 10, 12; *1 Co* 12, 13; *Col* 3, 11; *Jn* 17, 21). Cette position de prééminence du Christ ainsi que l'égalité foncière des croyants est exprimée dans l'évangile selon

5. T. R. Potvin, «Authority in the Church as Participation in the Authority of Christ According to Saint Thomas» dans *Église et Théologie* 5 (1974) 227-251.

Matthieu: «Pour vous, ne vous faites pas appeler 'Maître': car vous n'avez qu'un seul Maître et vous êtes tous frères... Ne vous faites pas non plus appeler 'Docteurs': car vous n'avez qu'un seul Docteur, le Christ. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur» (Mt 23, 8. 9-11).

### C. L'autorité de l'Esprit

L'Esprit Saint a aussi un rôle capital à jouer dans le peuple de Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament. En tant que «Réalisateur» du plan de salut de la Trinité, l'Esprit est présent d'une façon particulière tant dans les membres du peuple de Dieu que dans ses structures. Nous ne serons donc pas surpris de voir que la notion de «puissance» ressort avec plus d'évidence dans cette partie<sup>6</sup>. En effet, dans la mentalité de l'Ancien Testament, «l'Esprit de Yahvé-Rûach Yahvé», tout comme «Parole-Dabar», est une personnification doctrinale ou révélatrice de Yahvé, la personnification d'une réalité dynamique: la puissance de Yahvé<sup>7</sup>.

À l'Esprit de Yahvé sont attribués, et cela souvent en étroite relation avec la Parole de Yahvé, les rôles suivants. Il est la puissance effective divine (cf. *Éz* 1, 12. 20; *Jg* 13, 25; 14, 6. 19; etc.); plus spécifiquement il est la puissance créatrice divine (*Gn* 1, 2; *Ps* 33, 5; *Jb* 33, 4; *Is* 32, 15; *Éz* 37, 9. 10; etc.); il personnifie également la nature intime de Yahvé (*Is* 31, 3: incorruptibilité et puissance; *Ps* 139, 7: son omniprésence; *Is* 34, 16: sa puissance insondable et sa sagesse créatrice; etc.).

Et si nous regardons du côté de son oeuvre dans le peuple de Dieu, nous découvrons que l'Esprit de Yahvé est donné aux leaders: à Moïse et aux soixante-dix anciens (*Nb* 11, 17. 25 s.; *Is* 63, 11; *Né* 9, 20. 30); aux Juges (*Jg* 3, 10; 6, 34; 11, 29; 14, 6); aux rois (1 *S* 11, 6; 16, 13; *Is* 11, 1-4); aux prophètes (*Is* 8, 11; *Jr* 1, 9; 15, 17; *Éz* 3, 14: sous le terme «puissance»; *Éz* 11, 5; cf. *Éz* 3, 12; 2, 1; 3, 3: avec le terme «esprit»); au Serviteur Souffrant (*Is* 42, 1); et au messager de la Bonne Nouvelle (*Is* 61, 1 s.p.).

6. Kleinknecht, Baumgärtel, Beider, Sjöbert, Schweizer, art. «Pneuma», *Theological Dictionary of the New Testament* (Traduction de G. W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1968) VI, 322-451. D. Lys, «Ruach». *Le souffle dans l'Ancien Testament*. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël (Études d'histoire et de philosophie religieuses 56) Paris, PUF, 1962.

7. C. Larcher, *Études sur le livre de la sagesse* (Études bibliques), Paris, Gabalda (1969) 337s., 399s.

D'autre part, il faut attendre les textes eschatologiques pour trouver des indications que l'Esprit de Yahvé est donné non seulement aux dirigeants du peuple mais au peuple dans son ensemble. Alors l'Esprit de Yahvé rassemblera le peuple (*Is* 34, 16); leur donnera la force et la confiance (*Ag* 2, 5); et sera répandu sur le peuple comme de l'eau sur une terre aride (*Is* 32, 15; 44, 3; *Éz* 36, 24; *Jl* 3, 1-4). L'Esprit de Yahvé réanimera les ossements desséchés d'Israël à la manière d'une création nouvelle (*Éz* 37; comp. *Gn* 2, 7), et alors Israël deviendra son peuple et Yahvé leur Dieu (*Éz* 36, 24-28). L'Esprit transformera le coeur du peuple en les ouvrant à la parole de Yahvé (*Is* 59, 21; *Ps* 143, 10); leur inspirant la fidélité à l'Alliance (*Éz* 36, 27), ainsi que le sens de la prière (*Za* 12, 10) et de la louange de Yahvé (*Ps* 51, 17). «Et je ne leur cacherai plus ma face, car je répandrai mon esprit sur la maison d'Israël, oracle du Seigneur Yahvé» (*Éz* 39, 29; comp. *Éz* 36, 29; *Jr* 31, 33). Avec ce coeur nouveau vient une crainte permanente de Yahvé (*Jr* 32, 39 s.), mais aussi et surtout une connaissance directe et intime de Yahvé (*Jr* 31, 33-34). De fait, ce n'est que le petit Reste qui atteindra ce but (*Ml* 5, 6-7; *So* 3, 12-18; *Ha* 2, 4; *Ml* 3, 13-16; *Is* 42, 15 s.; 43, 10; 45, 14; 51, 2). Or, avec la venue de Jésus, «Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché: convertissez-vous et croyez à l'Évangile» (*Mc* 1, 15; comp. *Lc* 4, 18-21); la Nouvelle Alliance est établie dans son sang (*Lc* 22, 20; 1 *Co* 11, 25) et dans l'Esprit (2 *Co* 3, 3. 6. 17-18) qui enseigne le fidèle sur tout (cf. 1 *Jn* 2, 20. 27).

C'est peut-être Luc qui décrit avec le plus de relief les étapes de l'histoire du salut<sup>8</sup>. Or il est remarquable que l'Esprit ait un rôle important à jouer à l'intérieur de chacune de ces périodes, rôle qui est souligné par la fréquence de ses interventions, surtout au début de chaque étape<sup>9</sup>. N'est-ce pas dire qu'il est la force directrice et inspiratrice de l'histoire du salut? Passons brièvement en revue ces étapes pour nous convaincre, si cela est nécessaire, que la puissance qui s'y trouve à l'oeuvre est bien celle de l'Esprit de Dieu.

**1. Période d'Israël.** Cette période va de la création à l'entrée en scène de Jean le Baptiste. C'est la période de la Loi et des pro-

8. J. A. Fitzmyer, «The Gospel According to Luke I-IX» dans *The Anchor Bible* 28, Garden City, Doubleday (1981) 185.

9. J. A. Fitzmyer «The Gospel According to Luke», *loc. cit.*, 227-231.

phètes. Luc parle au moins sept fois de l'Esprit dans le récit de l'enfance de Jésus. La notion de l'Esprit en jeu ici est celle de l'Ancien Testament, c'est-à-dire que l'Esprit dénote la présence active, créatrice (*Lc* 1, 35; comp. *Mt* 1, 18. 20), et prophétique (*Lc* 1, 15 en relation avec 1, 76. 80a; 1, 41. 67; 2, 25. 27) de Dieu dans le monde et/ou en faveur de son peuple.

**2. Période de Jésus**, qui va du baptême de Jean à l'ascension de Jésus. C'est la période du ministère, de la mort et de l'exaltation de Jésus (*Lc* 3, 2 à 24, 51). Encore ici, nous notons de nombreuses références à l'Esprit au début du ministère public de Jésus. Jean le Baptiste annonce que celui qui doit venir «vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu» (*Lc* 3, 16; comp. *Mt* 3, 11 et *Mc* 1, 8 qui ne mentionne pas le feu; *Jn* 1, 33). Lors du baptême de Jésus, l'Esprit Saint descendit sur lui sous forme d'une colombe (*Lc* 3, 21-22; comp. *Mt* 3, 16; *Mc* 1, 10; *Jn* 1, 32-33, qui précise que l'Esprit demeura sur Jésus). *Actes* 10, 38 interprète cette scène comme une onction d'Esprit Saint et de puissance, lui donnant une tournure messianique tout comme le fait *Lc* 4, 18-21. Selon Luc, tout le début du ministère de Jésus est sous la mouvance de l'Esprit Saint. Non seulement l'Esprit le conduit au désert pour être tenté (*Lc* 4, 1 // *Mt* 4, 1 // *Mc* 1, 12, qui parle de l'Esprit qui «pousse» Jésus au désert), mais seul Luc dit, après la tentation au désert, «Jésus retourna en Galilée sous la puissance de l'Esprit» (*Lc* 4, 14) où commence le ministère public de Jésus. De même dans les chapitres 10-12 qui préparent le voyage de Jésus à Jérusalem, l'Esprit est mentionné quatre fois. Jésus exulte sous l'action de l'Esprit Saint parce que le Père a caché cela aux sages et aux intelligents et l'a révélé aux tout-petits (*Lc* 10, 21). En *Lc* 11, 3, il est question du Père céleste qui donnera l'Esprit Saint à ceux qui le lui demandent (*Mt* 7, 11 parle de «bonnes choses»). *Lc* 12, 10 parle du péché contre l'Esprit Saint qui ne sera pas pardonné tandis que celui contre le Fils de l'homme le sera. On note que Luc inclut cette phrase à la suite de la déclaration de la nécessité de confesser le Fils de l'homme devant les hommes, tandis que *Mt* 12, 32 et *Mc* 3, 29 l'ont dans le contexte de la discussion sur Jésus et Béelzébul. *Lc* 12, 12 promet l'assistance de l'Esprit Saint en temps de persécutions, promesse qui trouvera son accomplissement en *Ac* 4, 8; 5, 32; 7, 55. Pourtant *Lc* 21, 15 attribue à Jésus cette assistance; c'est dire que Jésus restera lui aussi présent à ses disciples. Mais après ces textes, on note un silence surprenant chez Luc sur toute intervention de l'Esprit Saint jus-

qu'en *Lc 24, 49*: «Et moi je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis». Ce n'est qu'*Ac 1, 4-5* qui nous dira qu'il s'agit de l'Esprit Saint en qui les apôtres sont baptisés.

**3. La période de l'Église** va de l'ascension à la parousie de Jésus. C'est la période de l'extension de la parole de Dieu (*Lc 24, 52; Ac 1, 3-28, 31*). Encore dans cette période l'Esprit Saint est à l'oeuvre de façon intensive au tout début, ce qui se traduit par de nombreuses références à l'Esprit dans les seize premiers chapitres des Actes, tandis que nous ne trouvons que douze références dans les chapitres 17 à 28. C'est la période qui intéresse de façon particulière notre étude. Cette période est en continuité avec les deux précédentes puisque Pierre et Paul reconnaîtront que l'Esprit a parlé par David (*Ac 1, 16; 4, 25*) ou par Isaïe (*Ac 28, 26*), et que Pierre interprétera la Pentecôte à la lumière de *Joël 3, 1-2*. Le lien avec la période de Jésus est établi par le fait que la «promesse du Père» (*Lc 24, 48*) se réalise dans le don de l'Esprit en *Ac 1, 4*. Par ailleurs, on peut se demander s'il ne faut voir ici dans l'Esprit que la présence créatrice et prophétique de Dieu (*Ac 5, 9; 8, 39*) et même de Jésus (*Ac 16, 7; comp. Ac 2, 33; Ph 1, 19*). Une autre question est de savoir à qui l'Esprit est-il donné: aux seuls apôtres ou à tout croyant? Commençons par cette dernière question.

*Ac 1, 4-5* semble réserver le baptême dans l'Esprit Saint aux seuls apôtres. Cette illusion est vite dissipée quand nous lisons en *Ac 11, 16* que la maisonnée de Corneille fut baptisée dans l'Esprit Saint. D'ailleurs, baptême et don de l'Esprit sont étroitement liés en *Ac 2, 38; 8, 15.17; 9, 17; 10, 44-48; 19, 6*. Ceci nous reporte à l'annonce de Jean le Baptiste en *Lc 3, 16* qui parle aussi de feu, et qui trouvera un écho dans le récit de la Pentecôte (*Ac 2, 3*). Pourrait-on au moins affirmer que l'Esprit Saint n'est donné qu'en présence des Douze apôtres ou de quelqu'un qui soit délégué par eux? Cela semble bien être le cas lors de la Pentecôte (*Ac 2, 1-4*), de la «petite Pentecôte» (*Ac 4, 31*), en Samarie (*Ac 8, 14-17*), chez Corneille (*Ac 10, 44-48; 11, 15-18; 15, 8-9*), bien que l'Esprit fonde sur l'auditoire avant que Pierre ait terminé son discours gardant ainsi l'initiative (*Ac 10, 44; 11, 15*), à Éphèse (*Ac 19, 6*) s'il est légitime d'attacher Paul à l'Église de Jérusalem par l'intermédiaire de Barnabas (*Ac 11, 22.25-26*), à Antioche (*Ac 13, 2-4*) liée également à Jérusalem grâce à Barnabas, et dans le cas d'Étienne, un des Sept (*Ac 6, 3-6; 7, 55*). L'exception notoire sera le cas de Paul qui reçoit l'Esprit Saint par l'imposition de mains

d'Ananias (*Ac* 9, 17-19). N'est-ce pas une façon de signaler le rôle exceptionnel que jouera Paul, surtout dans la deuxième section des Actes?

Quant à savoir s'il s'agit uniquement de l'Esprit prophétique et missionnaire qui est à l'oeuvre dans les Actes, remarquons qu'en *Ac* 3, 38-39, il est question de promesse faite aux appelés de Dieu; qu'*Ac* 8, 15 ne parle pas d'une oeuvre missionnaire des Samaritains; et qu'*Ac* 11, 16 et 15, 9 établissent une relation entre le don gratuit de l'Esprit et la foi en Jésus Christ. Et si la fête juive de la Pentecôte était déjà à cette époque la fête de l'alliance et du don de la loi au Sinäï, nous serions devant une évocation de la «Nouvelle Alliance» dans l'Esprit Saint telle qu'annoncée par *Ézéchiel* 36, 37 et *Jérémie* 31, 31-34 quand les *Actes* 2 nous parlent de la Pentecôte chrétienne<sup>10</sup>. On remarque, d'autre part, que les sommaires de la situation de la communauté primitive (*Ac* 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 11-16; 9, 31) baignent dans un contexte où l'Esprit Saint est à l'oeuvre. N'est-ce pas une façon éloquente de rappeler que la cause principale de la vie communautaire chrétienne demeure l'Esprit Saint?<sup>11</sup>.

Poursuivant notre étude du rôle de l'Esprit dans le temps de l'Église, relevons schématiquement ce que la littérature paulinienne a à nous dire<sup>12</sup>. Même s'il n'est pas toujours facile de savoir si Paul, en utilisant les expressions «Esprit de Dieu» (*Rm* 8, 9.14; *1 Co* 7, 40; 12, 3; etc.), «Esprit du Christ» (*Rm* 8, 9; *Ph* 1, 19), «Esprit du Seigneur» (*2 Co* 3, 17), «Esprit de son Fils» (*Ga* 4, 6) et «Esprit Saint», parle de la nature divine ou de la personne de l'Esprit comme autre que le Père et le Fils<sup>13</sup>, il est incontestable que l'Esprit occupe une place de choix dans la théologie paulinienne. À l'Esprit est attribuée la «puissance-dunamis» (*1 Th* 1, 5; *Ga* 3, 5; *1 Co* 2, 4; *Rm* 15, 13.19) ainsi que plusieurs aspects de

10. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg, Herder (1980) V/I, 246-247. M. Gourgès, «Lecture christologique du Psaume CX et fête de la Pentecôte», dans *Revue Biblique* 83 (1976) 5-24 (9-14).

11. G. Panikulam, *Koinônia in the New Testament*. A Dynamic Expression of Christian Life dans *Analecta Biblica* 85, Rome, Biblical Institute Press (1979) 109-129.

12. Ed. Schweizer, art. «Pneuma», *Theological Dictionary of the New Testament*, VI, 415s.

13. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lection Divina 6), Paris, Cerf (1954) 223. A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Études bibliques), Paris, Gabalda (1966) 123-126.

la vie chrétienne, et cela en relation avec le Christ<sup>14</sup>. Son rôle n'est pas moins grand dans le Corps du Christ qu'est l'Église, et cela non seulement au niveau de la distribution des dons, mais également au niveau de sa constitution. En effet, 1 Co 6, 11 nous dit que la purification, la sanctification et la justification sont attribuées au Seigneur Jésus Christ par l'Esprit de notre Dieu. 1 Co 6, 17 affirme que les croyants ne forment avec le Seigneur qu'un seul esprit, tandis que le verset 19 affirme que le corps du croyant est le Temple du Saint Esprit. 1 Co 12, 13 est encore plus explicite quand il dit: «Nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps... et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit» (comp. Ga 3, 27-28; Ép 4, 4-6). De même, nous lisons en Ép 2, 22: «C'est en lui que, vous aussi, vous êtes ensemble intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu par l'Esprit». Dans cette optique, on comprend l'exhortation de ne pas «attrister le Saint Esprit, dont Dieu vous a marqués comme d'un sceau pour le jour de la délivrance» (Ép 4, 30; comp. Ép 1, 13; 2 Co 1, 22).

L'esprit est à l'oeuvre au coeur des hommes dans la genèse de la foi (1 Th 1, 6; 2 Th 2, 13; on peut aussi interpréter en ce sens 2 Co 1, 21-22 et Ép 1, 13-14). C'est en ce sens que Paul peut affirmer que la foi des Corinthiens n'est pas fondée sur la sagesse humaine, mais sur la puissance de Dieu (1 Co 2, 5), et même que les païens deviennent une offrande qui, sanctifiée par l'Esprit Saint, soit agréable à Dieu (Rm 15, 16). 1 Co 12, 3 résume bien cet enseignement quand il écrit: «... nul ne peut dire 'Jésus est Seigneur' si ce n'est par l'Esprit Saint». La confession que Jésus est Seigneur, nom que Jésus a reçu du Père lors de son exaltation (Ph 2, 11), apporte avec lui le salut (Rm 10, 9), et représente une des plus anciennes confessions de foi de l'Église primitive (cf. Ac 2, 36).

De plus, c'est l'Esprit de sagesse qui, selon Ép 1, 17, nous révèle le Père et nous le fait connaître. Il y a une connaissance charismatique (1 Co 13, 9.12) qui a comme caractéristique d'être indirecte, énigmatique et imparfaite, et qui disparaîtra lors de la

14. L. Cerfaux, *Le Christ...*, 220. *Idem*, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Lectio Divina 33), Paris, Cerf (1962) 321-322. M. Bouttier, *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, Paris, PUF (1962) 63-68. R. E. Brown, «The Gospel According to John XIII-XXI» dans *The Anchor Bible* 29A, Garden City, Doubleday (1970) 1135-1136; 1140-1141.

vision face à face. Mais il y a aussi, selon L. Cerfaux<sup>15</sup>, une autre forme de connaissance religieuse qui est propre à la maturité chrétienne. Il s'agit justement de cette sagesse que Dieu nous révèle par l'Esprit (1 Co 2, 10 s.). On pourra en dire autant du sentiment que l'Esprit nous inspire d'être fils de Dieu (Rm 8, 15). En tant qu'intelligence de Dieu («nous», 1 Co 2, 16), l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu (1 Co 2, 10; cf. 1 Co 6, 11; 12, 3.4-6; 2 Co 1, 21-22; 13, 13). C'est donc l'Esprit qui devient notre Maître, nous communiquant la connaissance du mystère de Dieu (1 Co 2, 7.10-16) ainsi que de l'Écriture de l'Ancien Testament (2 Co 3, 14-18)<sup>16</sup>. Quand Paul parle de l'héritage des fils de Dieu, il parle aussi de cette connaissance qui nous vient de l'Esprit (1 Co 2, 6-16; 13, 11; Ép 1, 17; Ga 6, 18). Ainsi nous lisons en Ép 4, 23-24: «Il vous faut être renouvelés par la transformation spirituelle de votre intelligence et revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté qui viennent de la vérité» (comp. Col 3, 10). L'Ancien Testament annonçait déjà le renouvellement de l'homme sous l'influence de l'Esprit qui lui donnera un cœur capable de connaître Dieu (Éz 36, 26-27); cf. Ps 51, 12). Nous pouvons conclure que le Saint Esprit crée en l'homme croyant une zone spirituelle, une certaine connaturalité qui permet au croyant de vraiment connaître Dieu d'une connaissance qui implique tout l'homme, dans toutes ses facultés, dans tout son être et dans tout son agir et jusque dans son cœur-conscience-de-soi<sup>17</sup>.

La littérature johannique apporte une contribution très riche à nos réflexions sur l'autorité de l'Esprit surtout dans l'enseignement du IV<sup>e</sup> évangile sur le Paraclet (Jn 14, 16-17. 25-26; Jn 15, 25-27; 16, 7b-11. 12-15) et l'enseignement de 1 Jn 2, 20. 27 sur le rôle de l'«onction» dans la vie du croyant.

Dans le grand procès qui se poursuit entre Jésus et le monde, le rôle du Paraclet est de soutenir la cause de Jésus, de faire accueillir son message avec foi et de montrer que le monde pécheur est déjà condamné<sup>18</sup>. Face à la disparition des derniers

15. L. Cerfaux, *Le chrétien...*, 237-238.

16. L. Cerfaux, *Le Christ...*, 218.

17. P. T. Camelot, «Dieu: un Esprit qui fait vivre», dans *Concilium* 130 (1977) 35-43. T. R. Potvin, «Les exigences de l'«Intellectus fidei'» dans *Église et Théologie* 8 (1977) 369-442 (386-426).

18. I. de la Potterie, «La vérité dans saint Jean» dans *Analecta Biblica* 73 et 74 (Rome, Biblical Institute Press, 1977) I et II (I, 81, 336-339).

témoins oculaires de Jésus, le Paraclet assure la continuité entre Jésus et les générations successives tout en le rendant présent à ses disciples<sup>19</sup>. Sa relation étroite avec Jésus se manifeste par le simple fait que ce qui lui est attribué l'est aussi à Jésus dans le IV<sup>e</sup> évangile<sup>20</sup>, tout comme l'indique le fait que Jésus promet à ses disciples de leur envoyer un «autre» Paraclet (*Jn* 14, 16; comp. 1 *Jn* 2, 1). L'Esprit de vérité (*Jn* 14, 16-17; 15, 26; 16, 13), l'Esprit (*Jn* 14, 26; 15, 26; 16, 7.8.13) résume en les dépassant les significations possibles du terme «paracletos»: avocat-aide, intercesseur, consolateur, celui qui exhorte et encourage, l'interprète de la vérité qu'est Jésus<sup>21</sup>.

Selon l'école johannique, l'envoi de l'Esprit Saint est le don eschatologique par excellence comme il ressort clairement des textes tels *Jn* 3, 5; 4, 10 et 7, 37-39. Ce don touche tout croyant au plus profond de son être de croyant lui donnant accès au Règne de Dieu et à l'eau vive. Le Paraclet intervient en faveur de Jésus auprès des disciples leur fournissant une aide par sa présence (*Jn* 14, 17). Il leur fera «ressouvenir (dans le sens de faire revivre les événements et introduire dans leur connaissance profonde) de tout ce que Jésus a dit (*Jn* 14, 26); il témoignera en faveur de Jésus (*Jn* 15, 26; 1 *Jn* 5, 6); fera accéder les disciples à la vérité tout entière (*Jn* 16, 13); confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement (*Jn* 16, 8); glorifiera Jésus (*Jn* 16, 14); et communiquera tout ce qui doit venir (*Jn* 16, 13-15). En ce qui nous concerne plus particulièrement dans cette étude, nous remarquons que c'est bien au Paraclet que revient la tâche d'enseigner les disciples (*Jn* 14, 26) et de les conduire au long du chemin vers la vérité tout entière (*Jn* 16, 13) qui est Jésus (*Jn* 14, 6; 16, 13-15). Même dans ce cas, la mission de l'Esprit poursuit celle de Jésus, comme il ressort du fait que le IV<sup>e</sup> évangile donne le titre de «Maître» sept fois à Jésus (*Jn* 1, 38; 3, 2; 8, 4; 11, 28; 13, 13.14; 20, 16), parle trois fois de la doctrine de Jésus (*Jn* 7, 16.17; 18, 19; comp. 2 *Jn* 9-10) et nous montre Jésus en train d'enseigner six fois (*Jn* 7, 14.20.28; 8, 2: dans le Temple; *Jn* 6, 59: dans la synagogue; *Jn* 7, 35: aux grecs). Par ailleurs, ces termes ne sont pas attribués aux disciples.

19. R. E. Brown, «The Gospel According to John», *loc. cit.*, 1139.

20. *Ibid.*, 1135-1136; 1140-1141.

21. I. de la Potterie, *La vérité...*, I, 330s.

Finalement, il y a les deux versets de 1 Jn 2, 20. 27: «Vous avez une onction du Saint et tous vous savez» (v. 20ab). «Et vous l'ongtion que vous avez reçue de lui demeure en vous... Son onction vous enseigne au sujet de tout» (v. 27abe). Selon R.E. Brown<sup>22</sup>, l'ongtion, dans ces versets, réfère au don de l'Esprit fait par le Christ, qui fait de celui qui la reçoit un chrétien. De plus, cette onction, comprise de façon figurative ou physique (R.E. Brown favorise cette dernière solution) semble être liée à l'entrée dans la communauté. Quant à la connaissance que l'ongtion accorde, elle semble être la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament (*Jr* 31, 33-34; *Jr* 24, 7; *Is* 11, 9; *Éz* 36, 25-28; *Pr* 28, 5), et qui retrouvent un écho dans les autres écrits du Nouveau Testament (cf. 2 *Co* 3, 6; 1, *Co* 1, 18-31; *Col* 1, 28; *Hé* 10, 16-18; *Mc* 4, 11 et par.; *Mt* 11, 25 et par.; *Mt* 13, 16 et par.). Les raisons qui militent en faveur d'une identification de l'ongtion avec l'Esprit manifestent aussi l'attachement de ces versets à l'enseignement du IV<sup>e</sup> évangile sur le Paraclet, qui affirme que les disciples peuvent recevoir l'Esprit-Paraclet qui demeure en eux et qui leur donne de le connaître (*Jn* 14, 17) tout en leur enseignant toutes choses (*Jn* 14, 26; comp. 16, 13). De plus, c'est l'Esprit qui permet aux croyants de reconnaître que Dieu demeure en eux (1 *Jn* 3, 24; 4, 13) tout comme c'est l'ongtion qui permet de reconnaître Jésus comme le Christ (1 *Jn* 2, 22; comp. 1 *Co* 12, 3).

#### D. *Considérations découlant de cette section*

Le moins qu'on puisse dire après cette étude, forcément brève, de l'autorité du Père, du Christ et de l'Esprit Saint est qu'elle est première, irremplaçable et permanente, et cela dans les domaines de la création aussi bien que du salut. Du point de vue de la foi, nous avons constaté que cette autorité du Dieu-Trine s'exerce, avec les caractéristiques mentionnées, autant sur le don même de la foi que sur son contenu.

Par ailleurs, notre réflexion ne peut pas s'arrêter à cet aspect eschatologique du Plan de salut du Père sur l'humanité. S'il faut bien mettre en évidence et demeurer toujours attaché au «Déjà», il ne faut pas pour autant laisser de côté le «Pas encore» de l'es-

22. R. E. Brown, «The Epistles of John» dans *The Anchor Bible* 30, Garden City, Doubleday (1982) 342-348 (348).

chatologie chrétienne<sup>23</sup>. C'est ici qu'il faudrait évoquer toutes les questions impliquées par le fait du «Retard de la Parousie»: le refus par les Juifs de Jésus et de son message; la crise galiléenne; l'institution de l'Église par le Christ<sup>24</sup>. C'est alors que s'ouvre la période du temps de l'Église avec tous les services qu'elle implique dont le service de la parole et des sacrements. Du côté du croyant, il ne faut jamais oublier que le don eschatologique lui arrive sous la forme de *prémices* (*Rm* 8, 23), c'est-à-dire d'un début qui appelle un achèvement, d'un don partiel et anticipé, d'un gage et d'une garantie du don total à venir comme en *Rm* 11, 16 et *1 Co* 15, 20. 23<sup>25</sup>, et d'*arrhes* (*2 Co* 1, 22; 5, 5; *Ép* 1, 14), c'est-à-dire d'un gage, d'un acompte ou d'un dépôt qui impliquent quelque chose d'ultérieur et de plus grand<sup>26</sup>. Il y a donc de la place pour le progrès dans la vie dans l'Esprit (un progrès qui aboutira avec la vision face à face) et qui se réalise normalement dans l'Église puisque l'Esprit en est le principe d'unité et de vie (cf. *1 Co* 12, 13). Nous ajoutons «normalement» puisque l'Esprit peut agir en dehors des structures de l'Église, auprès même des non-évangélisés, et c'est un des avantages de notre étude dans cette première partie que de laisser ouverte cette possibilité en mettant l'accent sur la primauté absolue du Dieu-Trine dans le salut<sup>27</sup>.

23. R. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu*, 97-98. J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, 48-64.

24. Voir A.-L. Descamps, «L'origine de l'institution ecclésiale selon le Nouveau Testament» dans *L'Église: institution et foi* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 14), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis (1979) 91-139. G. Lohfink, «Hat Jesus eine Kirche gestiftet» dans *Theologische Quartalschrift* 161 (1981) 81-97.

25. Delling, art. «Archê, archè, aparchè...», *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans (1964) I, 486. H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung*, Munich, Daiser (1971) 56-57.

26. Behm, art. «Arabôn», *Theological Dictionary of the New Testament* I, 475. M. Barth, «Ephesians» dans *The Anchor Bible*, 34, 34A, Garden City, Doubleday (1974) I, 96-97.

27. Voir Vatican II, *La Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen Gentium* 14, qui affirme la nécessité de l'Église pour le salut et le n° 16 qui parle du salut possible offert aux non-évangélisés (voir aussi *L.G.* 13, *in fine*). *Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, Ad gentes* 7, contient les deux aspects (cf. aussi *A.G.* 3, 1; 9, 2), tandis que le salut des non-évangélisés est abordé dans la *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, Nostra Aetate* 1 et 2; la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, Gaudium et Spes* 22, 5; 24, 1; la *Constitution dogmatique*

## II. La médiation de l'autorité doctrinale suprême

### A. L'autorité de l'Évangile de Dieu

La tâche principale de Jésus, avons-nous dit, est de proclamer la Bonne Nouvelle, l'Évangile du Règne de Dieu (cf. *Mc* 1, 14-15; *Lc* 4, 43; *Mt* 4, 23). Cette proclamation s'accompagne de signes qui montrent que Jésus est vraiment celui qui doit venir (*Mt* 11, 2-6 // *Lc* 7, 18-23), et qu'en lui le Règne est déjà à l'oeuvre (*Lc* 17, 20-21; 11, 20; *Mt* 12, 28). On comprend que Marc ait pu écrire au début de son oeuvre: «Commencement de l'Évangile de Jésus Christ, Fils de Dieu» (*Mc* 1, 1). Il s'agit bien de l'Évangile de Dieu (*Mc* 1, 14; 1 *Th* 2, 2.8s; 2 *Co* 11, 7; *Rm* 1, 1; 15, 16) ainsi que de Jésus Christ (*Mc* 1, 1; *Rm* 15, 19) qui en est le porteur, le messager (*Lc* 4, 18-21), en même temps que l'objet après sa résurrection. Rien d'étonnant, alors, qu'on parle de la puissance de l'évangile:

Car je n'ai pas honte de l'Évangile; il est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif d'abord, puis du Grec. C'est en lui en effet que la justice de Dieu est révélée, par la foi et pour la foi, selon qu'il est écrit: «Celui qui est juste par la foi vivra» (*Ha* 2, 4); (*Rm* 1, 16-17).

Ce texte n'est pas isolé dans le corpus paulinien. Déjà au niveau de 1 *Th* 1, 5, Paul écrit: «Notre Évangile n'a pas été pour vous en parole seulement, mais en puissance, en Esprit, et toute plénitude». La même idée de puissance se retrouve en 1 *Th* 2, 13 et 1 *Co* 2, 1-4, mais en relation avec «la parole», «le mystère» et «le kérygme». Il n'est pas rare, d'autre part, de voir Paul affirmer que l'Évangile est source de salut pour ceux qui croient (cf. 1 *Co* 15, 2; *Ép* 1, 13; 3, 5-6; comp. 2 *Tm* 1, 10). Il dira aussi que l'Évangile fait du progrès (*Ph* 1, 12), qu'il porte fruit et s'accroît (*Col* 1, 6). L'annonce de l'Évangile revêt, pour Paul, les aspects d'une action liturgique (*Rm* 1, 9; 15, 15-16; comp. *Ph* 2, 17). L'Évangile tire donc sa puissance, tout comme son origine, de Dieu et de son Esprit.

Telle étant la nature de l'Évangile de Dieu, on comprend que Paul défende sa «vérité» contre toute attaque (*Ga* 2, 5.14), et qu'il s'étonne du fait que les Galates soient si pressés de se détour-

---

sur la révélation, *Dei Verbum* 3; le Décret sur l'oecuménisme, *Unitatis Redintegratio* 3.

ner de celui qui les a appelés par la grâce du Christ pour passer à un autre Évangile:

Non pas qu'il y en ait un autre; il y a seulement des gens qui jettent le trouble parmi vous et qui veulent renverser l'Évangile du Christ. Mais si quelqu'un, même nous ou un ange du ciel, vous annonçait un Évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème. Nous l'avons déjà dit, et je le redis maintenant: si quelqu'un vous annonce un Évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème! (*Ga* 1, 6-9; 3, 1-5; 4, 8-9; 5, 7-12; 2 *Co* 11, 4).

Il n'y a donc qu'un Évangile qui commande la soumission de tous ceux qui se disent fidèles du Christ: «Bref, que ce soit moi, que ce soit eux, voilà ce que nous proclamons et voilà ce que vous avez cru» (1 *Co* 15, 8). Ce texte fait allusion à l'Évangile de la résurrection du Christ (1 *Co* 15, 1 s.; cf. *Rm* 1, 1-4)<sup>28</sup>.

La littérature johannique va dans la même ligne quand elle parle du «message entendu dès le commencement» (1 *Jn* 1, 1; 2, 7.13-14. 24; 3, 11; 2 *Jn* 5.6; «dès le commencement» a un autre sens en 1 *Jn* 3, 8; comp. *Jn* 8, 44)<sup>29</sup>. On remarquera qu'un de ces textes, 1 *Jn* 2, 24, se trouve justement entre les deux affirmations sur l'oeuvre de l'onction qui fait que tous, vous savez (1 *Jn* 2, 20) et qui a enseigné et enseigne sur tout (1 *Jn* 2, 27). Il semblerait, donc, que le «message entendu dès le commencement» garde toujours son importance. Ce fait ressort avec force dès 1 *Jn* 1, 1-5 où «Ce qui était dès le commencement» semble référer à la personne de Jésus dans toute sa carrière publique qui va de son baptême à sa résurrection-exaltation, ou plus précisément de la révélation de sa gloire à ses disciples qui débuta lors du signe de Cana (*Jn* 2, 11) jusqu'à sa résurrection-exaltation. Pour le IV<sup>e</sup> évangile, être avec Jésus dès le commencement est une condition du témoin authentique (*Jn* 15, 27). L'utilisation de l'expression «dès le commencement» par Jésus en *Jn* 6, 64; 8, 25 et 16, 4 semble aller dans le même sens. C'est cette même interprétation qui semble cadrer le

28. Pour la signification et le contenu du terme «évangile», voir F. Mussner, «Évangile et 'Centre de l'évangile'. Une contribution à la théologie controversée» dans *Le message de Jésus et l'interprétation moderne* (Mélanges Karl Rahner; Cogitatio Fidei 37), Paris, Cerf (1969) 151-176.

29. Voir R. E. Brown, «The Epistles of John», 97-100; 154-188; 355-356. I. de la Potterie, «La notion de 'commencement' dans les écrits johanniques», *Die Kirche des Anfangs* (Für Heinz Schürmann), R. Schnackenburg et alii, eds, Freiburg, Herder (1978) 379-403.

mieux avec l'ensemble de 1 Jn 1, 2.3.5 qui parle de «ce que» a été entendu, vu, contemplé et palpé par un «nous» qui, à son tour, l'annonce ou le dévoile à un «vous». C'est la première fois, semble-t-il, qu'une distinction claire est faite entre un «nous» — témoins oculaires — et un «vous» — auditeurs-lecteurs<sup>30</sup>. Ce texte de 1 Jn 1, 1-5 établit une distinction entre un ou des porteurs de la tradition johannique sur la personne, les paroles et les oeuvres de Jésus Christ, et la communauté dans son ensemble. De plus, il affirme clairement qu'un rattachement à ce ou ces porteurs de la tradition est une condition de communion avec le Père et son Fils Jésus Christ (1 Jn 1, 2-3). C'est son-leur témoignage, basé sur sa-leur expérience de Jésus «dès le commencement» qui devient le message-commandement que la communauté entend dès le commencement, c'est-à-dire dès la catéchèse baptismale. Si on désire demeurer dans ce message-commandement reçu dès le commencement, il faut aussi rester en communion avec le-les porteurs de la tradition (1 Jn 1, 3; comp. 1 Jn 5, 13).

### B. Autorité des témoins

Puisque nous y sommes déjà, restons à l'intérieur de la tradition johannique même si cela va à l'encontre de la chronologie reconnue des écrits du Nouveau Testament, car c'est peut-être surtout dans cette tradition qu'on peut se demander s'il y a place pour des intermédiaires dans une communauté où l'Esprit-Paraclet est celui qui enseigne (Jn 14, 26; 16, 13; 1 Jn 2, 27) et où tous sont comme des branches d'une seule Vigne (Jn 15, 1-8).

Au niveau du IV<sup>e</sup> évangile, Jn 15, 26 nous fournit déjà un bon indice sur la coordination entre le témoignage de l'Esprit-Paraclet et celui des disciples:

Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi; et à votre tour, vous me rendrez témoignage, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement (Jn 15, 26).

Il n'y a donc pas d'opposition entre le témoignage de l'Esprit-Paraclet et celui des disciples immédiats de Jésus. La notion du témoignage des disciples affleure déjà en Jn 1, 14 où il est question du Verbe qui s'est fait chair et qui a habité parmi nous, puisqu'on ajoute: «nous avons vu sa gloire»; suit immédia-

30. R. E. Brown, *The Epistles...*, 30, 95-96, 158-161.

tement le témoignage de Jean le Baptiste (*Jn* 1, 15; comp. 1, 19-36; 5, 33-36). Il y a aussi la parole du Ressuscité à Thomas qui semble distinguer entre les disciples immédiats de Jésus et ceux des générations subséquentes: «Parce que tu m'as vu, tu as cru; bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru» (*Jn* 20, 29). Jésus a lui-même manifesté le nom du Père aux hommes (*Jn* 17, 6), mais il se préoccupe d'envoyer ses disciples dans le monde (*Jn* 17, 18; 20, 21). On le voit aussi prier pour ceux qui croiront grâce à la parole de ses disciples (*Jn* 17, 20-21), et demander qu'ils soient un, tout comme dans 1 *Jn* 1, 3 il est question d'établir et de maintenir la communion.

Il n'est certes pas facile de dire qui sont désignés par le terme «disciples» dans le IV<sup>e</sup> évangile<sup>31</sup> — et cela est vrai également pour les synoptiques<sup>32</sup> — même si on peut distinguer trois niveaux de disciples: ceux qui accompagnent Jésus; les premiers adhérents; et tous les croyants à venir<sup>33</sup>. Quand même, il semble qu'on puisse affirmer que, dans l'école johannique, le témoin par excellence est le disciple bien-aimé (*Jn* 19, 35; 21, 24)<sup>34</sup>. Toute la communauté johannique peut parler d'un «nous» pour autant qu'elle accueille et demeure dans son témoignage: «nous avons vu sa gloire» (*Jn* 1, 14); «nous avons reçu et grâce sur grâce» (*Jn* 1, 16). Mais depuis que les sécessionnistes sont sortis de la communauté (1 *Jn* 2, 19), le «nous» de 1 *Jn* 1, 1-5 indique les porteurs de la tradition et les interprètes qui se trouvent dans une relation

31. R. Schnackenburg, «Das Johannesevangelium» dans *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* IV 3, Freiburg, Herder (1975) III, 234-235.

32. E. Best, «The Role of the Disciples in Mark» dans *New Testament Studies* 23 (1977) 377-401. *Idem*, «Mark's Use of the Twelve», *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 69 (1978) 11-35. J. A. Fitzmyer, «The Gospel According to Luke» dans *The Anchor Bible* 28, Garden City, Doubleday (1981) 235-258. S. Freyne, *The Twelve: Disciples and Apostles. A Study in the Theology of the First Three Gospels* (Library of Contemporary Theology), London, Sheed and Ward, 1968. K. H. Rengstorf, art. «Dôdeka», *Theological Dictionary of the New Testament* (G. W. Bromiley, éd., Grand Rapids, Eerdmans, 1964) II, 321-328. *Idem*, art. «Mantanô, katamantanô, mathêtes...», *TDNT* (1973) IV, 390-461 (441-455). M. Sheridan, «Disciples and Discipleship in Matthew and Luke» dans *Biblical Theology Bulletin* 3 (1973) 235-255. E. R. Matinez, «The Interpretation of 'hoi mathêtai' in Matthew 18:18» dans *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1961) 281-292.

33. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, 237.

34. Cf. R. E. Brown, «The Epistles of John», 95-97, 184-187.

spéciale avec le disciple bien-aimé dans leur effort de préserver son témoignage, et englobe les adhérents des porteurs de tradition dans le reste de 1 *Jn*. Parmi les gardiens de la tradition johannique se trouve l'évangéliste qui a mis par écrit le témoignage du disciple bien-aimé (*Jn* 19, 35; 21, 24). Le maintien de cette tradition est le but également du rédacteur du IV<sup>e</sup> évangile (*Jn* 21, 24) et de l'auteur de 1 *Jean* (1 *Jn* 1, 5). L'auteur des épîtres de Jean a réinterprété *Jn* 1, 1-18 en 1 *Jn* 1, 1-4, tout comme le disciple bien-aimé, grâce à l'Esprit de vérité (cf. *Jn* 16, 13), avait interprété l'événement-Jésus. Par ailleurs, l'auteur des épîtres se garde bien d'être si «progressiste» qu'il en vienne à perdre contact avec la doctrine du Christ (cf. 2 *Jn* 9), qu'il cherche plutôt à présenter fidèlement (1 *Jn* 1, 5; 3, 11; 5, 13).

R. E. Brown<sup>35</sup> croit que l'auteur des épîtres johanniques est le Presbytre de 2 *Jn* 1 et de 3 *Jn* 1. Or un presbytre, dans l'école johannique<sup>36</sup>, serait une deuxième génération témoin de Jésus; quelqu'un qui aurait connu un ou plusieurs disciples immédiat(s) de Jésus. Dans notre cas, il s'agirait d'un disciple du disciple bien-aimé du IV<sup>e</sup> évangile, et donc d'un intermédiaire de la tradition de Jésus transmise par le disciple bien-aimé (comp. *Jn* 21, 24 et 2 *Jn* 12). Dans 1 *Jn*, l'auteur parle à sa propre communauté, à la grande communauté johannique, et se revêt du manteau du disciple bien-aimé en utilisant le «nous» de 1 *Jn* 1, 1-5. Dans 2 et 3 *Jean*, il s'adresse à d'autres communautés (cf. 2 *Jn* 13; *Jn* 9), et s'identifie clairement comme disciple du disciple bien-aimé, c'est-à-dire le Presbytre. Son prestige, venant du fait qu'il est le disciple du disciple bien-aimé, lui permet de juger si quelqu'un marche selon la vérité du commandement de Dieu (2 *Jn* 4); de rappeler le commandement d'amour reçu dès le commencement (v. 5); de signaler l'erreur christologique des «progressistes» (vv. 7-9) et de présenter ainsi la tradition authentique de façon autoritative; de donner des indications pratiques au sujet de l'exclusion des faux docteurs (vv. 9-10); d'anticiper qu'on voudrait l'entendre sur d'autres sujets (v. 12); et de présenter les salutations de sa propre Église à celle à qui il s'adresse (v. 13). Mais il s'adresse aussi à une autre Église, et loue Gaïus du fait d'avoir bien accueilli les frères qui semblent représenter des envoyés du Presbytre (3 *Jn* 3, 5-8. 12). Il inclut Gaïus parmi ses «enfants» (v. 4), et s'indigne

35. R. E. Brown, «The Epistles of John», 96-97, 647-651, 679-689.

36. Irénée, *Adversus Haereses*, 3.3.4; 5.8.8; 5.33.3.

de la résistance que lui affiche Diotrèphès (vv. 9-10) qu'il traite d'«amant des premières places», et qu'il se propose de dénoncer une fois sur place. Avec 3 *Jn* 9-10 et *Jn* 21, 15-17, en particulier, R. E. Brown<sup>37</sup> voit l'église johannique en marche vers la Grande Église avec ses structures.

Par ailleurs, la nécessité d'une communion avec les porteurs de la tradition johannique est déjà fortement marquée en 1 *Jn* 1, 3.7). Les sécessionnistes insistent aussi sur la communion, mais surtout avec Dieu (1 *Jn* 1, 6; cf. 2, 6), se basant sans doute sur *Jn* 14, 23: «Si quelqu'un m'aime, il observe ma parole, et mon Père l'aimera; nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure.» L'auteur de 1 *Jean* fait remarquer que cette communion dont il est question maintient son aspect vertical à condition de garder son aspect horizontal, c'est-à-dire une communion avec les authentiques porteurs de la tradition johannique (1 *Jn* 1, 3; 4, 6) qui s'épanouit dans une vie morale dans la voie de Jésus (1 *Jn* 1, 6; 2, 6-7). Il est même possible que l'auteur de 1 *Jean* ait choisi le terme «communion» de préférence à «demeurer en» justement à cause de sa connotation d'union entre les chrétiens (*Ac* 2, 42; *Ph* 1, 5; *Ga* 2, 9; 2 *Co* 8, 4; 9, 13; *Rm* 15, 26; *Phm* 6; *Hé* 13, 16) — sens qui revient plus souvent que celui d'union avec l'Esprit (*Ph* 2, 1; 2 *Co* 13, 13) ou d'union avec le Christ (1 *Co* 1, 9; 10, 16), qui demeure quand même fondamental. En tout cas, pour l'auteur de 1 *Jean*, le terme «communion» possède une tonalité proprement «ecclésiale»<sup>38</sup> au moins dans ce sens que la communion avec les porteurs de la tradition johannique est la condition *sine qua non* de la communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ (1 *Jn* 1, 3). L'établissement d'une telle communion fait la joie des porteurs de la tradition (1 *Jn* 1, 4; comp. *Jn* 15, 11; 16, 20-24; 17, 13).

L'auteur de 1 *Jean* n'est pas le seul à faire appel à «ce que vous avez entendu dès le commencement». Paul aussi fait appel à l'«unique évangile» (*Ga* 1, 6-9; 4, 9) tout comme 2 *P* 1, 12-13 affirme: «Aussi ai-je l'intention de toujours vous rappeler cela, bien que vous le sachiez et que vous demeurez fermes dans la

37. R. E. Brown, «The Epistles of John», 106-115.

38. R. E. Brown, «The Epistles of John», 170. Pour la signification du terme «koinōnia», cf. G. Panikulam, *Koinōnia in the New Testament*, 1-7, 140-141.

vérité présente. Mais je crois juste, tant que je suis ici-bas, de vous tenir en éveil par mes rappels...» *Jude* 3, 5 parlera de la foi qui a été transmise aux saints définitivement (v. 3) et ajoutera: «Je veux vous rappeler, bien que vous sachiez tout définitivement...» Il n'est donc pas question de «régenter» la foi des fidèles (*2 Co* 1, 24), mais de rappeler et, comme dans les épîtres johanniques, d'interpréter cette foi unique.

En effet, sans mettre aucunement en doute que Jésus est le Seigneur et le Maître (*Jn* 13, 13-14), que c'est l'Esprit-Paraclet qui enseigne toutes choses (*Jn* 14, 26; *1 Jn* 2, 20, 27), qui témoigne en faveur de Jésus (*Jn* 15, 26-27) avec l'eau, le sang et surtout le Père (*1 Jn* 5, 4-12) et qui conduit les disciples sur le chemin de la vérité tout entière (*Jn* 16, 13) qu'est Jésus (*Jn* 14, 6; 16, 14-15), la tradition johannique affirme l'existence de témoins humains privilégiés de la vérité qu'est Jésus: le disciple bien-aimé, l'évangéliste, le rédacteur et l'auteur des épîtres johanniques — ces trois derniers faisant partie de l'«école johannique» qui connaîtra aussi l'existence de presbytres. Puisqu'il faut maintenir la communion avec ces témoins pour être en communion avec le Père et son Fils, Jésus Christ (*1 Jn* 1, 2-3), il semble qu'on puisse parler de «témoignage» normatif en vue de la vie éternelle sinon littéralement d'«enseignement» normatif. On sait, par ailleurs, l'importance de la notion de témoignage dans la littérature johannique<sup>39</sup>.

Ce qui est peut-être propre à la littérature johannique est l'appel, en dernière analyse, au même Esprit qui est à l'oeuvre dans les témoins (*Jn* 15, 26-27) et dans les croyants (*1 Jn* 2, 20, 27) comme garant de la foi authentique tout comme de la vie authentiquement chrétienne (cf. *1 Jn* 4, 1-3). L'auteur de *1 Jean* présente son témoignage et son interprétation, et s'attend à ce que tous ceux qui ont reçu l'onction et dont l'onction demeure en eux accueillent spontanément ce qu'il a à dire. En d'autres termes, il fait directement et continuellement appel à l'Esprit qui demeure dans le coeur des fidèles, et les invite à «recevoir» son témoignage. Il n'est pas question d'imposer, comme de l'extérieur, une tradition autoritaire, mais de faire en sorte qu'une symbiose se produise entre l'oeuvre de l'Esprit qu'est la tradition et son oeuvre qu'est l'onction.

---

39. Sur l'importance de la notion de «témoignage» dans la littérature johannique, voir I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, I, 79-116.

Les synoptiques, à leur façon et selon la théologie de chaque auteur, ne semblent pas dire autre chose sur l'exercice d'une autorité doctrinale dans une Église communion.

L'aspect de la communion fondamentale avec le Christ et entre les croyants est mis en relief non seulement par le fameux texte de *Matthieu* 23, 8-11 qui affirme que les croyants n'ont qu'un seul Maître, un seul Père et un seul Docteur, et qu'ils sont tous frères, mais aussi par la polyvalence de significations que revêt le terme «disciples» et même le terme «les Douze» dans les synoptiques<sup>40</sup>. Fondamentalement, le terme «disciple» signifie celui qui «suit» Jésus, celui qui croit en lui. Si ce terme distingue entre deux groupes de personnes, la distinction est entre les «croyants» et les «non-croyants», et non entre «les ministres» et le «reste des fidèles» (cf. *Mt* 12, 46-50; *Lc* 9, 23.49.56.59).

Et pourtant, une place de choix semble être réservée aux disciples immédiats de Jésus. Par exemple, le rôle des disciples en *Marc* est d'être modèles de la communauté. Non pas des modèles à partir de leur propre valeur — et encore moins à partir de leurs faiblesses —, mais des modèles par l'intermédiaire de qui l'enseignement de Jésus est transmis à la communauté (cf. *Mc* 13, 37), et l'amour et la puissance de Dieu sont manifestés. Dans le cas de *Matthieu* et de *Luc*<sup>41</sup>, il semble que le ton de ce qu'est un disciple est donné en *Mt* 28, 16-20 et *Lc* 24, 45-49. La tâche du disciple selon *Matthieu* serait d'enseigner, et tout son évangile peut être vu comme le manuel du disciple. *Luc*, pour sa part, met l'accent sur la conversion et la rémission des péchés, et la tâche des disciples est d'en être les témoins. Ces scènes sont post-pascales, mais nous trouvons des indices déjà dans le corps des synoptiques qui indiquent les tâches des disciples pendant le temps de l'Église. Selon *Mt* 14, 19; 15, 36 et *Lc* 9, 16 les disciples servent d'intermé-

40. Voir les auteurs cités à la note 32 et en particulier E. Best, «The Role of the Disciples in Mark», *NTS* 23 (1977) 391, 385, 398 pour les textes sur la «foule»; 381, 384-390 pour les textes sur les disciples chez *Marc* avec comparaison avec *Matthieu* et *Luc*; 380-381 pour les textes au sujet des «Douze». Sur ce dernier point, voir E. Best, «Mark's Use of the Twelve», *ZNW* 69 (1978) 11-35. W. Trilling, «Zur Entstehung des Zwölferkreises. eine geschichtskritische Überlegung», *Die Kirche des Anfangs* (Für Heinz Schürmann), Freiburg, Herder (1978) 201-222. Pour la notion de disciple chez *Luc*, voir J. A. Fitzmyer, «The Gospel According to Luke», 235-257.

41. M. Sheridan, «Disciples and Discipleship in Matthew and Luke», *BTB* 3 (1973) 235-255 (240-252).

diaires dans la distribution des pains lors de la multiplication des pains. Étant donné le rôle prépondérant de la fonction d'enseignement dans la communauté de Matthieu, il n'est pas étonnant de constater que le ministère de docteur — enseignant affleure déjà dans *Mt* 5, 19; 13, 52; 23, 8-12. 34 (en relation avec *Jr* 18, 18)<sup>42</sup>. La communauté de Matthieu semble connaître aussi des «prophètes» et des «thaumaturges» (cf. *Mt* 7, 15-23; 10, 40; 17, 19-21; 23, 34). Mais Jésus demeure le Maître (*Mt* 23, 10), lui qui est toujours avec ses disciples (*Mt* 18, 20; 28, 20) celui qui réalise la prophétie de l'Emmanuel (*Mt* 1, 23; comp. *Is* 7, 14). *Mt* 7, 15; 24, 11. 24 (cf. *Mc* 13, 22; 1 *Jn* 2, 18) mettent la communauté en garde contre des faux prophètes et des faux christes. Quant au III<sup>e</sup> évangile, on sait que Luc mentionne l'envoi des soixante-dix (douze) disciples avec des instructions qui reprennent ce qui est dit aux Douze en pareilles circonstances (cf. *Lc* 10, 1-20; comp. *Lc* 9, 1-8 // *Mt* 10, 1-9. 11-14; *Mc* 6, 6-13). Son but semble être de montrer que les Douze ne sont pas leurs seuls envoyés à la mission. Dans les Actes, Luc présentera d'autres missionnaires tels Étienne, Philippe, les hellénistes d'Antioche, Barnabé, Paul, Silas, Timothée, Apollos et jusqu'au «nous» de son récit. Dans le III<sup>e</sup> évangile, nous trouvons l'ancien possédé gerasénien envoyé rapporter aux siens la grâce qu'il a reçue (*Lc* 8, 38-39 // *Mc* 5, 18-20); un exorciste étranger au groupe des disciples (*Lc* 9, 49-50 // *Mc* 9, 38-40); des femmes faisant partie du groupe missionnaire de Jésus (*Lc* 8, 1-3); l'instruction générale à celui qui veut suivre Jésus d'aller annoncer le Règne de Dieu (*Lc* 9, 60); et comme témoins de la résurrection les pèlerins d'Emmaüs (*Lc*, 24, 13-35) et ceux qui sont avec les Onze (*Lc* 24, 36-51)<sup>43</sup>.

Les synoptiques nous parlent aussi des Douze. En faveur de leur existence pré-pascale, on présente habituellement trois arguments: a) le témoignage d'une confession primitive que nous retrouvons en 1 *Co* 15, 3-11 (5-8); b) le fait que Judas est souvent désigné comme un des Douze (*Mc* 14, 10. 20. 43; *Mt* 26, 14.47; *Lc* 22, 3. 47; *Jn* 6, 71; mais *Jn* 12, 4 parle d'un des disciples); c) le symbolisme des Douze face à Israël (*Mt* 19, 28; *Lc* 22, 28-30). Ce qui caractérise les Douze en particulier semble être le mandat

42. S. Légasse, «L'évangile selon Matthieu», *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 182-206 (201-204).

43. A. George, «L'oeuvre de Luc: Actes et Évangile», *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 207-240 (237-239).

qu'ils reçoivent pour aller prêcher (cf. *Mc* 3, 14-15), mandat qui est décrit en *Mc* 6, 7. 12. 13. 30<sup>44</sup>. Leur mission est en dépendance de celle de Jésus et la prolonge (*Mt* 10, 6; 15, 24; *Lc* 9, 2; *Mc* 6, 8s). Ce fait est confirmé par l'utilisation des mêmes termes missionnaires pour Jésus et pour les Douze: «prêcher» qui est dit de Jésus (*Mc* 1, 38.39 et par.; *Mt* 4, 17; 11, 1; *Lc* 8, 1) et des Douze (*Mc* 3, 14; 6, 12; *Mt* 10, 7; *Lc* 9, 2); «évangéliser», de Jésus (*Lc* 4, 18; 8, 1; 20, 1) et des Douze (*Lc* 9, 6); «chasser des démons», de Jésus (*Mc* 1, 34 et par.; 1, 39 et par.; *Mt* 8, 31; 9, 33s.; 12, 27s.; *Lc* 11, 18 s.; 13, 32) et des Douze (*Mc* 3, 15; 6, 13; *Mt* 10, 8); «guérir», de Jésus (*Mc* 1, 34 et par.; 3, 2. 10; 6, 5; *Mt* 4, 23; 8, 6; 12, 22; etc.; *Lc* 5, 15; 7, 21; 8, 2) et des Douze (*Mc* 6, 13; *Lc* 9, 1. 6). *Mc* 6, 30 est le seul à mentionner l'enseignement des Douze (ici «Apôtre») qui est mis en parallèle avec l'enseignement de Jésus déjà au v. 34. Il est remarquable que ces textes se situent dans le contexte ou bien de l'institution des Douze ou de leur envoi en mission. Bien sûr, certains de ces termes, ou d'autres analogues, sont utilisés au sujet de l'activité d'autres disciples. Mais leur concentration en faveur des Douze laisse entendre que la mission de ceux-ci dépend de celle de Jésus et la prolonge. Or la mission de Jésus se centre premièrement sur Israël selon la promesse de Yahvé (cf. *Mt* 10, 6; 15, 24). Les Douze sont donc comme la concrétisation de ceux qui acceptent la Nouvelle Alliance établie par le Messie, Jésus. Tout en représentant Israël, ils sont les collaborateurs de Jésus, des agents de la reconstruction d'Israël. Leur mission est élargie pour englober toutes les nations après la Pâque (*Mt* 28, 16-20; *Lc* 24, 46-48: les Onze). Nous y reviendrons en parlant des Actes des Apôtres.

Mais avant de quitter les synoptiques et surtout l'évangile selon Matthieu qui met l'accent sur la fraternité foncière entre les croyants (*Mt* 23, 7-12), il nous faut au moins mentionner *Mt* 16, 13-20 et en particulier le v. 19: «Je te donnerai les clés du Royaume des cieux; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux»<sup>45</sup>. L'expression «lier-délier» se retrouve en *Mt* 18, 18, et semble

44. E. Best, «The Role of the Disciples in Mark», *NTS* 23 (1977) 380-381. Cet auteur relève cinq caractéristiques des Douze, mais toutes, sauf la cinquième, se retrouvent également chez les disciples.

45. R. E. Brown, K.P. Donfried et J. Reumann, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (Lectio Divina 79), Paris, Cerf (1974) 120-126; 131-132; 177-178; 202, 204, 206. S. Légasse, «L'évangile selon Matthieu». *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 241-263 (254-257).

dépendre, tout comme *Jn* 20, 23, d'*Is* 22, 22. Cependant, si on compare *Mt* 16, 13-20 à *Mc* 8, 27-30 et *Lc* 9, 18-21, il semble que *Mt* 16, 16b-19 soit un ajout matthéen provenant d'une scène post-pascale<sup>46</sup>. Quant à l'interprétation de cette expression en *Mt* 16, 19, on voit une influence de l'utilisation rabbinique où elle signifie ou bien le fait de prendre une décision dogmatique (cf. *Lc* 11, 52; *Mt* 23, 13), ou bien le pouvoir d'excommunier et de donner de nouveau accès à la communion. Et si on prend en considération des textes tels *Lc* 24, 47 (la prédication au nom du Christ de la conversion et du pardon des péchés), *Jn* 20, 23 (remettre ou retenir les péchés), *Lc* 22, 31-33 (affermir les frères) et *Jn* 21, 15-17 (paître le troupeau), on arrive à attribuer les facultés suivantes à l'expression «lier-délier» de *Mt* 16, 19: la discipline baptismale; la discipline post-baptismale ou pénitentielle; l'excommunication; l'interdiction de s'approcher de l'eucharistie; la communication d'un enseignement, ou le refus de la communiquer; l'autorité législative; le pouvoir de gouvernement<sup>47</sup>.

On notera aussi que la confession que Pierre fait de Jésus en tant que le Christ, le Fils du Dieu vivant (*Mt* 16, 16) ne lui vient pas de la chair et du sang, mais d'une révélation du Père (*Mt* 16, 17). Or Paul en dira autant de son évangile (*Ga* 1, 11-12. 15-16). Il semble que le terme «révélation» dans ces textes, ainsi qu'en *Mt* 11, 25-27 et *Lc* 10, 21-22, ne réfère pas à une vision extatique, mais à une communication de la part de Dieu au sujet de la signification eschatologique de son Fils Jésus accordée aux messagers, et qui les rend conscients de leur envoi apostolique<sup>48</sup>. De fait, *Lc* 10, 21-22 suit immédiatement l'envoi des soixante-dix disciples en

46. R.E. Brown, «The Gospel According to John», II, 1040, 1088-1089.

47. R.E. Brown et alii, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, 122. Pour l'interprétation de *Mt* 18, 18, cf. S. Légasse, «L'évangile selon Matthieu», 198-199. Pour *Jn* 20, 23, cf. R.E. Brown, «The Gospel According to John», II, 1033-1045. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, 388-389. X. Léon-Dufour, «L'évangile et les épîtres johanniques», *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 241-263 (254-257).

48. K. Kertelge, «Apokalypsis Jesou Christou (*Ga* 1: 12)», *Neues Testament und Kirche* (Für Rudolf Schnackenburg), J. Gnllka, ed., Freiburg, Herder (1974) 266-281 (278-281). A.-M. Denis, «L'investiture de la fonction apostolique par 'apocalypse'. Étude thématique de *Ga* 1: 16», *Revue Biblique* 64 (1957) 235-362; 492-515. J. Dupont, «La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (*Mt* 16: 17) et de Paul (*Ga* 1: 16)» dans *Recherches de science religieuse* 52 (1964) 411-420.

*Lc* 10, 1-20; *Ép* 3, 3. 10 parle de la révélation par laquelle Paul et les saints apôtres et prophètes ont eu connaissance du mystère, tandis qu'*Ép* 1, 17; *Col* 1, 26 et *Mt* 11, 25-27 affirment que la révélation se fait aux fidèles, et que même l'Église a un rôle à jouer dans la divulgation du mystère (*Ép* 3, 10). N'avons-nous pas ici un autre exemple du principe «Quelques-uns pour tous», c'est-à-dire de «la dialectique par laquelle certains membres du corps apparaissent chargés d'une responsabilité qui incombe à tous»<sup>49</sup>? Par ailleurs, il est bien question de l'Église de Jésus, qui sera bâtie sur Pierre (*Mt* 16, 18), dont Jésus lui-même demeure la pierre angulaire (*Mt* 21, 42 et par.; *Ac* 4, 11; 1 *P* 2, 7; 1 *Co* 3, 11; *Ép* 2, 20). Jésus détient toujours les clefs du Royaume (*Ap* 1, 18; 3, 7) même s'il délègue ce pouvoir ici à Pierre, tout comme il délègue le pouvoir sur le péché aux hommes (*Mt* 9, 8) et aux disciples (*Jn* 20, 23). Dans l'exercice de son service, Pierre sait consulter la communauté sur le choix des Sept (*Ac* 1, 15-26), lui rendre compte de ses raisons pour l'accueil dans l'Église de la maisonnée de Corneille (*Ac* 11, 1-18), entrer franchement dans les discussions de l'Église de Jérusalem au sujet de l'entrée des païens dans l'Église (*Ac* 15, 5-20), accepter une mission de cette même Église auprès des Samaritains (*Ac* 8, 14), et être l'objet d'une remontrance de la part de Paul parce qu'il ne marchait pas selon la vérité de l'Évangile (*Ga* 2, 14).

Tout cela n'empêche pas que le Nouveau Testament assigne une importance particulière au rôle de Pierre qui a bénéficié d'une apparition de Jésus ressuscité (1 *Co* 15, 5; *Lc* 24, 34; *Mc* 16, 7). Avec la deuxième épître de Pierre on peut même parler d'un «magistère» de Pierre qui s'exerce dans l'interprétation des paroles de l'écriture, spécialement des prophéties (2 *P* 1, 20-21) et des difficiles écrits de Paul (2 *P* 3, 15-16)<sup>50</sup>, et cela face aux faux prophètes et faux docteurs (2 *P* 2, 1-22). 2 *Tm* 1, 13 présente également un «magistère» de Paul face à des dangers semblables (2 *Tm*

49. A. Jaubert, «Les épîtres de Paul: le fait communautaire», *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 16-33 (25, cf. 26, 33). Sur l'infaillibilité promise à toute l'Église, cf. Vatican I, *Pastor Aeternus*, cap. 4 (D.S. 3074) et Vatican II, *Lumen Gentium* 25.

50. R. E. Brown et alii, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, 190-192. Est-ce d'ici que vient l'accent mis par Vatican II, *Dei Verbum*, 10, 12, 23, sur le service du Magistère vivant dans le domaine de l'interprétation authentique de la révélation?

4, 3-4), mais un ascendant semble être attribué à Pierre sur Paul du fait que ce premier est l'interprète authentique du dernier (2 P 3, 15-16). La deuxième épître de Pierre présenterait donc une interprétation de *Mt* 16, 19 dans le sens d'une autorité doctrinale tout en reconnaissant la fermeté de la foi des croyants (2 P 1, 12).

Le rôle des apôtres dans les Actes se présente revêtu d'une autorité doctrinale certaine. On connaît le souci qu'a Luc de maintenir et de préserver ce qui concerne le Jésus de l'histoire (*Lc* 1, 1-4; *Ac* 1, 1). Les témoins par excellence de Jésus, selon Luc, sont ceux qui ont mangé et bu avec Jésus après sa Résurrection (*Lc* 24, 30-31; *Ac* 10, 41), et qui peuvent attester qu'il est revenu en chair et en os et non pas comme un esprit (*Lc* 24, 39). Leur témoignage porte non seulement sur la Résurrection, mais aussi sur le ministère public de Jésus (*Lc* 24, 48; *Ac* 1, 8; 10, 37-43), et cela de l'avis même de Paul (*Ac* 13, 31). Or ces témoins par excellence sont les douze apôtres<sup>51</sup>.

Leur fonction ressort clairement dans la concentration lucanienne des termes «douze», «apôtres» et «témoins» qu'on trouve surtout en *Ac* 1, 1-14; 1, 15-26 et 2, 1-47. Les apôtres ont été choisis par Jésus (*Lc* 6, 12 s.; *Ac* 1, 2) et instruits par lui (*Ac* 1, 2). C'est du Christ ressuscité qu'ils reçoivent leur mandat de témoin (*Lc* 24, 48; *Ac* 1, 8) de la vie publique de Jésus ainsi que de sa résurrection (*Ac* 1, 21-22; 10, 37-43; 13, 31). Mais ils sont aussi revêtus de la puissance d'en haut (*Lc* 24, 49), celle de l'Esprit Saint (*Ac* 1, 8; 2, 1-13; 14-41); ce qui leur permettra de dire: «Nous sommes témoins de ces événements, nous et l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent» (*Ac* 5, 30-32; comp. *Jn* 15, 26-27). Par ailleurs, dans son discours après la Pentecôte, Pierre citera *Joël* 3, 1-5 affirmant que l'Esprit sera répandu sur les serviteurs et servantes de Dieu qui deviendront des prophètes (*Ac* 2, 17-21; et 33). Pourtant, le rôle des douze apôtres est important puisque la mission qu'ils ont reçue d'être les témoins de Jésus jusqu'aux extrémités de la terre (*Ac* 1, 8) est la prolongation de celle de Jésus selon *Lc* 2, 32 et *Ac* 13, 47 qui s'inspirent d'*Is* 49, 6; 43, 10. 12; 44, 8, textes qui font d'Israël le témoin de Yahvé devant les nations jusqu'aux extrémités de la terre. On comprend alors que les

51. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HTKNT VII, 1980) I, 221-227; 229s. H. Strathmann, art. «Martus, martuerô, marturia, marturion...», *Theological Dictionary of the New Testament*, G. W. Bromiley, éd., Grand Rapids, Eerdmans (1967) IV, 474-514 (479-493).

Douze doivent être rétablis avant que l'Esprit Saint soit répandu sur toute chair, car les Douze représentent l'Israël nouveau qui doit accomplir sa tâche de témoin auprès des nations. Après la mort de Jacques (*Ac* 12, 2), il n'est plus nécessaire de maintenir le groupe comme tel, et Luc ne les mentionne plus après *Ac* 16, 4 qui est une référence à l'assemblée de Jérusalem décrite en *Ac* 15. Dans la transition entre la Période de Jésus à celle de l'Église, leur rôle est capital, et on comprend que la première communauté ait été assidue à leur enseignement (*Ac* 2, 42) et attentive à leur témoignage et à leurs oeuvres (*Ac* 2, 43; 4, 33. 35; 5, 12; etc.). Comme Jésus (*Lc* 5, 1), les apôtres portent leur témoignage par le ministère de la parole, en quoi ils voient leur tâche essentielle avec la prière (*Lc* 1, 1-2; *Ac* 6, 2. 4; cf. 4, 29. 31). Ils prêchent au peuple (*Ac* 2, 14-40; 3, 12-26; 4, 2. 33; 5, 20-21); ils enseignent dans la communauté, garantissant ainsi la tradition de Jésus (*Ac* 2, 42), ainsi que devant le peuple (*Ac* 4, 2.18; 5, 20-21. 28). Luc montre plusieurs fois les apôtres jouant un rôle de direction fort discret dans l'Église de Jérusalem: ils président à la mise en commun des biens des fidèles (*Ac* 4, 35. 37; 5, 2); ils règlent la controverse entre les «Hellénistes» et les «Hébreux» (*Ac* 6, 2. 6); ils accueillent Paul à la demande de Barnabas (*Ac* 9, 26-28). Ils agissent aussi comme agents d'unité de l'Église même en dehors de Jérusalem: nous avons mentionné que le don de l'Esprit se fait souvent en relation avec les apôtres; Pierre explique le baptême de Corneille aux «apôtres et aux frères» de Judée (*Ac* 11, 1-18); la communauté d'Antioche se réfère «aux apôtres et aux anciens de Jérusalem» au sujet de la question du baptême des incirconcis (*Ac* 15, 2), et cette assemblée tranche finalement la question (*Ac* 15, 22-29). Il s'agit donc d'une autorité apostolique commandée par la mission pour assurer l'unité, qui est exercée en étroite relation avec la communauté dans son ensemble.

Les Actes des Apôtres ne traitent pas uniquement de l'activité missionnaire des apôtres. Nous constatons que deux des Sept, Étienne (*Ac* 6, 8 - 7, 53) et Philippe (*Ac* 8, 4-13) confessent le Christ devant le Sanhédrin ou prêchent en Samarie. La persécution survenue après la mort d'Étienne est l'occasion de la diffusion de la Parole (*Ac* 8, 4) et de la fondation de l'église d'Antioche (*Ac* 11, 19) par les frères. Il se trouve des prophètes dans les Églises de Jérusalem (*Ac* 11, 27; 15, 32; 21, 10); d'Antioche (*Ac* 13, 1), d'Éphèse (*Ac* 19, 6) et de Césarée (*Ac* 21, 9: les quatre filles de Philippe). À Antioche, il y avait aussi des enseignants (*Ac* 13, 1),

et à Éphèse, Paul rencontre ce personnage mystérieux, Apollos, dont il est dit qu'il parle et enseigne exactement ce qui concerne Jésus tout en ne connaissant que le baptême de Jean (*Ac* 18, 25). Par ailleurs, des gens descendirent de Judée voulant endoctriner les frères au sujet de la circoncision (*Ac* 15, 1). Paul, devant les anciens-épiscopos d'Éphèse (*Ac* 20, 17-28), manifeste son inquiétude devant les activités d'hommes aux paroles perverses (*Ac* 20, 29-32), et leur demande de veiller. Les anciens sont mentionnés plusieurs fois dans les Actes (11, 30; 14, 23; 15, 2. 4. 6; 16, 4; 20, 17; 21, 18). On trouve même le titre «évangéliste» (*Ac* 21, 8; comp. *Ép* 4, 11; 2 *Tm* 4, 5).

Bien sûr, c'est le cas de Paul qui nous intéresse le plus dans notre discussion de l'autorité doctrinale dans une Église communion. Or les Actes ne lui attribuent le titre d'«apôtre» que deux fois (*Ac* 14, 4. 14), et cela en compagnie de Barnabas, les deux étant les envoyés de l'Église d'Antioche (*Ac* 13, 2-3), alors que l'Église de Jérusalem avait délégué Barnabas à Antioche (*Ac* 11, 22). Paul, de son côté, réclame pour lui-même le titre d'apôtre (*Rm* 1, 1; 1 *Co* 1, 1; 9, 1-2; 2 *Co* 1, 1; 12, 11-12; *Ga* 1, 1. 17. 19; etc.), tout en reconnaissant l'existence d'autres apôtres (*Ga* 1, 17; 1 *Co* 9, 5-6; 15, 5. 7. 8). Il n'y a pas nécessairement contradiction ici entre la position de Paul et celle de Luc car, ce dernier peut bien n'attribuer le titre d'apôtre à Paul que deux fois, cela ne l'empêche aucunement de décrire l'activité de Paul presque dans la moitié des Actes dans les mêmes termes qu'il utilise pour décrire l'activité des douze apôtres. En effet, les Actes parlent de Paul comme «témoin» deux fois (*Ac* 22, 15; 26, 16; de même qu'Étienne en 21, 20); de son témoignage une fois (*Ac* 22, 18) et le décrivent dans son activité de «témoigner» en *Ac* 20, 26; 22, 11; 26, 22, utilisant même le terme «diamartyromai» de Paul cinq fois (*Ac* 18, 5; 20, 21. 24; 23, 11; 28, 23) comparé à trois fois pour les membres des douze apôtres (*Ac* 2, 40; 8, 25; 10, 45). On parle également de la doctrine de Paul en *Ac* 13, 12 et 17, 19. Paul enseigne à Antioche en compagnie de Barnabas (*Ac* 11, 26; 15, 36), et seul à Corinthe (*Ac* 18, 11), à Éphèse (*Ac* 20, 20-21) et à Rome (*Ac* 28, 30-31). Son enseignement lui causera des ennuis à Jérusalem (*Ac* 21, 20-21. 28) où il sera accusé de présenter un enseignement défectueux.

On le voit, il y a amplement de textes qui attribuent à Paul la qualité de témoin du Christ ressuscité et d'enseignant de la

Parole. L'important, pour Paul, est d'avoir vu le Christ ressuscité (1 Co 9, 1; 15, 5-8; 2 Co 5, 16; et peut-être aussi Ga 1, 15-16). Or les Actes présentent Paul comme un témoin oculaire et/ou auriculaire du Christ ressuscité (cf. 9, 3-6; 22, 14-15) qui reçoit son mandat du Christ (Ac 22, 18.21; 26, 16-17). Avec Paul, la prédication prend une extension beaucoup plus large et atteint les extrémités du monde connu à son époque. Paul se trouve donc à faire le pont entre le témoignage des douze apôtres — témoignage toujours fondamental pour l'Église de Dieu — et l'Église de Luc qui serait une Église de la troisième génération. En effet, avec Paul, nous rencontrons le premier cas d'un témoin qui n'a pas connu le Jésus de l'histoire, mais qui peut, grâce à la vision du Christ, être un authentique témoin du Christ et se voir même discerner le titre d'«apôtres» (Ac 14, 4. 14). Il faut ajouter que Luc reconnaît que Paul a fondé des Églises dans lesquelles il a même établi des anciens tout comme à Jérusalem (cf. Ac 14, 23; 20, 17; comp. 1 Co 9, 2; 2 Co 3, 1-5; 10, 15-16; Rm 15, 20-21: sur l'importance que revêt chez Paul le fait de fonder des Églises comme appui au titre d'«apôtre» qu'il réclame. Paul se voit même autorisé de réclamer une certaine paternité et/ou maternité vis-à-vis ces Églises et leur membres: 1 Co 4, 14-16; 2 Co 6, 13; Ga 4, 19; 1 Th 2, 7. 11; Phm 10; comp. Mt 23, 9). Finalement, Luc n'ignore pas le souci qu'a Paul de l'unité de l'Église de Dieu (cf. Ac 19, 6; 21, 17s. etc.).

Après tout ce que nous avons déjà dit au sujet de la qualité d'apôtre réclamée par Paul, nous pouvons être brefs ici dans notre considération de la littérature paulinienne au sujet de l'autorité doctrinale dans une Église communion.

Nous l'avons vu, Paul est très conscient que sa vocation d'apôtre de l'Évangile ne vient pas des hommes mais de Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité d'entre les morts (cf. Rm 1, 1; Ga 1, 1; 1 Co 15, 10). En effet, il décrit son appel en termes qui rappellent la vocation de Jérémie (Jr 1, 5) et du Serviteur d'Isaïe 49, 1 (Ga 1, 15-17). De par la grâce de Dieu, il est un «ministre» de la Nouvelle Alliance de l'Esprit (2 Co 3, 5-6), en ambassade au nom du Christ (2 Co 5, 20), un ministre de la réconciliation (2 Co 5, 18). Dans son ministère se trouvent les signes d'un vrai apôtre (2 Co 12, 12; cf. 1 Th 1, 5; 1 Co 2, 4; Rm 15, 19). Son ministère est surtout un ministère de la Parole (1 Co 1, 17; 3, 9; 2 Co 4, 5) en vue de la construction de la communauté (2 Co 10, 8; 12, 19; 13,

10). Paul connaît donc la notion de la «repraesentatio Christi» qui est fondée sur l'appel de l'apôtre par le Ressuscité et qui se réalise dans la prédication de l'Évangile en tant que Parole de Dieu éveillant la vie dans les hommes<sup>52</sup>. Sa tâche est de rendre la réconciliation opérée dans le Christ (2 Co 5, 18-20) présente non seulement par sa prédication, mais aussi par toute sa vie; d'où la raison d'être des listes d'épreuves qu'il a subies et qu'on retrouve en 2 Co 4, 7-12; 6, 4-10; 11, 23-27. C'est ainsi qu'il devient vraiment «ministre de Dieu» (2 Co 6, 4).

Même avec toutes ces qualifications, ou peut-être à cause d'elles, Paul sait que, comme les autres apôtres et croyants, il doit rester fidèle à l'unique Évangile du Christ (*Ga* 1, 6-9; 2 Co 11, 4). Pour assurer cette fidélité et sans nier d'aucune façon la révélation de l'Évangile dont il est bénéficiaire (*Ga* 1, 11. 15-16), il recourt à la «communion» avec les colonnes de l'Église de Jérusalem (*Ga* 2, 9), et cela pour s'assurer qu'il n'a pas couru en vain (*Ga* 2, 2). C'est grâce à une révélation que Paul prend cette décision (*Ga* 2, 2). La grâce de Paul ainsi que l'Évangile qu'il prêcha parmi les païens furent «reconnus» par l'Église de Jérusalem (*Ga* 2, 7-10). Paul, de son côté, reconnaît l'Évangile de l'Église de Jérusalem. Cela ressort non seulement du fait qu'il présente son Évangile à cette Église, mais surtout du fait que son propre Évangile — même sur un point aussi essentiel que celui de la Résurrection — dépend de la tradition que Paul a reçue («paralambanô») et transmise («paradidômi») à son tour, laquelle tradition reposait sur le témoignage de Céphas, les Douze, cinq cents frères, Jacques et tous les apôtres (1 Co 15, 1-11; comp. 11, 23 dans le cas de l'Eucharistie). Cette communion entre Paul et Jérusalem se traduit matériellement par les grandes collectes (*Ga* 2, 10; 2 Co 8-9; *Rm* 15, 27; 1 Co 16, 1-4).

Peut-on alors parler, dans le cas de Paul face à Jérusalem, d'une indépendance et d'une responsabilité mutuelle mais asymétrique, puisque l'Église de Jérusalem, à cause de sa proximité temporelle et géographique avec l'événement-Christ, demeure la source et l'origine des autres Églises<sup>53</sup>? Il est incontestable que

52. K. Kertelge, «Offene Fragen zum Thema 'geistliches Amt' und das neutestamentliche Verständnis von der 'Repraesentatio Christi'» dans *Die Kirche des Anfangs* (Für Heinz Schürmann) 583-605 (591).

53. B. Holmberg, *Paul and Power*, Philadelphie, Fortress Press (1978) 56, 70, 153, 179-192.

l'unique Évangile du Christ ait droit à la soumission de tous les fidèles, y compris les apôtres. Il est aussi évident que les douze apôtres sont les témoins de la vie publique de Jésus ainsi que de sa résurrection. Par ailleurs, il n'est pas possible d'ignorer le rôle de Paul dans l'actualisation et l'interprétation de cet unique Évangile en ce qui concerne, par exemple, la place de la Loi de Moïse dans la vie des chrétiens et l'entrée des non-juifs dans l'Église. Ce rôle de Paul est, sans doute, subordonné au rôle de l'Esprit Saint que les Actes aiment à souligner dans la direction de l'Église (cf. *Ac* 8, 29. 39; 10, 19.44; 11, 28; 13, 2.4; 16, 6-7; 20, 22; 21, 4.11), dans le choix des apôtres et des presbytres-épiscopos (*Ac* 1, 2; 10, 41; 13, 1-2; 20, 28) et jusque dans la décision de l'assemblée de Jérusalem d'accepter les païens dans l'Église (*Ac* 15, 28). L'autorité suprême demeure celle de l'Esprit qui se manifeste dans les événements et à travers les délibérations de la communauté avec ses apôtres et ses presbytres. Que les gardiens de la tradition de Jésus, le Ressuscité, reconnaissent l'oeuvre de l'Esprit du Christ dans la mission de Paul est tout à fait normal. Cela manifeste que tous sont soumis au même Esprit qui conduit les croyants sur le chemin de la vérité tout entière qu'est le Christ Jésus. La reconnaissance de l'Évangile de Paul par Jérusalem est le signe que l'Esprit est à l'oeuvre dans le ministère de Paul et non la cause, tout comme la reconnaissance par l'Église du Canon du Nouveau Testament est le signe de leur apostolicité et non pas la cause. Cependant, la proximité avec le Christ ressuscité ne se situe pas au niveau de la géographie, mais au niveau du don de l'Esprit de Dieu. Autrement il serait difficile d'expliquer, comme cela se fait, que tous les témoins de la résurrection n'ont pas la même importance pour la tradition de l'Église que les douze apôtres, et comment il se fait que l'Église de Jérusalem a cessé d'être le centre du christianisme avec la chute de Jérusalem en 70 a.d.

Paul reconnaît l'importance de la tradition (2 *Th* 2, 15; 1 *Co* 11, 2. 16. 23; 14, 36; 15, 36); ainsi que de la proclamation de la parole de foi par des envoyés (*Rm* 10, 8-18) sans pour autant perdre de vue que ce n'est que par l'Esprit Saint qu'on peut dire «Jésus est Seigneur» (1 *Co* 12, 3). Et c'est justement dans le contexte des dons-charismes de l'Esprit (1 *Co* 12, 4. 11) à l'intérieur de l'unique Corps du Christ (1 *Co* 12, 12-14. 27), traitant de ceux que Dieu a établis dans l'Église, que Paul mentionne en troisième lieu les didascales, les enseignants (1 *Co* 12, 28-29; *Rm* 12, 7; *Ép* 4, 11; cf. 1 *Co* 14, 6. 26). Cet aspect de don divin ressort souvent

dans les textes pauliniens ou qui dépendent de lui quand il est question des charismes (1 *Co* 12, 4-7.11.28; *Rm* 12, 3; *Ép* 4, 7.11; *Tm* 4, 14; 2 *Tm* 1, 6; 1 *P* 4, 10; 5, 2; comp. *Ac* 20, 28). Leur but est le bien commun (1 *Co* 12, 7), la construction du Corps du Christ (1 *Co* 14, 4. 12. 26. 33; *Ép* 4, 11-12; comp. 1 *Co* 3, 9-10; 2 *Co* 10, 8; 12, 19; 13, 10) et le service (*Rm* 12, 6-8; 1 *P* 4, 10-11; 5, 1-5). Il semblerait donc que l'enseignement et les enseignants ont un rôle à jouer dans la construction du Corps du Christ.

Il est évident que Paul ne parle pas souvent d'«enseigner» (seulement 10 utilisations pauliniennes comparées à 95 dans tout le Nouveau Testament), et qu'il préfère mettre en avant sa qualité d'apôtre plutôt que d'enseignant. Les termes favoris de Paul sont: «évangile», 60 fois; «évangéliser», 20 fois; «kérygme», 4 fois; et «kéryssein-proclamer», 18 fois. D'ailleurs, il est loin d'être certain qu'il faut opposer le kérygme à l'enseignement<sup>54</sup>, et il faudrait aussi prendre en considération la tâche du catéchète (cf. *Ga* 6, 6; 1 *Co* 14, 19; *Rm* 2, 18; comp. *Lc* 1, 4; *Ac* 18, 25). On note<sup>55</sup>, également, l'insistance que Paul met sur la «vérité de l'Évangile» qui semble signifier l'aspect normatif de l'Évangile (*Ga* 2, 5. 14); ce qui dans l'Évangile doit être tenu dans la foi. Paul parlera de «la règle de l'enseignement» (*Rm* 6, 17); de «l'enseignement que vous avez reçu» et cela lors d'une mise en garde contre ceux qui suscitent divisions et scandales (*Rm* 16, 17); de ses principes de vie en Christ tels que Paul les enseigne partout, dans toutes les Églises, et que Timothée doit rappeler (1 *Co* 4, 17); des traditions qu'il a enseignées de vive voix ou par lettre (2 *Th* 2, 15; cf. 3, 6); de l'annonce, l'avertissement ainsi que de l'instruction au sujet du mystère (*Col* 1, 28); de l'affermissement dans la foi telle qu'enseignée (*Col* 2, 7); de la nécessité de s'instruire et de s'avertir mutuellement (*Col* 3, 16). Ce dernier texte semble s'adresser à toute la communauté. Mais dans un texte qui parle des dons du Christ (*Ép* 4, 7), de la Tête (v. 15), et qui se trouve dans un contexte de fausse doctrine (v. 14), on inclut parmi ceux

54. J. Reumann, «The Teaching Office in the New Testament? A Response to Professor Fitzmyer's Essay» dans *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (Lutherans and Catholics in Dialogue VI), P.C. Empie *et alii*, édés, Minneapolis, Augsburg, 1978, 1980, 235-237 (220).

55. J. A. Fitzmyer, «The Office of Teaching in the Christian Church According to the New Testament» dans *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (Lutherans and Catholics in Dialogue VI) 186-231 (190-197; 204-207).

qui sont donnés, les pasteurs et enseignants, et cela «afin de mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le corps du Christ...» (vv. 11-12). Et tout de suite après, mettant les croyants en garde contre les moeurs des païens, l'auteur dira: «Pour vous, ce n'est pas ainsi que vous avez appris le Christ, si du moins c'est bien de lui que vous avez entendu parler, si c'est lui qui vous a été enseigné, conformément à la vérité qui est en Jésus» (*Ép* 4, 20-21). Il semble bien qu'il s'agit de la catéchèse baptismale dans ce dernier texte. Ceci n'empêche pas que c'est l'Esprit de sagesse qui révèle le Père aux fidèles (*Ép* 1, 17-22). Les deux semblent plutôt aller de pair: la catéchèse comme instrument ou explicitation catégoriale de la révélation du Père. Un enseignement conforme à la vérité qui est en Jésus est rendu nécessaire à cause des doctrines aberrantes qui circulent, et que Paul doit combattre dans tous ses écrits sans que nous puissions toujours les identifier distinctement: paganisme, pré-gnosticisme, pneumatisme, doctrine des judaisants, etc.

Déjà Timothée était associé à la tâche d'enseignement de Paul en *1 Co* 4, 17. Cette tendance sera reprise et élargie pour en inclure d'autres dans les Pastorales qu'on date habituellement vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle. Nous sommes à une époque où les faux docteurs font des ravages (cf. *1 Tm* 4, 1-2; 6, 3-5; *2 Tm* 4, 3-4). Dans un tel contexte, rien d'étonnant si nous retrouvons dans les Pastorales 15 des 21 utilisations néotestamentaires de «didaskalia-enseignement», et que Paul, l'auteur présumé de ces épîtres, recevra par deux fois le titre de «didascalie-enseignant» (*1 Tm* 2, 5-7; *2 Tm* 1, 11; cf. 3, 10), et que même Timothée sera appelé «colonne et soutien de la vérité» (*1 Tm* 3, 15; à moins que ces qualifications réfèrent à l'Église du Dieu vivant). Il sera aussi souvent question de la «saine doctrine» (*1 Tm* 1, 10; *Tm* 4, 3; *Tt* 1, 9; 2, 1; cf. aussi *1 Tm* 6, 3; *2 Tm* 1, 13; *Tt* 1, 13; 2, 8), de la «parole digne de confiance» (*1 Tm* 1, 15; 3, 1; 4, 9; *2 Tm* 2, 11; *Tt* 3, 8), de la «parole digne de foi qui est conforme à l'enseignement» (*Tt* 1, 9), et du «dépôt» (*1 Tm* 6, 20; *2 Tm* 3, 12. 14). La tâche de Timothée et de Tite est fortement marquée par le besoin d'enseigner (*1 Tm* 4, 11. 13. 16; 6, 2; *2 Tm* 4, 2; *Tt* 2, 1. 7), tout comme celle des évêques-presbytres (*1 Tm* 3, 2; *Tt* 1, 9). *2 Tm* 2, 2 résume bien cette attitude: «Ce que tu as appris de moi en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui seront eux-mêmes capables de l'enseigner encore à d'autres.» Paul a reçu un dépôt (*2 Tm* 1, 12) qu'il transmet à Timothée (v. 14) que ce der-

nier doit transmettre à des «hommes fidèles» (2 *Tm* 2, 2). Le ministère de Timothée est qualifié de «don de grâce» (1 *Tm* 4, 14) ou de «don de Dieu» — «charisme» (2 *Tm* 1, 6) conféré par une intervention prophétique, accompagnée de l'imposition des mains par le collège des anciens (par Paul). Le ministère de Timothée est qualifié comme celui d'un «évangéliste» (2 *Tm* 4, 5), et Paul l'exhorte à garder le bon dépôt par l'Esprit Saint qui habite en nous (2 *Tm* 14). La continuité dans la garde du dépôt est garantie par l'Esprit Saint, par un charisme ou don, et les délégués de Paul sont invités à instituer dans les communautés locales des évêques-presbytres et des diacres. Il n'est pas encore formellement question de succession apostolique puisque l'Apôtre est considéré comme encore vivant<sup>56</sup>. Par ailleurs, on note que l'accent est mis surtout sur le rôle des ministres dans la garde du dépôt. Il est bien question de la rénovation dans l'Esprit Saint qui est répandu avec abondance (*Ti* 3, 5-7), mais on cherche en vain à l'adresse des fidèles une exhortation à se remémorer la catéchèse baptismale; tout semble venir d'en haut, c'est-à-dire des ministres attirés de la saine doctrine, du dépôt. Il est vrai que ces épîtres sont adressées expressément à Timothée et Tite, deux collaborateurs de Paul, mais il manque leur insertion dans la communauté en vue de la croissance de cette communauté.

L'attitude de l'auteur de l'épître aux Hébreux est différente, et peut-être justement parce qu'il se place franchement dans le contexte de la Nouvelle Alliance (*Hé* 8, 7-13 où est cité *Jr* 31, 31-34). Il reconnaît le rôle des premiers témoins (*Hé* 2, 3-4) ainsi que des guides-dirigeants (*Hé* 13, 7) qui ont droit à l'obéissance et la docilité des croyants (v. 17). Mais l'auteur invite ses lecteurs à prendre au sérieux le message entendu (*Hé* 2, 1) à se souvenir de leurs dirigeants et à ne pas se laisser égarer par toutes sortes de doctrines étrangères (*Hé* 13, 7. 9). Et que dire du souhait final dans lequel Jésus, le Seigneur, reçoit le titre de grand pasteur des brebis, et où l'auteur prie que le Dieu de la paix: «vous rende aptes à tout ce qui est bien pour faire sa volonté; qu'il réalise en nous ce qui lui est agréable, par Jésus-Christ...» (*Hé* 13, 20-21). De même, l'Apocalypse s'adresse aux Églises pour leur rappeler qu'elles sont dans la main du Christ, soumises à sa juridiction, même si ce message passe par l'intermédiaire des chefs spirituels

56. P. Bony, «Les épîtres pastorales», *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 93-116 (98, n. 9).

(anges dans le texte) des communautés (ce qui n'est qu'une interprétation possible; l'autre est qu'«ange» signifie une sorte de personification de la réalité spirituelle de la communauté) (*Ap* 2-3)<sup>57</sup>.

Jacques nous fournit une bonne conclusion à cette section: «Ne soyez pas nombreux, mes frères, à devenir docteurs. Vous le savez, nous n'en recevrons qu'un jugement plus sévère, car à maintes reprises nous commettons des écarts, tous sans exception» (*Jc* 3, 1-2). Il semble que tout ce chapitre trois, qui met en garde contre les écarts de la langue, soit composé à l'intention des docteurs. Jacques reconnaît l'existence des docteurs dans l'Église — il se place même parmi eux —, mais il reconnaît également les dangers inhérents à l'exercice de ce service dans et pour l'Église. Le plus grand danger ne serait-il pas d'oublier qu'il n'y a qu'un seul Maître, et que tous les croyants sont frères (*Mt* 23, 7-12).

### III. Conclusion générale

Dans notre introduction, nous avons promis de rétablir, dans notre synthèse finale, l'équilibre entre, d'une part, l'autorité absolue du Dieu-Trine dans tous les domaines y inclus la foi et, d'autre part, l'importance d'un service d'autorité surtout du point de vue de la foi. Deux textes du Nouveau Testament pourraient nous servir de guide dans ces considérations finales. D'un côté, il y a le beau texte de *2 Corinthiens* 3 qui traite de la Nouvelle Alliance dans l'Esprit qui donne la vie et qui rend libre (vv. 3, 6, 17), et de l'autre côté le texte aussi inspirant de *1 Jn* 1, 1-4 qui fait de l'accueil du témoignage des témoins oculaires de la «révélation» de Jésus, la condition *sine qua non* de la participation dans la communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ. Et comme nous avons eu l'occasion de le voir, il existe beaucoup d'autres textes du Nouveau Testament qui vont dans un sens ou l'autre. Sommes-nous toujours devant notre dilemme du début? En tout cas, des siècles ont passé depuis que ces textes ont été

57. Ed. Cothenet, «L'Apocalypse», *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 264-277 (274-277) qui voit dans l'ange de chaque Église un véritable chef de communauté tout en admettant que les lettres aux sept Églises mettent chaque chrétien en face de ses propres responsabilités au sein de la vie communautaire (*Ap* 2: 7, 11, 17, 29; 3: 6, 13, 22). On note également l'invitation apportée par l'auteur de l'Apocalypse à garder fidèlement le trésor de la foi (*Ap* 2: 25; 3: 8, 11; 19: 10).

écrits, et nous semblons toujours à la recherche d'une solution adéquate et généralement acceptable. Notre pauvre synthèse ne pourra pas, malheureusement, apporter la solution tant désirée. Mais tout n'est pas ombre dans ce tableau puisque l'étude et la méditation des Écritures ont déjà livré beaucoup de lumière, et l'Esprit-Paraclet est toujours là pour nous guider sur le chemin de la vérité tout entière qu'est Jésus.

En effet, tout croyant chrétien reconnaît l'autorité absolue du Dieu-Trine dans le domaine de la foi, comme ailleurs. Nous savons que la révélation est la manifestation de soi de la part de Dieu, et que même notre adhésion à la révélation relève en dernière analyse de l'action de Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, et de son Esprit. Nous confessons aussi que le révélateur du Père et de son dessein de salut sur les hommes se trouve de façon indépassable sur cette terre dans la personne, les paroles et les oeuvres de Jésus, Christ et Seigneur. La manifestation de soi de Dieu s'incarne, donc, prend chair dans la personne de Jésus. Mais justement Jésus n'a jamais écrit un mot; il a laissé à ses disciples, aux Douze et aux Apôtres le soin de témoigner de ce qu'il a été, a dit et a fait, d'enseigner tout ce qu'il leur avait prescrit, et cela surtout après sa résurrection-exaltation. D'où l'importance reconnue par l'Église du témoignage des douze apôtres pour la continuité entre la période de Jésus et celle de l'Église.

Mais la signification de Jésus, Christ et Seigneur, dans sa personne, ses paroles et ses oeuvres ne fut donnée qu'avec le don de l'Esprit Saint lors de la Pentecôte. De plus, d'autres, tels Paul et les membres de l'école johannique, mus par l'Esprit face à des événements souvent pénibles, ont dû tirer au clair la signification de l'événement-Christ pour l'Église primitive — comme a fait Pierre et même l'assemblée de l'Église de Jérusalem face à la question de l'admission des païens dans l'Église. Paul n'a pas connu le Jésus de l'histoire; c'est grâce à un appel de Dieu et une révélation de la signification eschatologique de l'événement Christ qu'il peut légitimement s'attribuer le titre d'«apôtre». Mais lui aussi connaît les traditions qui viennent de Céphas, les Douze, Jacques, les autres apôtres et d'autres témoins de la résurrection. Ce point est important puisqu'il montre que l'appel et la révélation intérieure exigent normalement une explicitation, une verbalisation, une tradition extérieure faisant autorité. Bien sûr, Paul a apporté beaucoup à l'Église quant à l'explicitation de la

signification de l'événement-Christ, mais il a aussi beaucoup reçu de ses devanciers et il les mentionne. Dans son cas, du moins, il ne semble pas y avoir de dichotomie entre l'oeuvre de Dieu au for intérieur et l'oeuvre de ce même Dieu accomplie par l'intermédiaire d'agents choisis.

Non seulement il ne semble pas y avoir de dichotomie à l'oeuvre ici, mais on pourrait même dire qu'il y a nécessité, dans l'économie actuelle du salut où il y a un «Déjà» qui attend un «Pas encore», d'une explicitation authentique de la signification de l'événement-Christ pour l'aujourd'hui de la foi. Déjà au niveau des écrits du Nouveau Testament, l'école johannique a fait l'expérience de la nécessité d'une telle interprétation authentique de l'Évangile de Dieu tel que transmis par le témoignage du disciple bien-aimé. Certains passages des synoptiques prévoyaient la venue de faux prophètes, et une bonne partie du ministère de Paul consiste justement à apporter un éclairage, un enseignement autorisé tant sur la vie en conformité avec le Christ que sur une authentique interprétation de la personne, des paroles et des oeuvres du Christ.

L'expérience que l'homme fait du Christ, source et réalisation de l'Évangile de Dieu, dans et par l'Esprit de Dieu, est un peu analogue à celle qu'il fait de l'être. Tout comme il y a une première saisie de l'être lors de la simple appréhension ou du jugement — cette question ne peut nous retenir ici — qui doit être élaborée à travers toute une vie grâce à une conceptualisation, une verbalisation, un dialogue avec ses semblables et la réalité qui se présente souvent dans les événements, sans nier la nécessité de purification de ses propres présupposés et de consultation des traditions qui nous précèdent; de même il y a comme une première saisie de Dieu — ou plutôt c'est Dieu qui nous saisit — qui doit passer par un chemin analogue à celui qui est décrit. Bien sûr, il y a une différence énorme entre ces deux champs du fait que notre intelligence ne pourra jamais «comprendre» Dieu, pas même dans la vision semble-t-il. D'où le besoin d'une révélation authentique de Dieu pour que nos conceptualisations et verbalisations, sans prétendre cerner et définir Dieu, pointent quand même dans la bonne direction.

Or, nous l'avons dit, cette révélation est Jésus, Christ et Seigneur. C'est lui qui a choisi, instruit, mandaté et rempli de son Esprit ses témoins authentiques. Leur témoignage nous arrive

dans les écrits du Nouveau Testament et dans la tradition apostolique qui est comme résumée dans la catéchèse baptismale d'où viennent nos credos: ce qui est entendu dès le commencement. Cet ensemble de données aide à distinguer les esprits, et il est donc important qu'il soit enseigné, proclamé, gardé et transmis. On peut parler de «vérité de l'Évangile», de «vérité qui est en Jésus», de «la doctrine du Christ», et il incombe à tous de demeurer dans cette réalité sans l'outrepasser. Si l'interprétation que donne Raymond E. Brown de la situation de vie des épîtres johanniques est juste — et je suis porté à croire qu'il a raison —, il devient évident qu'il ne suffit pas de se réclamer de l'Esprit, ni même de la tradition d'une école pour demeurer dans la doctrine du Christ. L'authentique interprétation de l'événement-Christ se trouve dans la communion avec les porteurs de la tradition, qu'il s'agisse des témoins oculaires ou de leurs disciples. Mais les sécessionnistes se réclamaient également du disciple bien-aimé, de sa tradition — telle qu'exposée dans le IV<sup>e</sup> évangile — et de l'Esprit. Alors, où donc se trouve l'authentique interprétation?

Il est frappant de constater que l'auteur des épîtres johanniques renvoie ses lecteurs non seulement à ce qui a été entendu dès le commencement, mais aussi et avec autant d'insistance à l'onction qu'ils ont reçue et qui demeure en eux. N'y aurait-il pas ici un écho de l'attitude de Jésus devant Pilate: «Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix» (*Jn* 18, 37)? Les porteurs de la tradition font appel à une plus grande fidélité à l'Esprit qui est donné à tout croyant, ainsi qu'à ce qui a été entendu dès le début. C'est comme ils disaient: Regardez au fond de vos coeurs où l'Esprit a écrit la Nouvelle Alliance, remémorez l'Évangile de Dieu, et vous verrez si nous disons vrai ou non (cf. *Jn* 8, 47; 10, 26; 1 *Co* 14, 37; 1 *Jn* 4, 6).

Nous avons parlé d'équilibre à maintenir. Disons plutôt une «conspiratio» à établir entre tous les membres du Corps du Christ où chacun a sa part à faire et son service à rendre en vue de la construction du Corps du Christ «jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état adulte du Christ dans sa plénitude» (*Ép* 4, 12-13). Il s'agit alors de confesser «la vérité dans l'amour (vivant dans un amour authentique); nous grandirons ainsi à tous égards vers celui qui est la tête, Christ» (*Ép* 4, 15). Et cela même dans le

domaine de la foi et de la vérité, comme le montrent ces textes. Vatican II, dans *Lumen Gentium*, 8, ne dit pas autre chose quand il affirme:

Cette Tradition qui vient des Apôtres se développe dans l'Église sous l'assistance du Saint Esprit: grandit en effet la perception des choses et des paroles transmises, par la contemplation et l'étude qu'en font les croyants qui les gardent dans leur coeur (cf. *Lc* 2, 19. 51), par la pénétration profonde des réalités spirituelles qu'ils expérimentent, par la proclamation qu'en font ceux qui avec la succession épiscopale ont reçu un charisme assuré de la vérité. L'Église, à mesure que se déroulent les siècles tend toujours à la plénitude de la vérité divine, jusqu'à ce que les paroles de Dieu reçoivent en elle leur consommation. (Cf. *L.G.* 10.)

C'est ainsi, semble-t-il, que les choses doivent se passer ordinairement, selon le plan de Dieu, pendant la période de l'Église. Le témoignage, la proclamation et l'enseignement officiels ne remplacent pas l'oeuvre du Dieu-Trine dans le coeur des hommes, mais la mènent à une explicitation authentique. D'autre part, l'oeuvre de Dieu dans le coeur des hommes appelle la présence de la Parole faite chair (cf. *Jn* 6, 45; comp. *Is* 54, 13; *Jr* 31, 31-34; 1 *Th* 4, 9).



## *Pour une théologie du Magistère*

Un *aggiornamento* mal engagé?

R.-Michel Roberge

Le mot *Magisterium*, au double sens «d'enseignement officiel de l'Église» et de «corps des pasteurs exerçant avec autorité la fonction d'enseignement dans l'Église», ne s'est imposé que tardivement dans le catholicisme<sup>1</sup>. Son adoption correspond, dans une culture qui s'y prêtait, au développement d'une structure hiérarchique et d'une conception foncièrement autoritaire de la régulation de la foi dans l'Église. Aujourd'hui, les modèles socio-culturels ont bien changé. Ainsi la culture ne privilégie plus la relation Maître-mâtres-élèves qu'exploite la notion de Magistère. L'Église catholique n'en continue pas moins de fonctionner avec cette catégorie. Serait-ce un indice qu'elle n'a pas vraiment renoncé, même après Vatican II, au mode structurellement hiérarchique et radicalement autoritaire de la communication de la foi? C'est ce qu'il s'agit de vérifier dans un ensemble de faits récents, tels que mis en lumière par leurs antécédents historiques<sup>2</sup>.

---

1. Yves Congar, «Pour une histoire sémantique du terme *Magisterium*», dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 85-98.

2. Les observations qui suivent représentent le premier temps d'une recherche sur les tâches spécifiques du Magistère dans le fonctionnement de la

Implicitement, nous serons amenés à constater que par-delà les modèles sociologiques, ce sont des conceptions théologiques qui sont maintenant en cause. Le blocage serait devenu théologique, quoi qu'il en soit de son origine et de ses manifestations sociologiques.

## 1. Le modèle hiérarchique

Au sortir de Vatican II, on lisait partout que l'ecclésiologie de ce concile avait remis en question le modèle pyramidal, voire monarchique, de l'autorité dans l'Église. Ce modèle proposait un Magistère culminant dans l'autorité infaillible du pape. L'autorité papale dans son expression infaillible (magistère extraordinaire) comme dans son expression non infaillible (magistère ordinaire) était plus ou moins partagée par les évêques. Ensuite, il ne restait plus qu'à diffuser par délégations successives jusqu'à la masse des fidèles. La circulation de l'Évangile ne pouvait porter le sceau de l'authenticité que si elle se faisait à la verticale, de haut en bas. Le Magistère, c'était l'enseignement d'une «hiérarchie» et cet enseignement avait d'autant plus d'autorité qu'il partait de haut. Se sentant trop à l'étroit dans cette ecclésiologie, beaucoup avaient accueilli avec soulagement la définition conciliaire de l'Église comme «peuple de Dieu». À leurs yeux, elle avait tout pour ébranler une structure jugée étouffante. Ils doivent aujourd'hui constater, vingt ans après, qu'on n'efface pas si vite des siècles d'histoire.

### *Origine du modèle pyramidal*

La hiérarchisation de l'Église remonte à l'époque patristique<sup>3</sup>. Ce n'est cependant qu'au moyen âge féodal qu'elle va s'absolutiser en se réclamant d'une vision hiérarchisée de l'univers, héritée du néo-platonisme patristique. De la réforme de Grégoire

---

tradition chrétienne. Il nous est apparu important de commencer par une relativisation de certains modes d'exercice du Magistère souvent confondus avec sa nature propre.

3. Il s'agit d'une part de la hiérarchisation des Églises entre elles (répartition des Églises en patriarcats de primautés relatives, eux-mêmes subdivisés en métropoles, etc.) et d'autre part de la hiérarchisation des fonctions ecclésiales. Sur ce dernier point, voir Alexandre Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, (Théologie historique 40) Paris, Beauchesne, 1977.

VII (1073-1085) à la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII en 1301, la montée de l'autorité papale amène l'Église à une structure toujours plus résolument centralisatrice. L'autorité personnelle du pape en vient à surpasser celle de l'Église de Rome qu'il représente. Le pape impose sa primauté locale à l'ensemble des épiscopats et sa primauté patriarcale à l'ensemble des patriarcats. Il devient évêque universel et patriarche de toute l'Église<sup>4</sup>. Le «Souverain Pontife», à titre de «vicaire de Dieu», revendique même une suprématie sur la société civile, sur la «chrétienté». Le thème paulinien du corps est récupéré pour justifier la monarchie ecclésiale. Le pape s'y substitue au Christ comme tête du corps. Ayant résisté à des remises en question isolées aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, ce style d'Église est attaqué de front par les Réformateurs au XVI<sup>e</sup> siècle. C'est l'occasion d'un durcissement de plus. Ainsi Cajetan, théologien de la Contre-Réforme, enseigne que les évêques reçoivent leur juridiction du pape en tant qu'évêque universel. Cette conception monarchique résistera à la révolution socio-culturelle des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles pour se voir réaffirmer, à la faveur d'un mouvement de restauration de l'autorité traditionnelle, au concile Vatican I (1870) avec les définitions de la primauté et de l'infaillibilité pontificales telles que reçues à l'époque.

Ces définitions s'inscrivent dans tout un contexte que les historiens n'ont pas fini de mettre à jour<sup>5</sup>. Le climat en est un de réaction au vent de liberté qui balaie l'Europe depuis le siècle des Lumières. L'idéal démocratique est particulièrement en cause, avec son bien commun défini d'en bas, par volonté populaire, à l'encontre d'un bien commun défini d'en haut au nom d'un pouvoir sacré. Vatican I se veut également une victoire finale sur les tendances autonomistes de certaines Églises nationales<sup>6</sup>. Le peuple chrétien se tourne vers Rome pour échapper à l'emprise de

4. Ces deux dernières affirmations sont bien illustrées dans le récent ouvrage de J.-M.-R. Tillard, *L'Évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982.

5. Aux travaux bien connus de R. Aubert et de G. Thils s'est ajoutée récemment la thèse de A.B. Hassler, *Pie IX. Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vaticanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Stuttgart, Hiersemann, 1977, 627 pages. Une édition plus populaire, préfacée par Hans Küng, a été traduite en anglais sous le titre *How Pope became infallible. Pie IX and the Politics of Persuasion*, New York, Doubleday and Company Inc., 1981.

6. Gallicane en France, josphiste en Autriche, etc.

l'État sur les affaires de l'Église. Ce mouvement populaire étant soutenu logiquement par l'idéologie ultramontaine, il ne faut pas se surprendre que la papauté devienne alors l'objet d'un véritable culte. La sainteté du pape est exaltée. On lui prête tous les charismes. On le considère comme «Dieu sur terre». À cela s'ajoute tout le climat psychologique créé par les affronts politiques faits à la papauté. Pie IX est en train de perdre ses états pontificaux, donc le pouvoir temporel par lequel la papauté symbolisait depuis le moyen âge son pouvoir spirituel. Il lui faut compenser par une affirmation plus directe de son pouvoir spirituel ou tout simplement selon la thèse de Hassler, préparer la reconquête des territoires perdus en portant son prestige à son sommet. À eux seuls, ces facteurs expliquent aisément que malgré l'opposition de nombreux évêques, allemands en particulier, Pie IX réussit à faire approuver les dogmes de la primauté et de l'infaillibilité pontificales. Son successeur Léon XIII consolide la suprématie papale: ainsi les nonces apostoliques voient ajouter à leurs fonctions diplomatiques auprès des gouvernements civils, une mission de délégués du Saint-Siège auprès d'épiscopats contrôlés toujours plus directement par Rome. Avec Pie X, c'est la mise en chantier officielle du *Code de droit canonique* avec le motu proprio, *Arduum sane munus* (1904). Promulgué en 1917, le *Code* marque «l'expression d'une autorité et d'une centralisation parvenues à leur apogée»<sup>7</sup>. Le pape s'y voit officiellement réserver le privilège de désigner les évêques. Rome intervient désormais dans le quotidien de leur ministère pastoral (érection des paroisses, etc.). Cette tendance centralisatrice se répercute aux niveaux inférieurs de la pyramide: ainsi les curés perdent de leurs pouvoirs au profit de leur évêque (choix de leur vicaire, etc.); les laïcs au profit du clergé qui se voit par exemple réserver l'administration des biens de l'Église<sup>8</sup>.

Pie XII, tout à fait à l'aise avec le *Code* de 1917, se montre particulièrement conscient de son autorité suprême. L'exploitation qu'il fait du genre «encyclique» l'illustre bien. L'interprétation ultramontaine de Vatican I triomphe. Ce qui n'était au

---

7. C'est la thèse récemment développée par René Metz dans «Pouvoir, centralisation et droit. La codification du droit de l'Église catholique au début du XX<sup>e</sup> siècle» dans *Arch. Sc. Soc. des Rel.* 51 (1981) 49-64. La citation est tirée de la page 63.

8. René Metz, *loc. cit.*, 60-62.

départ qu'un mode de fonctionnement de l'Église est progressivement devenu un inévitable dogmatique dans la théologie qui a accompagné toute cette évolution.

### *Vatican II, une réforme avortée?*

On a pu dire qu'avec ses notions de «peuple de Dieu», «d'indéfectibilité de la foi des fidèles», de «participation», de «collégialité», etc., Vatican II avait suggéré un «renversement de la pyramide» ou mieux «un déplacement du centre de gravité de l'Église vers sa base». La communauté locale est revalorisée. L'Église locale est en effet présentée, dans ses célébrations, comme «la principale manifestation de l'Église»<sup>9</sup>. La grande Église s'y définit comme le peuple de Dieu. C'est dans «la collectivité des fidèles ayant reçu l'onction de l'Esprit»<sup>10</sup> que réside l'indéfectibilité fondamentale de l'Église. Chaque communauté est alors représentée par son évêque qui, en collégialité avec les autres évêques, est porteur de l'infailibilité de l'Église universelle. Évoquant un débat vieux comme le moyen âge, certains ont vu en Vatican II une victoire du «conciliarisme» sur le «papalisme». On parlerait aujourd'hui d'une victoire de la «collégialité» sur la «primauté». L'affirmation de la primauté romaine demeure, mais elle est replacée dans le contexte de la collégialité épiscopale; celle de l'infailibilité papale revient, mais plus explicitement enracinée dans l'indéfectibilité de l'Église tout entière. Plus concrètement, la réforme liturgique constitue un effort sérieux pour redonner la Parole aux fidèles; on peut désormais s'y exprimer en langues et musiques locales, dans des célébrations qui font davantage appel à la contribution de chacun.

Une telle lecture de Vatican II permettait tous les espoirs à ceux qui rêvaient d'une Église «démocratique». En réalité, la pensée du concile restait tiraillée, pour ne pas dire carrément schizophrénique. Comme l'a noté Charles Wackenheim, elle relevait à la fois de deux «univers théologiques différents» et s'exprimait nettement en «deux discours parallèles»<sup>11</sup>. D'un côté, l'Église est

9. *Sacrosanctam Concilium* 41.

10. *Lumen Gentium* 12.

11. Charles Wackenheim, «Fondement et critères d'une parole d'autorité» dans *Écriture, Parole et Communauté*, Paris, Desclée, 1977, pp. 39-42. L'auteur compare les paragraphes 12 et 25 de *Lumen Gentium*. Voir l'étude plus récente de Knut Walf, «Lacunes et ambiguïtés de Vatican II» dans *Les Églises*

définie comme peuple de Dieu; de l'autre, la hiérarchie se voit réaffirmée par l'octroi de «responsabilités institutionnelles imposantes autant qu'exclusives»<sup>12</sup>. On ne sait plus trop si la revalorisation de l'épiscopat sert de contrepoids à l'affirmation de la primauté papale ou à celle du sacerdoce commun. La distinction entre clercs et laïcs se maintient. Les clercs continuent à se voir réserver la responsabilité de la vie interne de l'Église tandis que les laïcs se voient rappeler que leur mission se situe à l'égard du monde, donc à l'extérieur des exigences internes à la communauté chrétienne. Au lendemain de Vatican II, les directives du cardinal Ottaviani en vue d'une «interprétation correcte» du concile symbolisent bien l'ambiguïté des textes conciliaires.

Dès lors, on ne peut se surprendre que les années qui ont suivi Vatican II aient été plutôt décevantes pour ceux qui espéraient une refonte en profondeur du mode de circulation de la Parole dans l'Église. Les remous causés par l'encyclique *Humanae Vitae* en 1968 illustrent le problème. Paul VI doit même convoquer, en 1969, un synode «extraordinaire» pour faire le point sur le partage de l'autorité dans l'Église. Au synode suivant, celui de 1971 où il est surtout question du sacerdoce, le pape rappelle aux délégués que le synode doit s'adresser à lui et non à l'ensemble des chrétiens. Depuis, Rome s'en est toujours tenue à une interprétation plutôt conservatrice du principe de la collégialité dans l'Église. Le Père Tillard attribue le fait à une «absence de clarté de Vatican II sur la relation concrète entre le «pouvoir» du collège épiscopal et celui du pontife romain»<sup>13</sup>. Bref, on pourrait

---

*après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne - 1980. (Théologie historique 61) Paris, Beauchesne, 1981, pp. 207-221.*

12. L'observation est d'un critique récent, Hervé Chaigne, «Pouvoir ecclésiastique ou pouvoir du peuple de Dieu?» dans *Le pouvoir dans l'Église* (Pouvoirs 17) Paris, PUF, 1981, p. 29.

13. J.-M.-R. Tillard, *op. cit.*, p. 62, l'auteur précise: «L'étude critique mais sereine des institutions mises en place pour concrétiser Vatican II et le faire entrer vraiment dans la vie du peuple de Dieu révèle qu'à ce registre on n'est pas encore parvenu à se libérer de l'esprit de l'ecclésiologie des derniers siècles. Ce qui se trouve fondamentalement en cause est l'équilibre du pouvoir de l'évêque de Rome et celui des autres évêques dans le collège épiscopal. Vatican II n'étant pas net, la théologie partageant le scrupule déjà mentionné sur la repensée à la lumière du nouveau Concile des points gênants de Vatican I, on se voit devant une imprécision telle qu'on préfère encore s'en tenir au passé.» Tillard vérifie sa constatation dans le problème que posent le statut du synode des évêques et celui

se demander si l'*aggiornamento* ne s'est pas trop épuisé en bureaucratisation<sup>14</sup> et en participation consultative destinée à resserrer les liens hiérarchiques entre responsables et exécutants.

Cependant, à mesure qu'on descend dans la pyramide, les intentions du concile semblent avoir fait davantage leur chemin. Ainsi les évêques se sont regroupés en conférences épiscopales nationales et continentales<sup>15</sup>. Des synodes diocésains et nationaux<sup>16</sup> ont été convoqués. Entre autres, le synode hollandais fut un essai audacieux de démocratie: au point que l'épiscopat hollandais s'en est attiré les foudres romaines. Les évêques ont collectivement ou individuellement fait des efforts louables pour écouter. Là où ils n'ont pas eu seulement une existence symbolique, les conseils consultatifs créés à la suite du concile ont porté des fruits. On a même ouvert aux laïcs certaines fonctions pastorales, mais là aussi les hésitations sont demeurées<sup>17</sup>. Les laïcs disponibles ne manquent pourtant pas: du simple bénévole au laïc qui se donne la peine de se former en allant, par exemple, chercher un diplôme en théologie, pastorale ou catéchèse. Peu nombreux sont ceux qui arrivent à se voir reconnaître une véritable responsabilité dans l'Église. Et il y a tous ceux qui n'osent même pas y penser tellement ils se sentent étrangers à la structure ecclésiale. Il y a, à l'inverse, ceux qui ont pris leur partie de la structure soit en acceptant de n'être que collaborateurs, soit en passant en douceur du côté de la structure par l'acceptation du diaconat permanent: une solution bien typique de l'esprit de Vatican II pour autant qu'elle se présente comme un moyen de

---

des conférences épiscopales, dans les pouvoirs épiscopaux que Rome se réserve, enfin dans une certaine interprétation de *Lumen Gentium* 22, qui fait de la communion hiérarchique une cause, et non une simple condition, de l'entrée dans le collège épiscopal.

14. Ainsi la curie romaine s'est bureaucratisée au point de poser un réel problème financier; même chose dans certains diocèses.

15. Le CELAM, le CCEE, la FABC.

16. Dans les pays germaniques. Voir Bernard Franck, *Actualité nouvelle des synodes. Le synode commun des diocèses allemands* (Le point théologique 36), Paris, Beauchesne, 1980.

17. Une certaine idéologie cléricale y est pour beaucoup dans ces hésitations. Ainsi tel prélat se plaint en coulisse que le laïcat empiète sur les prérogatives des ministères ordonnés et qu'il est en train de miner la distinction entre sacerdoce et laïcat; tel autre trouve impensable d'accorder la sécurité d'emploi à un laïc au service de l'Église; etc.

*suppléer* au manque de prêtres, au surplus par allongement de la hiérarchie cléricale.

Tout cela ne permet pas de dire que l'Église ait consenti depuis Vatican II à une véritable coresponsabilité. Le Magistère, au-delà de certains raffinements, a continué à parler «d'en haut» même s'il a autorisé un certain réveil de la base. Il est demeuré plus enclin à répéter ses enseignements antérieurs qu'à se faire l'écho des aspirations de la foi vécue. Il continue à projeter une image d'autosuffisance. Dans les structures, la curie a été renforcée pour contrebalancer les initiatives locales. L'activité synodale a été particulièrement contrôlée: ses conclusions ont souvent été rejetées par Rome. Le cas du synode allemand de 1975 est célèbre.

### *Une structure désaffectée*

La vraie nouveauté, c'est que le mode de fonctionnement hiérarchique de l'Église s'avère de moins en moins crédible et efficace. Les directives d'en haut ne passent plus. Les interventions du Magistère ecclésiastique flottent au-dessus des événements, même quand elles prétendent les aborder. C'est pourquoi les encycliques papales et les lettres pastorales des évêques laissent les masses chrétiennes de plus en plus indifférentes, alors même qu'elles traitent de questions qui passionnent par ailleurs l'opinion publique et tandis que les écrits des prophètes laïcs et des théologiens marginalisés battent des records de tirages. De nouveaux lieux de partage de la foi<sup>18</sup> surgissent de partout sans même songer à établir de lien avec la hiérarchie. Cette dernière a beau multiplier les tentatives de récupération, notamment en parachutant des «responsables», le phénomène semble lui échapper. Il faut aussi considérer, en marge des mandats officiels, le développement des ministères laïcs d'enseignement. Les théologiens laïcs engagés par les universités ne sont plus des exceptions; eux aussi, ils revendiquent la «liberté universitaire». Dans les écoles confessionnelles comme au Québec, l'enseignement catéchétique est donné par des laïcs avec fort peu de liens avec la paroisse, à partir de programmes élaborés par des instances gouvernementales et surtout dans un langage bien différent du langage officiel de l'Église. Il n'y a pas si longtemps, on y embauchait directement

---

18. Communautés de base, mouvements charismatiques, néocatéchuménat, etc.

les animateurs de pastorale et conseillers en éducation chrétienne: les évêques n'étaient que consultés ou, après coup, simplement invités à mandater. On pourrait ainsi multiplier les exemples de désaffection de la structure pyramidale dans l'Église.

D'autres observations confirment que c'est largement la structure qui est en cause. Il est significatif à cet égard que chaque palier de la hiérarchie semble rencontrer le même problème de crédibilité par rapport à sa base immédiate. Tandis que le pape sent le besoin de filtrer les conclusions des synodes qu'il a lui-même convoqués, les conférences épiscopales relativisent les enseignements pontificaux comme ce fut le cas pour *Humanae Vitae*. Les prêtres, coincés entre un épiscopat et un laïcat revalorisés, n'obéissent plus aveuglément aux directives de leur évêque. Ainsi, en matière de pastorale sacramentelle, la liberté que prennent nombre de pasteurs relativement au mode de célébration des sacrements est un exemple notoire. Les laïcs, en même temps qu'ils restent sourds aux timides appels à la participation lancés par le clergé, prennent de plus en plus d'initiatives ecclésiales en marge de l'institution: du simple groupe de réflexion évangélique aux eucharisties sans prêtre. Par ailleurs, l'intérêt qu'on porte aux interventions hors cadre habituel du pape et de certains évêques illustre qu'il ne s'agit pas d'abord d'un problème de crédibilité des personnes. Jean-Paul II est, à l'instar de ses prédécesseurs, universellement respecté comme un grand de ce monde. De même, certains évêques exercent dans leur milieu ou à l'échelle mondiale un poids moral considérable. On les affectionne. Il apparaît de plus en plus clair que le problème n'est pas d'abord dans les personnes. Il s'agit avant tout d'un problème de structure interne de l'Église et par voie de conséquence seulement un problème de personnes parfois mal choisies, plus souvent usées par des charges trop lourdes ou des mandats interminables, toujours prisonnières d'un système vétuste.

Les faits sont là. On se sent de moins en moins chez soi dans une Église hiérarchisée, même avec son statut de «membre à part entière». Vatican II a huilé la machine; elle tourne plus rondement, mais de plus en plus à vide. La pratique chrétienne non seulement déborde le système, elle se situe ailleurs: dans le monde de la relation horizontale où chacun est reconnu pour lui-même avec ses différences, notamment quant à sa perception des urgences de l'Évangile. De là le fossé qui sépare la morale chrétienne offi-

cielle, basée sur la nature, de la morale des chrétiens, basée sur l'authenticité de la relation. De même, la distance est grande entre la morale sociale officielle de l'Église, basée sur une conception tranquille de l'ordre, et la morale sociale engagée, en même temps que de fraternité concrète, cultivée dans les Églises d'Amérique latine.

Elle semble de plus en plus désaffectée cette Église monolithique où tout descendait d'en haut et où la règle première était celle de l'obéissance aveugle. Ce qui ne va pas, c'est l'unidirectionnalité de la circulation de l'Évangile que présuppose le modèle en question. À l'âge des communications, toute prétention à un savoir exclusif est devenue suspecte. D'expérience, on regarde aujourd'hui une telle ecclésiologie comme impuissante à favoriser l'expression de tout le potentiel évangélique de l'Église. La théologie est appelée à une révision majeure de ses catégories de pensée: entre autres, devra-t-elle renoncer à un certain abus de l'ecclésiologie paulinienne, plus largement stoïcienne, du corps<sup>19</sup> pour autant qu'elle est trop facilement utilisée pour justifier les structures en place et qu'elle ne permet pas de reconnaître cette Église qui surgit d'univers relationnels concrets, c'est-à-dire davantage de la convivialité que de l'institution.

### *Un modèle pour aujourd'hui*

Le vieillissement brutal du modèle hiérarchique d'intervention magistérielle et plus largement de la communication dans l'Église, oblige à un effort d'imagination. Suffira-t-il, pour redonner à l'Église son visage communautaire, d'autoriser une pluridirectionnalité de la communication à l'intérieur d'un ordre hiérarchique? C'était la thèse développée par Pierre Chouinard en 1973<sup>20</sup>.

Nous pensons qu'il faut dépasser la typologie de la hiérarchie. De même qu'il n'a pas suffi de «renverser la pyramide» à Vatican II, de même il ne suffit pas de réanimer le schéma hiérarchique. L'avenir nous semble à chercher du côté d'un modèle

19. Hervé Chaigne, *op. cit.*, pp. 32-36. Voir également Mbuka-dikhanga, «Persistance hiérarchologique dans l'ecclésiologie de Vatican II» dans le *Bulletin de théologie africaine* 2 (1980) 189 à 205.

20. Pierre Chouinard, «L'accueil de l'enseignement de l'Église par les fidèles aujourd'hui ou les implications politiques d'un problème de communication» dans *Studia canonica* 7 (1973) 149-178.

encore plus résolument et globalement radial, concentrique, où le pôle de référence est davantage le produit de la tension entre chaque point d'incarnation de la tradition vivante. Il s'agirait d'exploiter l'intuition de Vatican II qui situait la grande Église dans la communion vivante de communautés particulières plus que dans un tout qui leur préexisterait. Dans leur Église particulière, les ministères de direction seraient davantage perçus comme des instruments de focalisation de la foi et de concertation dans l'agir. Par rapport à la grande Église, leur rôle serait d'assurer la communication entre les Églises, notamment de négocier l'unité toujours à refaire. Vu sous cet angle, Vatican II fut à l'époque une réussite. Il aurait fallu continuer dans le même esprit au lieu de miser sur les ambiguïtés de ses formules de compromis pour retourner à l'ecclésiologie hiérarchique traditionnelle.

La multiplicité des modèles protestants nous indique que les possibilités ne manquent pas. Par delà les modèles, l'important est de travailler à une Église où la diversité n'est pas étouffée par le nécessaire souci d'unité. Il faudra s'attendre à devoir remettre en question toute une théologie du sacerdoce et du même coup des modalités aussi particulières que l'actuel système de cooptation dans les ministères de direction, de nomination papale «à vie» ou épiscopale jusqu'à une retraite tardive.

## 2. Le modèle autoritaire

La survivance dans l'Église, par-delà Vatican II, d'une structure hiérarchique de la communication s'explique radicalement par la permanence d'une conception autoritaire des ministères dans l'Église<sup>21</sup>. Le problème n'est pas seulement structurel: il est affaire de mentalité.

Dans toutes les sociétés, les individus ont tendance à se décharger sur leurs leaders de leurs problèmes personnels. La tentation des leaders, c'est d'acquiescer un peu facilement à la demande de leurs commettants, renforçant ainsi leur pouvoir sur

---

21. C'est ce qui se dégage d'une récente thèse sur le fonctionnement du diocèse de Chicago depuis 1965: Charles Dahm (et Robert Ghelardi), *Pouvoir et autorité dans l'Église catholique. Le cardinal Cody à Chicago*, Montréal, Guérin, 1982. Traduit de l'américain (1982), par Gérard Langlois. Les auteurs décrivent les relations entre le cardinal Cody et les autres acteurs de son diocèse en termes de conflit de pouvoir.

les individus. L'Église n'échappe pas au phénomène<sup>22</sup>. Les chrétiens comme les autres sont en quête de responsables qui puissent les dispenser d'affronter eux-mêmes leurs problèmes de conscience ou simplement leur éviter d'avoir à prendre leurs responsabilités. À l'instar du leadership politique, le Magistère se laisse encore prendre au jeu, succombant alors au raccourci du pouvoir<sup>23</sup>. La tentation du pouvoir préfère aujourd'hui la forme plus subtile du paternalisme. Il y a paternalisme par exemple quand le Magistère se croit tenu, en s'improvisant super-sociologue, super-économiste, super-spécialiste de la santé, etc., de proposer des solutions concrètes à des problèmes qui relèvent d'autres compétences que la sienne et ultimement de la conscience éclairée de chacun. «Rendant à César ce qui est à César», son rôle devrait normalement se limiter à faire valoir le point de vue chrétien sur les valeurs en cause dans les solutions «sur le marché». Il y a également paternalisme quand le Magistère, à la manière de certains textes de Vatican II, regarde les laïcs comme de simples collaborateurs ou coopérants à l'apostolat hiérarchique<sup>24</sup>. En même temps qu'il admet que toute l'Église est enseignée et enseignante dans chacune de ses composantes, le Magistère continue à entretenir deux classes de chrétiens quant à la responsabilité de l'Évangile<sup>25</sup>. La célèbre distinction posttridentine entre *Ecclesia docens* et *Ecclesia discens (credens)* a laissé des traces bien repérables dans le langage magistériel, en particulier quand le Magistère continue à insister sur son «pouvoir normatif» en qualité de «*regula proxima fidei*»<sup>26</sup>.

---

22. C'est le thème de la «Légende du Grand Inquisiteur» dans *Les Frères Karamazov*, II, livre 5, de Dostoïevski.

23. Le n° 17, déjà cité, de la revue *POUVOIRS* illustre bien les différents niveaux du problème: du pouvoir pontifical jusqu'à l'exclusivisme masculin dans l'Église.

24. *Lumen Gentium*, 32 et 33.

25. «Les fidèles ont le droit, et c'est leur droit le plus essentiel, de recevoir la parole de Dieu dans la pureté et l'intégrité garantie par le Magistère de l'Église universelle...» («Jean-Paul II aux évêques américains», *Documentation catholique* 76 (1979) 929).

26. Ainsi dans la récente exhortation apostolique *Familiaris consortio* donnée le 22 novembre 1981 à la suite du synode sur la famille: «... la norme prochaine et obligatoire dans la doctrine de la foi... appartient au Magistère ecclésiastique» (*Documentation catholique* 79 (1982) 29).

*Un passé à maîtriser*

Là encore, l'histoire nous apprend que le modèle autoritaire n'est pas inévitable. Il ne s'est imposé que tardivement, et bien qu'il ait pu répondre à des nécessités d'époque, ses prétentions à se concevoir comme un absolu n'ont jamais été admises.

Dans les premières communautés chrétiennes, les ministères étaient vécus, non comme des pouvoirs coercitifs, mais comme des services ainsi que l'indique le terme néo-testamentaire *κονωνία* qui servait à les désigner. L'époque connaissait cependant la tentation du pouvoir. Ce n'est certainement pas sans raison que les Évangiles nous présentent un Jésus repoussant la tentation du pouvoir avant de partir en mission<sup>27</sup>. Constamment, il rappellera à ses disciples qu'ils doivent se garder de la soif de la domination: «Vous le savez, ceux qu'on regarde comme les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous. Au contraire, si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur. Et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit l'esclave de tous...»<sup>28</sup>. Il fustige les scribes et les pharisiens qui «lient de pesants fardeaux et les mettent sur les épaules des gens...»<sup>29</sup>. Même enseignement chez les apôtres: Paul se proclame le «serviteur»<sup>30</sup> qui n'est pas venu pour «régenter la foi»<sup>31</sup>. La *Première Épître de Pierre* est particulièrement directe: «Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, non par contrainte, mais de bon gré, selon Dieu... N'exercez pas un pouvoir autoritaire... mais devenez les modèles du troupeau»<sup>32</sup>. Les ministères sont des services au sein d'une communauté tout entière appelée en chacun de ses membres à porter la responsabilité de l'Évangile. C'est même en ce sens que certains exégètes nous amènent à comprendre les textes classiques sur lesquels s'est pourtant bâtie la conception autoritaire des ministères. Ainsi l'autorité de lier et de délier (*Mt* 16, 19 lu à travers *Mt* 18, 18) appartiendrait à toute la communauté, le problème de fond étant celui de la correction fraternelle. Au sujet du rôle de Pierre, le bibliste John L. McKenzie

27. *Mt* 4, 1-12 et parallèles.

28. *Mc* 10, 42-44 et parallèles.

29. *Mt* 23, 4.

30. *2 Cor* 4, 5.

31. *2 Cor* 1, 24.

32. *1 Pierre* 5, 2. 3.

observe: «Le rocher (*Mt* 7, 24 et *Luc* 6, 48) sur lequel l'Église repose est la foi de Pierre qu'on ne doit pas entendre comme un simple acte personnel mais comme incarnant la foi sur laquelle l'Église s'appuie pour accomplir sa mission»<sup>33</sup>. Les clefs qui lui sont remises en *Mt* 16, 19 seraient celles du chef de service de la maison comme en *Isaïe* 22, 22<sup>34</sup>.

Certains individus ont cependant, à l'intérieur de la tâche commune, des responsabilités particulières en fonction de leurs charismes. En plus de la fonction d'apôtre, intransmissible dans son symbolisme fondamental<sup>35</sup>, le *Nouveau Testament* parle notamment de prophètes, d'évangélistes, de pasteurs et de docteurs<sup>36</sup>. Ces fonctions sont vécues à l'intérieur de deux types d'ecclésiologie: l'une plus charismatique chez les pagano-chrétiens; l'autre plus institutionnelle en milieu judéo-chrétien. C'est cette dernière ecclésiologie qui finit par l'emporter, quoique plus lentement dans certaines Églises, dans les communautés johanniques par exemple<sup>37</sup>. Dès la fin du premier siècle, on assiste à un affaiblissement de la distinction entre les fonctions de pasteur, de prophète et de docteur<sup>38</sup>. Cet affaiblissement joue toujours davantage en faveur de la fonction pastorale, donc des ministères institués, octroyés par la communauté, bientôt ordonnés. Le prophète n'a plus au deuxième siècle la place qu'il occupait dans l'Église apostolique: les écrits de l'époque n'en parlent que relativement peu. Quant au docteur, il résiste mieux à l'envahissement des ministères ordonnés. Il garde plus longtemps une identité et une autorité propres<sup>39</sup>. Les apologistes du deuxième siècle ne sont pas nécessairement des «clercs». Origène au troisième siècle avait déjà fait ses preuves comme docteur avant

33. John L. McKenzie, *L'Évangile et le pouvoir dans l'Église*, Paris, Le Centurion, 1970 (traduit de l'anglais), p. 84.

34. *Ibidem*.

35. Les «Douze», évoquant les douze patriarches et les douze tribus d'Israël, sont le symbole de la communauté eschatologique que constitue le Nouvel Israël.

36. Selon l'ordre d'énumération d'*Ephésiens* 4, 11.

37. E. Schillebeeckx, *Le ministère dans l'Église*, Paris, Cerf, 1981, chapitre 1.

38. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 31.

39. Voir l'article récent de Roger Grison sur «L'autorité des docteurs dans l'Église ancienne et médiévale» dans la *Rev. théol. de Louvain* 13 (1982) 63-73.

d'être dirigé vers le sacerdoce. Son cas illustre bien la mise en tutelle, au troisième siècle, des fonctions charismatiques de prophète et de docteur par les ministères de direction. Le prophète a définitivement perdu son rôle dans la communauté. Le docteur ne pourra dorénavant être consulté que sous la caution de l'évêque ou qu'en l'absence de représentants de la hiérarchie<sup>40</sup>. Théologiquement, l'évolution se justifie par le développement, à partir d'Irénée, du principe de la tradition apostolique vérifiable dans la succession des évêques. Dans les faits cependant, elle s'introduit par la pratique de la substitution unilatérale des fonctions comme en témoigne l'*Engagement solennel* des écrits *Pseudo-clémentins*<sup>41</sup> où l'évêque et le presbytre remplacent, au besoin, les responsables de la garde des livres et de l'enseignement sans que l'inverse soit possible. Cette monopolisation progressive des fonctions ecclésiales par l'évêque ne se fait pas sans résistance. Prophètes et docteurs revendiquent leurs titres à la succession apostolique: au deuxième siècle, les didascales commencent à se réclamer eux aussi du principe de la succession apostolique<sup>42</sup>; au troisième siècle, Clément d'Alexandrie cherche à accréditer sa gnose «par une série ininterrompue de didascales gnostiques remontant par Barnabé jusqu'aux apôtres et au Christ lui-même»<sup>43</sup>. Origène rapproche lui aussi la fonction de docteur de celle des apôtres, mais en même temps il l'assimile plus facilement à la fonction pastorale<sup>44</sup>. Le prophétisme montaniste auquel adhère Tertullien, peut être compris lui aussi comme un dernier sursaut de résistance à l'assimilation.

À partir du quatrième siècle, l'évêque s'approprie nettement des fonctions de prophète et de docteur<sup>45</sup>. Regardant l'évêque comme l'unique héritier de la succession apostolique, l'*Ambrosiaster* (IV<sup>e</sup> siècle) le présente non seulement comme «chef des

40. Tertullien, *De Praescriptione Haer.*, XIV, 1.

41. Alexandre Faivre, *op. cit.*, 165-170.

42. Voir la thèse de Damien Van Den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, Gabalda, 1933, p. 67.

43. *In eodem*, pp. 224ss.

44. *In eodem*, p. 233.

45. «Le docteur, après avoir perdu tout pouvoir d'interprétation ou même de transmission de la doctrine, est devenu lecteur. Le lecteur, en vertu de ce même principe de substitution, perdra progressivement le pouvoir de lire l'Évangile...» A. Faivre, *op. cit.*, p. 419.

*sacerdotes*», mais comme «prophète, évangéliste, et tout ce qui est nécessaire pour remplir la fonction de l'Église au service des fidèles»<sup>46</sup>. Appelé à être le prophète par excellence, on le choisit de plus en plus parmi les charismatiques, les moines en particulier. Évangéliste par excellence, son prestige de docteur est proportionnel à l'importance du siège qu'il représente. Ce processus de concentration des ministères, dans le contexte d'une Église étatisée et relais du pouvoir politique, y est sans doute pour beaucoup dans l'interprétation des ministères de la Parole en termes de «pouvoirs» institués et sacrés («hiérarchiques» au sens originel du terme): pouvoirs de donner l'Esprit et d'enseigner.

Au moyen âge, les évêques n'étant plus à la hauteur de leur tâche d'enseignement, les docteurs retrouvent leur autorité dans l'Église<sup>47</sup>. Cette époque marque quand même un tournant décisif pour autant qu'elle consacre en théologie de l'ordre le glissement de la notion de fonction ecclésiale à celle de pouvoir ecclésial. Ce pouvoir est de plus en plus entendu au sens ontologique et juridique. C'est l'apparition des ordinations absolues. Contrairement au 6<sup>e</sup> canon du Concile de Chalcédoine (451) qui interdit les ordinations qui ne sont pas faites pour une communauté particulière, on fait de l'ordination la source d'un pouvoir personnel, indépendant de telle communauté concrète. Le pouvoir d'ordre prend sa dimension juridique à travers la lutte de juridiction entre le sacerdoce et l'empire (Querelle des investitures). Trois siècles après avoir reçu ses États de Pépin, roi des Francs, l'Église revendique une supériorité de juridiction sur le temporel au nom de sa mission d'incarner la royauté du Christ sur le monde<sup>48</sup>. À partir de cette époque, la mission prophétique de l'Église s'exerce toujours davantage sous le mode de ses pouvoirs d'ordre et de juridiction. Du même souffle et en liens maintenant très étroits, on parle de «pouvoir de gouverner», de «pouvoir de sanctifier» et de «pouvoir d'enseigner». L'Église reste sourde à la protestation des Réformateurs qui demandent qu'on redonne à la communauté des fidèles, au nom du sacerdoce universel, la responsabilité de sacramentaliser l'autorité du Christ.

46. Voir A. Faivre, *op. cit.*, p. 313.

47. R. Grison, *op. cit.*, pp. 68-73.

48. Yves Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris, Cerf, 1968, pp. 73ss.

On connaît la suite des événements. Le pape est progressivement forcé à renoncer à son pouvoir temporel. Le problème est qu'il continue à considérer son autorité comme un pouvoir à ce point juridictionnel. Ainsi, au moment même où l'Église perd ses États pontificaux, Vatican I (1870) rattache officiellement l'autorité magistérielle du pape à son pouvoir de juridiction: ce qui sera repris par le *Code de droit canonique* en 1917<sup>49</sup>. Entre-temps, Pie X pourra affirmer que l'Église:

est par essence une société inégale, c'est-à-dire une société comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles. Et ces catégories sont tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société; quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses Pasteurs<sup>50</sup>.

À contre-courant de la pensée moderne, observe Avery Dulles<sup>51</sup>, le Magistère s'enfoncé toujours davantage dans l'autoritarisme et l'absolutisme. Sous le couvert de la chasse aux modernistes, les théologiens les plus audacieux sont écartés. Les initiatives laïques sont habilement contrôlées et récupérées au service du pouvoir papal<sup>52</sup>.

### *Des espoirs déçus*

Avec Jean XXIII et Vatican II, on se sent entrer dans un nouvel âge. Jean XXIII annonce la révision du *Code de droit canonique* et Vatican II parle de l'autorité ecclésiale comme d'un service à l'intérieur d'un peuple tout entier sacerdotal. Plus largement, l'Église nuance ses prétentions à être l'unique voie de salut<sup>53</sup>. Aujourd'hui, une génération plus tard, nombreux sont

49. Canons 218-221 et 1322-1408. Voir aussi le canon 7 qui associe la curie romaine au Siège apostolique.

50. Encyclique *Vehementer Nos* (1906). Traduction des Moines de Solesmes, dans *Les enseignements pontificaux. L'Église*, Desclée et Cie, 1959, p. 445.

51. Avery Dulles, *La foi, le dogme et les chrétiens*, Paris, Beauchesne, 1975 (original américain en 1971), pp. 150ss.

52. Jean-Guy Vaillancourt, *Papal Power. A Study of Vatican Control over Lay Catholic Elites*, Berkeley, University of California Press, 1980.

53. Gregory Baum, «Le Magistère dans une Église en évolution» dans *Concilium* 21 (1967) 61-75.

ceux qui sont restés sur leur appétit. Quelques exemples: 1) Au concile Vatican II et dans l'activité synodale qui l'a immédiatement suivi, le Magistère semblait en voie d'abandonner son image sécurisante de calme détentrice de la vérité. Les évêques avaient laissé apparaître au grand jour leurs différences de perception de l'Évangile. À travers leur langage tiraillé, l'Église redécouvrait qu'elle n'était qu'en marche vers la vérité entière. La foi inquiète retrouvait droit de cité dans l'Église. Aujourd'hui, vingt ans après, on ne pourrait plus en dire autant. L'épiscopat est retourné au huis clos, comme si la fête avait assez duré! 2) Il y a encore des théologiens qui dénoncent le manque de liberté dans l'Église<sup>54</sup>. 3) Le contrôle sur les laïcs n'a fait que raffiner ses méthodes<sup>55</sup>. 4) Les communautés religieuses sont mises au pas<sup>56</sup>. Bien sûr, on se sent loin de cette époque où on distribuait aisément les excommunications; on a peine à s'imaginer qu'on ait un jour brûlé les hérétiques. Cependant, alors même qu'il dénonce l'injustice dans le monde, le Magistère oublie qu'il perpétue une Église de classes avec ses dirigeants et ses dirigés, une Église qui a ses propres opprimés: entre autres, les femmes<sup>57</sup>.

La survivance, par-delà Vatican II, du ton dogmatique des interventions du Magistère, n'est pas étrangère au phénomène idéologique. Comme le faisait remarquer Gregory Baum<sup>58</sup>, au lendemain du concile, ou plus récemment Charles Wackenheim<sup>59</sup>, ceux qui détiennent l'autorité dans l'Église ont eux aussi tendance à utiliser le savoir, plus particulièrement par

---

54. En décembre 1968, 39 théologiens de renom, dont Rahner, Schillebeeckx, Congar, Küng, remettaient au Secrétaire d'État du Vatican une lettre demandant une plus grande liberté pour la théologie. Au mois d'avril suivant, la lettre avait reçu près de 1400 signatures. En 1975, un autre groupe de théologiens rendaient public un *Manifeste de la liberté chrétienne* qui fut publié avec commentaires en 1976 (Paris, Seuil, 123 pp.). Au niveau des diocèses, les initiatives du même type ne se comptent plus.

55. C'est ce qui se dégage de la thèse de Vaillancourt, *op. cit.*

56. Ainsi les Jésuites sous Jean-Paul II.

57. Marie-Odile Métral et Monique Dumais, «Le statut des femmes dans l'Église» dans *Le Pouvoir dans l'Église*, *op. cit.*, pp. 143-152. Il est révélateur que Paul VI ait fait étudier uniquement par des hommes le rôle de la femme dans l'Église.

58. Gregory Baum, «Le problème actuel du Magistère I» *IDO-C*, Dossier 67-30-31 (1967), p. 9.

59. Charles Wackenheim, *Christianisme sans idéologie*, Paris, Gallimard, 1974.

mode d'uniformisation doctrinale, pour gouverner plus facilement. «Les caractères faibles se trouvent ainsi encouragés à renforcer leur sécurité spirituelle; quant aux esprits personnels, on les exclut de la société ecclésiale en invoquant une défaillance de leur foi»<sup>60</sup>. Il n'aura pas suffi que Vatican II s'abstienne de définir de nouveaux dogmes et de prononcer de nouveaux anathèmes. En refusant de remettre en question sa conception autoritaire de l'exercice du gouvernement dans l'Église, le concile ne pouvait être qu'une «révolution incomplète». C'est la thèse développée par une excellente étude de Pierre Hégy en 1975<sup>61</sup>. Le Magistère de l'après Vatican II ne s'est cependant pas dégagé, autant que le pense l'auteur, de sa typologie de la vérité et de l'erreur. Bien sûr, théoriquement, on a cessé de concevoir la révélation comme un corps de doctrine à transmettre littéralement; en pratique cependant le Magistère, papal en particulier, n'a pas cessé de privilégier sa fonction doctrinale, tâche sans doute nécessaire mais qui n'est qu'une modalité d'exercice de son rôle de «rassembleur» à l'intérieur de la mission d'une Église tout entière kérygmatique. À des chrétiens assoiffés d'authenticité de vie, le Magistère ne peut plus se limiter à parler d'authenticité de doctrine. À des chrétiens débordant de foi, qui ne demandent qu'à la partager, il y a peut-être plus urgent que de parler d'exigences de fidélité à l'enseignement de l'Église.

Le nouveau, c'est que mieux informés, certains peuvent se permettre de se réfugier dans une Église parallèle qui puisse incarner, comme ils la ressentent, la Parole libératrice de Dieu. On continue, pour symboliser sa solidarité avec la grande Église, à jouer le jeu du système normatif, mais l'essentiel de son engagement chrétien se vit ailleurs. Cet ailleurs est fait de tous ces nouveaux lieux de partage de la foi que sont les groupes de prière (charismatiques ou autres) et les groupes de ressourcement (groupes bibliques, *biscum*, *cursillo*, néo-catéchuménat, etc.). Cet ailleurs est aussi fait d'initiatives plus spécialisées comme le *Renouement conjugal* ou ce qui reste encore des mouvements dits d'Action Catholique. Il y a surtout ces innombrables engagements chrétiens en faveur des opprimés de notre société. En pratique, même si on ne le dit pas toujours de façon fracassante, on refuse

60. Charles Wackenheim, *op. cit.*, p. 63.

61. Pierre Hégy, *L'autorité dans le catholicisme contemporain* (Théologie historique 30) Paris, Beauchesne, 1975.

cette Église où la responsabilité de l'Évangile (son discernement comme sa promotion) serait le monopole d'une lointaine minorité. On redécouvre de plus en plus la communauté chrétienne «à taille humaine» où chacun est reconnu pour lui-même en regard de la responsabilité de l'Évangile.

\* \* \*

En reprenant une comparaison de Bernard Sesboué, on peut se demander si le catholicisme, avec ce double blocage que nous venons d'identifier, ne fait pas que rééditer le monophysisme de la première théologie chrétienne tout comme le protestantisme donnerait plutôt du côté de la tentation nestorienne.

Monophysisme en ce sens que la parole de l'Église n'est plus du tout considérée dans sa densité et son inévitable relativité de parole humaine, mais est conçue comme parole immédiatement divine dont l'autorité est absolue sous tous ses rapports. Elle n'est plus une expression humaine de la vérité divine, car une identification s'est confusément produite dans les mentalités entre l'autorité légitime, mais fondée, du magistère ecclésial, et l'autorité fondatrice de la Parole de Dieu qui en demeure la norme transcendante<sup>62</sup>.

S'agirait-il plutôt d'une autre manifestation de notre pélagianisme latin avec sa confiance telle dans le calcul humain qu'elle en perd la foi en l'Esprit-Saint? Il y a sans doute de ces deux tentations paradoxales.

---

62. Bernard Sesboué, «Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale», dans la *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971) 339. L'article dans son ensemble (337-362) a gardé son actualité.

## *Foi et autorité dans le discours social récent des évêques du Canada*

Jean-Marc Dufort

Dans le domaine de la communication, le monde occidental actuel vit désormais au rythme de l'immédiateté. Grâce aux média électroniques, la diffusion tend à coïncider avec l'événement; et cette course asymptotique est encore avivée par l'angoisse commune, planétaire, d'un public «en mal de catastrophe». Aussi les messages les plus percutants et les mieux tournés ont-ils la vie courte en regard d'une «actualité» toujours plus trépidante, avide de nouveautés, peu encline à s'arrêter à ce qui la touche et encore moins à revenir sur ce qui l'a fait vibrer à tel moment du temps, entraînée qu'elle est par une fuite en avant toujours plus éperdue, plus rapide, épiant le fait divers comme le geste historique et confondant tout dans son brassage.

Foi et autorité: ce couple de valeurs qui constitue le thème de ce congrès et que nous abordons dans le discours social récent des évêques canadiens n'est évidemment pas de ceux que retiennent l'attention des media. Même lorsqu'elle commente les interventions des évêques, la presse écrite n'y accorde que peu d'attention, en raison même du caractère permanent de ces valeurs, du rythme «plutôt lent» de leur évolution. Ce sont elles, cependant, qui depuis Vatican II, ont imprimé au discours social des évêques

un tour et une allure tout à fait différents, comme l'a bien montré, au congrès de 1980, un atelier de la Société canadienne de théologie qui en avait fait son sujet d'études. Les grilles de travail élaborées à cette occasion par les membres de l'atelier nous serviront encore maintenant dans l'analyse de notre discours, et en particulier pour un document récent émané de la Commission des affaires sociales. Nous y verrons mieux alors la continuité de ce discours dans lequel la Parole de Dieu occupe toujours une place centrale et, en même temps, la grande nouveauté qui caractérise, en ces dernières années, un langage et une pensée mieux définis par leurs principales coordonnées: le royaume de Dieu, la situation sociale et le sujet croyant. Nous serons alors à même de mieux entrevoir le sens et la portée d'un tel enseignement sous l'angle de l'autorité.

## I

La première section de la grille élaborée par l'atelier de 1980 couvrait la période allant de 1956 à 1966, celle des messages à l'occasion de la fête du Travail caractérisés avant tout par un grand souci d'orthodoxie, une problématisation globale et à sens unique et un «fond de scène apocalyptique» (le désordre mène au chaos!) qui contrastait étrangement avec la prospérité économique que connaissait alors le Canada tout entier. Les créneaux pratiqués dans le discours sont les mêmes pour toutes les sections: l'événement; l'émetteur et le destinataire; le code et le message; le medium; le style propositionnel. Nous les situerons rapidement pour la période qui nous occupe: plusieurs études récentes et des sondages en ont déjà fait état.

À cette époque, l'événement n'est que le déclencheur du message et non pas «signe des temps» comme le dira bientôt Vatican II. Il reste à l'extérieur de ce message et il n'en est que le prétexte, comme le dirait une certaine philosophie du discours<sup>1</sup>. Interchangeable il l'est aussi assurément, puisque les principes qui commandent le discours sont éternels et qu'ils s'appliquent à

---

1. Typique à cet égard est le message de 1956 pour la fête du Travail. L'événement déclencheur, à savoir la frappe d'une médaille commémorative pour la fête de saint Joseph artisan, a donné au pape Pie XII — et par ricochet à nos évêques — l'occasion de parler du progrès des relations entre employeurs et employés (voir R. Arès, *Messages des évêques canadiens à l'occasion de la fête du Travail: 1956-1974*, Montréal, Bellarmin, 1974, p. 13).

tout genre d'événements que l'histoire amène sur la scène de l'actualité. Les mêmes remarques valent pour l'émetteur (les évêques) et le destinataire (le peuple chrétien, seul auditeur possible d'un tel message). Parce qu'il émet des messages en tous points familiers aux destinataires, le discours de l'émetteur s'ajuste aux attentes de celui-ci et sa capacité informative est réduite au minimum. En revanche, l'émetteur antagoniste<sup>2</sup> se voit fortement mis en relief par l'émetteur du message: forces obscures travaillant à la désintégration aussi bien humaine que chrétienne et qui ne peuvent être contrées à moins que l'on se mette «en face des réalités divines»<sup>3</sup>. Il s'agit en l'occurrence du matérialisme jouisseur et de son cortège de plaisirs bien identifié par la prédication du temps.

Pareillement, le code et le message de cette époque consistent en une formulation d'énoncés conformes à des principes connus pour leur valeur normative. Le code est donc *commun*. Les propositions hétérodoxes sont, à l'instar de leurs émetteurs, fort bien mises en relief par le discours principal, qui cite à l'encontre la Tradition, signe de vérité et code propre à la communauté. Quant au médium d'interlocution, il est simple: c'est le message écrit, unidirectionnel, à lire ou à écouter, car il sera souvent lu en chaire ou tout au moins cité.

Enfin, le style propositionnel, élément principal du discours, se présente comme une réalité «fermée», c'est-à-dire offrant une série de modèles préfabriqués, formés d'invariants mis bout à bout<sup>4</sup>. Modèles et invariants ont pour fonction de faire entendre la voix d'une hiérarchie soucieuse de définir le sens de tous les énoncés sur le triple plan sémantique, politique et moral. Les axes sémantiques (bon-mauvais; droits-devoirs; individuel et le social; la justice et la charité) se profilent et alignent leurs propositions dirimantes selon les indications du code fourni par les *auctoritates*, les principes presque tous émanés de l'ins-

2. Dans les messages de 1956, 1957 et 1958, l'émetteur antagoniste possède un nom précis: c'est le matérialisme jouisseur. Voir Arès, *op. cit.*, pp. 19 et 20.

3. Voir le message de 1957, nn. 3 et 4: Arès, pp. 20 et 21.

4. Ces invariants sont, par exemple, la triade nation-famille-individus ayant chacun leurs devoirs et leurs vertus, l'engouement matérialiste érigeant en dieux la science et la culture; face à cette menace, «le Ciel qui doit présider à l'édification de notre terre», la préparation au «bonheur parfait» à laquelle nous encourage la Parole de Dieu.

tance supérieure. Nous avons là un concept-modèle d'autorité qui n'oriente vers aucun engagement précis susceptible d'amener un changement dans les situations. La raison n'est pas qu'on répudie le changement — on l'admet même explicitement! — mais que l'absence d'analyse de ces situations et le peu d'intérêt porté à leur signification par rapport à un engagement concret ne permettent pas à ce modèle d'autorité d'évoluer au rythme même du changement auquel il reste imperméable...

De 1956, année du premier message pour la fête du Travail, à 1966, année qui suit la clôture du Concile Vatican II, il n'y aura pas, à proprement parler, de changements structurels dans la pensée sociale des évêques et sa présentation. La lettre de Jean XXIII, *Mater et Magistra* donnera lieu en 1961 et 1962 à deux messages plus importants: le premier, sur les responsabilités des pouvoirs publics dans l'établissement des politiques économiques et sociales; l'autre, plus incisif, sur la socialisation comme condition de développement de la société et de son accès aux biens essentiels. On retrouvera aussi, dispersées au long des messages de 1968 à 1970, des allusions évidentes à *Pacem in Terris*<sup>5</sup> et à *Populorum Progressio* de Paul VI<sup>6</sup>. Vient en 1971 l'importante déclaration du Synode des Évêques tenu à Rome. Pour la première fois, une assemblée de ce genre agréait la perspective proposée par le tiers monde et la faisait sienne. La déclaration reconnaissait le caractère oppresseur du système économique mondial et introduisait la notion de péché collectif, affirmait que la prédication évangélique incluait l'exigence d'une justice sociale et défendait la position empruntée à la théologie de la libération, soutenant que la rédemption apportée par Jésus-Christ incluait la libération des peuples vivant depuis toujours sous l'oppression. Dans sa lettre *Octogesima adveniens* de 1971, Paul VI reconnaissait finalement le socialisme comme une option valable pour un chrétien, à condition que ce socialisme ne prenne pas l'allure d'une philosophie englobante... C'est donc à certain pluralisme d'engagements autant qu'à une ouverture à ces «signes des temps» bien évoqués par le Concile que sont désormais conviés les chrétiens de tous les milieux. Disparaissent également les allusions aux milieux socio-politiques italiens ou européens, référen-

5. Voir le message de 1970 («Libération») n. 4: Arès, *op. cit.*, p. 97s.

6. *Ibid.*, n. 14: Arès, *op. cit.*, p. 103.

ces qui avaient nettement marqué les interventions pontificales antérieures et donné lieu à des tentatives de contrôle de la part des dicastères romains...

À cette époque, nous voyons se dessiner, au fil d'une évolution de la pensée sociale de l'Église catholique et à travers des interventions mieux axées sur les problèmes locaux, un concept d'autorité dont la dialectique paraît être la suivante: des signes des temps suscitant une critique des situations et une inquiétude face à l'ordre social existant, on dégage *une vue de foi* qui s'appuie non plus sur un futur indéterminé et souvent catastrophique, mais sur une donnée beaucoup plus proche de la conscience chrétienne et au surplus fort biblique: la conversion à un nouvel ordre social juste, éclairée par un discernement des engagements possibles et témoignant d'un véritable changement d'attitude.

## II

Utilisant dans cette dernière partie de notre travail un message, celui de 1976 intitulé *De la parole aux actes*, qui dans la pensée de ses auteurs, la Commission épiscopale des affaires sociales, se veut particulièrement percutant, nous reprendrons à l'aide des mêmes créneaux l'analyse effectuée précédemment, afin d'en tirer de nouvelles données concernant notre objet, l'autorité vue dans la perspective de la foi.

### *L'événement, l'émetteur et le destinataire*

Au rebours de ce qui se passait dans les premiers messages, on note un lien étroit entre l'événement déclencheur et le message. La situation est immédiatement prise au sérieux: «Les signes des temps, écrivent les évêques, nous pressent de réfléchir, comme chrétiens, sur les responsabilités qui nous incombent au plan de l'organisation de la société, et de passer de la parole aux actes.»<sup>7</sup> La situation rend urgent le sujet à traiter, savoir la misère grandissante des masses face à la richesse croissante d'une oligarchie. La situation elle-même rattache l'événement au fond du discours, qui n'est pas celui du seul locuteur: les évêques. D'autres témoins viennent à la barre pour enrichir le dossier: organismes prestigieux comme l'O.N.U. ou le Club de Rome,

7. Texte dans *L'Église canadienne* (oct. 1976) 228.

personnes mondialement connues comme Mgr Camara ou dossiers déjà constitués, comme le *Projet Feedback*, souvent avec l'aide d'experts et d'une banque de renseignements fournis par le Conseil canadien des Églises. Si bien qu'à plusieurs reprises le discours instaure une relation privilégiée entre un second émetteur, souvent extra-ecclésial et le destinataire du message qui semble dépasser le cercle de plus en plus étroit des chrétiens. Ce dernier trait apparaît dès le début du message qui nous intéresse: «La situation ne s'améliorera pas d'elle-même», affirment les évêques en parlant de la détérioration générale de la société où nous vivons; «c'est nous, les hommes, qui en avons la responsabilité». Les chrétiens, disciples du Christ, auront aussi leur part d'interrogations et d'engagement: leur questionnement partira de leur foi en Jésus et leur responsabilité prendra vite la forme d'un combat pour la justice<sup>8</sup>. Le rôle de la communauté locale apparaît ainsi en clair: c'est celui d'un émetteur-relais dans la diffusion du message. Les communautés locales sont invitées à se joindre aux évêques «dans un processus de réflexion et d'action»<sup>9</sup>, selon un mode de participation qui les rapproche des sans-travail, des gagne-petit, des immigrants, etc.

### *Le code et le message*

En ce qui concerne ces deux créneaux, le message *De la parole aux actes* innove passablement. Il ne réfère plus simplement à des normes déjà connues et ne se prévaut plus d'un code commun. L'information qu'il véhicule ne découle pas d'énoncés pré-déterminés mais découle de la nouvelle situation, qui en est une de plus grande disparité économique et d'injustice croissante. Le «nouveau code», s'il est permis de s'exprimer ainsi, trouve ici sa donnée première, avec une constante référence à l'Évangile. Ce dernier ne joue donc pas le rôle d'un texte cité à l'appui, sorte de réservoir qui viendrait alimenter un discours déjà construit, dont le matériau consisterait en vérités éternelles. Ce qui tend plutôt à exister, c'est l'homogénéité entre le citation évangélique (la plupart du temps implicite) et le discours citant. À l'instar du Maître qui saisit l'événement sur le vif pour en faire l'objet immédiat du message («le Royaume des cieux est semblable à...»), les évêques engagent leur message au coeur même des

8. *Ibid.*, nn. 1, 4 et 5.

9. Cf. *ibid.*, n. 11.

problèmes qui l'ont suscité. L'Évangile joue alors son véritable rôle qui dépasse celui de servir des propositions venues d'ailleurs: *il est lui-même questionnement, critère de discernement, proposition et incitation à l'action.*

Deux propositions forment ainsi les axes centraux du message: «des groupes-témoins lancent à l'Église tout entière le défi de vivre l'Évangile et, en conséquence, de se mettre au service de la population»<sup>10</sup>; et l'Évangile lui-même «nous invite à changer nos attitudes et nos comportements, ce qui pourra contribuer à modifier les structures responsables des souffrances des hommes»<sup>11</sup>. Ainsi voit-on s'élaborer le message à travers son code (l'Évangile<sup>12</sup>) familier, formé non pas à partir d'énoncés normatifs préexistants qui ne rejoignent aucune situation donnée, mais *à partir de cette situation même*, des nouveaux défis qu'elle pose et qui incitent à une véritable conversion le disciple du Christ responsable de la Parole. C'est donc dire en d'autres termes que la notion même de code est radicalement transformée: non plus simplement lieu de référence considéré comme normatif dans sa fixité quasi absolue, mais lieu de la redécouverte des valeurs et d'une praxis incarnée dans de nouveaux engagements, manifestant un sens plus approfondi des responsabilités, intervenant avec force dans la réorganisation de la société et le combat pour la justice.

*Le medium de locution* ne peut plus, dans cette perspective, être conçu comme provenant exclusivement de l'émetteur, ni le message rester, comme auparavant, unidirectionnel; le feedback fait désormais partie de la communication et le medium d'interlocution — la chose va d'ailleurs de soi — tend à devenir de plus en plus celui du destinataire (entrevues, lignes ouvertes, «Chantiers»), documents de travail comme «Appel à la justice» (mai 1979) suite du message «De la parole aux actes» et à celui du 1er décembre 1977: «Une société à refaire». Les évêques y proposent «la mise en oeuvre de projets pastoraux destinés à axer davantage le ministère de l'Église sur la justice et la transformation de la société»<sup>13</sup>. À ce chapitre, le travail de rattrapage ne fait que com-

10. *Ibid.*, n. 7.

11. *Ibid.*, n. 8.

12. Le mot est en évidence partout dans le texte.

13. *Appel à la justice* (C.E.C.C.), préface, p. iii.

mencer; encore est-ce dans le seul domaine de la pensée sociale à communiquer que l'on sent pareil effort. Le «two-step flow» de la communication, ou si l'on veut le message et la réaction au message formant un tout, n'est apparemment pas une technique en faveur aux yeux de la C.C.C.!

Enfin, il nous reste à dire un mot du nouveau *style propositionnel* que révèle notre document.

Au lieu des invariants mis bout à bout, formant un modèle dogmatique pré-fabriqué aux propositions dirimantes, le style propositionnel, sans renoncer à l'orthodoxie, présente un changement radical. Les rapports conceptuels changent de nom, déterminant de nouveaux axes sémantiques<sup>14</sup>. Citons-en quelques-uns, dont le premier se réfère au titre de notre document: «De la parole aux actes». Voilà certes un nouvel axe sémantique qui inaugure un style inusité! Le même document en offre plusieurs du même genre: les couples réflexion-inquiétude, appel-réponse (nn. 5 et 8), ouverture et recherche (n. 5), recherche-action (n. 11), et surtout responsabilité-engagement (nn. 1, 4, 8: les responsabilités des pasteurs sont ici définies: 11), qui encadrent la proposition centrale de ce document: «L'Évangile nous invite à changer nos attitudes et nos comportements, ce qui pourra contribuer à modifier les structures responsables des souffrances des hommes»<sup>15</sup>. Le jeu des axes sémantiques amène une succession de propositions suggérant des manières d'engagement complémentaires. Le style propositionnel axé sur la réflexion utilise aussi le questionnement avec beaucoup d'efficacité. Il n'est pas jusqu'à la provocation calculée qui ne serve les fins du document: «De toute évidence il en est parmi nous qui n'ont jamais compris ou qui ont perdu de vue le message de l'Évangile sur l'amour et la justice, de même que l'enseignement de l'Église en matière sociale»<sup>16</sup>. L'orthopraxie a remplacé à toutes fins utiles l'orthodoxie au premier rang des préoccupations épiscopales, au moins en ce domaine, proposant aux chrétiens — et même aux autres — un maximum de choix pour un minimum de principes.

14. Un exemple-type de ce changement: l'axe «bon-mauvais» devient «sain-malade». Ou encore la position d'un terme neutre (v.g. «le planning familial») remplace la proposition dirimante.

15. *De la parole aux actes*, n. 8.

16. *Ibid.*, 9, 1.

L'action-réflexion y est conçue comme «un processus continu» (n. 11), et la communauté locale comme le lieu d'engagements socio-politiques susceptibles de contribuer à la restauration d'un ordre social fondé sur l'Évangile.

## Conclusions

Au terme de cette brève communication, il nous reste à rappeler en quelques énoncés les éléments dynamiques du discours qui enrichissent et même redéfinissent la notion d'autorité en liaison avec la foi ecclésiale telle que Vatican II, par exemple, nous l'a présentée:

1. l'autorité première invoquée par les évêques est *celle de la foi*, dont ils se font l'écho;

2. l'autorité est aussi ce qui rend possible la vérification des principes de la foi, en ce sens que la foi n'est plus considérée par elle comme une affaire privée, que la foi englobe la vie entière;

3. l'autorité est ce qui rend possible, d'une part, le passage de l'action à la réflexion en proposant à la conscience des chrétiens un éventail de choix en faveur d'un nouvel ordre socio-économique et, d'autre part, ce qui ramène vers l'action en rappelant chacun au sens de ses responsabilités sociales et politiques;

4. l'autorité donne ainsi au discours tout entier son poids évangélique d'engagement. Le début du numéro 4 du document nous fournit un exemple type de ce discours: «Comme disciples du Christ, nous avons une responsabilité précise dans l'établissement d'un ordre social fondé sur la justice»;

5. ainsi, l'autorité engage davantage l'Église *comme sujet* au coeur de l'événement, en la ramenant toujours au sens de ses responsabilités particulières, en rappelant (par exemple au moyen des «Wir-Sätze») l'urgence d'une action concertée;

6. enfin l'autorité permet en définitive la croissance de la foi (c'est même le sens primitif de ce mot qui apparaît ici...)

— au niveau même du discours: l'urgence d'une action est soulignée par des mots et des expressions appropriés;

— comme effet du discours: l'effet recherché, on l'a vu, réside dans la proposition centrale du numéro 8: «L'Évangile nous invite à *changer nos attitudes et nos comportements*, ce qui pourra contribuer à modifier les structures responsables».



## *Table des matières*

Liminaire . . . . .	7
---------------------	---

### 1

#### FOI ET RATIONALITÉ

La loi de la foi dans l'Évangile selon saint Marc. Lecture psychanalytique Arthur METTAYER . . . . .	17
Culture scientifique, sujet humain et foi chrétienne Jacques DOYON . . . . .	33

### 2

#### FOI HUMAINE ET FOI EN DIEU

Confiance originaire et foi en Dieu d'après Hans Küng Jean RICHARD . . . . .	51
La foi au monde chez Teilhard de Chardin Michel RANCOURT . . . . .	77
La foi en l'homme. La foi en lui-même au coeur de sa croissance personnelle Amanda BRIDEAU . . . . .	103
La foi et le potentiel relationnel théologal humain. Étude sur la psychologie de l'expérience religieuse Léopold de REYÈS . . . . .	123
Religion cosmique, foi humaine et christianisme chez Mircea Eliade Roland CHAGNON . . . . .	151

## FOI ET AUTORITÉ

Autorité doctrinale dans une Église communion Thomas R. POTVIN . . . . .	173
Pour une théologie du Magistère. Un <i>aggiornamento</i> mal engagé? R.-Michel ROBERGE . . . . .	217
Foi et autorité dans le discours social récent des évêques du Canada Jean-Marc DUFORT . . . . .	237

**Collection**  
**HÉRITAGE ET PROJET**

1. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.  
Tome I — Les témoins.
2. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.  
Tome 2 — volume 1 - Outils majeurs (*épuisé*)  
— volume 2 - Outils d'appoint (*épuisé*)
3. André CHARRON, *Les Catholiques face à l'athéisme contemporain*.  
Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965.
4. Remi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme*.  
Essai d'anthropologie chrétienne. (*épuisé*)
5. Vincent HARVEY, *L'Homme d'espérance*.  
Recueil d'articles (1960-1972).
6. SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE, *Le Divorce*.  
L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?
7. EN COLLABORATION, *L'Incroyance au Québec*.  
Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.
8. François FAUCHER, *Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église*.
9. EN COLLABORATION, *Jésus?*  
De l'histoire à la foi.
10. EN COLLABORATION, *Le Pluralisme*.  
Pluralism: its meaning today.
11. Jean-Claude PETIT, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*.  
Genèse et évolution: la période allemande: 1919-1933.
12. EN COLLABORATION, *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec*.  
Expériences récentes.
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND, *Pastorale scolaire au Québec*.  
Niveau secondaire.

14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGÉAULT, Guy DURAND, Léonce HAMELIN, *Mariage: rêve, réalité.*  
Essai théologique.
15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme.*  
Une interpellation.
16. Louis ROUSSEAU, *La Prédication à Montréal de 1800 à 1830.*  
Approche religieuse.
17. EN COLLABORATION, *L'Homme en mouvement.*  
Le sport, le jeu, la fête.
18. Éric VOLANT, *Le Jeu des affranchis.*  
Confrontation Marcuse-Moltmann.
19. Guy DURAND, *Sexualité et foi.*  
Synthèse de théologie morale.
20. Bernard J.F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie.*
21. EN COLLABORATION, *Après Jésus.*  
Autorité et liberté dans le peuple de Dieu.
22. Pierre CHARRITTON, *Le Droit des peuples à leur identité.*  
L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme.
23. Michel DESPLAND, *La Religion en Occident.*  
Évolution des idées et du vécu.
24. Rémi PARENT, *Communion et pluralité dans l'Église.*  
Pour une pratique de l'unité ecclésiale.
25. Paul-Eugène CHARBONNEAU, *L'Homme à la découverte de Dieu.*
26. Élisabeth J. LACELLE, Thomas R. POTVIN, dir., *L'expérience comme lieu théologique.*  
Discussions actuelles.
27. Thomas R. POTVIN et Jean RICHARD, dir. *Questions actuelles sur la foi.*











34299

---

**Les questions actuelles sur la foi** concernent toutes plus ou moins directement le caractère paradoxal de la foi: sa transcendance divine et son immanence humaine. Leur champ d'application privilégié est toujours le même aussi: les rapports entre la foi et la raison d'une part, entre la foi et l'autorité ecclésiale d'autre part.

Mais notre époque n'en est plus au rationalisme des Lumières, qui banissait toute transcendance, tout mystère. Nous sommes à la recherche d'une nouvelle transcendance, au coeur même du réel. Ainsi, cherchons-nous un au-delà de la raison, mais au coeur de la réalité humaine.

La question des rapports entre foi et rationalité nous conduira donc à cette autre question, typiquement actuelle, des rapports entre la foi théologique et cette foi immanente qu'on reconnaît de plus en plus aujourd'hui comme constitutive de l'existence humaine. D'où les trois thèmes fondamentaux autour desquels gravitent toutes les recherches publiées dans ce volume: foi et rationalité, foi humaine et foi en Dieu, foi et autorité.