



HAL
open science

Art de Dieu Art des hommes : l'esthétique théologique face au pluriel du beau et au singulier de l'art

Jean Ehret

► **To cite this version:**

Jean Ehret. Art de Dieu Art des hommes : l'esthétique théologique face au pluriel du beau et au singulier de l'art. Littératures. Université Paul Verlaine - Metz, 2005. Français. NNT : 2005METZ011L . tel-01777162

HAL Id: tel-01777162

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01777162v1>

Submitted on 24 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITÉ PAUL VERLAINE – METZ
École doctorale
« Perspectives interculturelles : Écrits, médias, espaces, sociétés »

(Numéro d'enregistrement)

THÈSE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PAUL VERLAINE – METZ

Discipline : Littérature comparée

présentée et soutenue publiquement par

Jean EHRET

le 21 novembre 2005.

Art de Dieu Art des Hommes
L'Esthétique théologique face au Pluriel du Beau
et au Singulier de l'Art

Directeur de thèse : M. le Professeur ém. Marc-Mathieu MÜNCH

Jury :

M. le Professeur Pierre-Marie BEAUDE, Université Paul Verlaine – Metz
M. le Professeur Pierre BRUNEL, Université Paris IV-Sorbonne
M. le Professeur ém. Hermann HOFER, Université de Marburg

Un travail comme celui que je fais n'est pas l'œuvre d'un seul ; il est nourri, souvent à leur insu, du meilleur de la vie de tous ceux qui l'ont avoisiné. Il y a dans l'œuvre des répercussions presque indéfinies de la vie.

Charles Péguy, *Lettre à Camille Bidault* du 7 mai 1897.

À Marc-Mathieu Münch, Pierre Brunel, Pierre-Marie Beaudé, Hermann Hofer, Fernand Franck, Mathias Schiltz, †Eugène et Rosina Ehret-Capelli, Georges Schwickerath, Tony Cernera, Tom Forget, Jean et Danièle Goniva, Andreas et Susanne Wagner, Arsène, Gaby et Philippe Muller-Sartorius, Isabelle Deville, Ady et Mady Deville, Aude de Lillers, †Rosina et †Antonietta Capelli, Anna Pavant-Capelli, Heiner et Céline Bastian, Aeneas Bastian, aux élèves du Lycée Classique Diekirch, à mes étudiants et collègues à la Sacred Heart University : de tout cœur, MERCI.

Je ne dirai plus que la parole
née de mon cœur en repos,
de ma joie inquiète.

Jean-Pierre Jossua : *Une vie*, 112.

Table des matières

Remerciements	3
Abréviations	4
Table des matières	5
Introduction	7
Regards croisés sur un titre chatoyant	
Chapitre premier	17
<i>Holzwege : labyrinthes et débouchés</i>	
1. Fondement existentiel d'une recherche	17
2. De l'asservissement à la reconnaissance de la littérature par les théologiens	23
3. Mon point de départ	35
Chapitre 2	58
Avant Vatican II – L'ébranlement de la monopensée théologique et le passage de la doctrine absolue à la recherche d'une nouvelle expérience de la foi	
1. Littérature et théologie dans le <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>	59
2. Philippe Bertault et Pie Duployé : prêtres lecteurs	74
Chapitre 3	97
Vatican II – L'expression communautaire de la foi et son rapport à la Bible, aux langues et aux littératures	
1. Écriture, révélation, tradition et interprétation – L'exégèse ecclésiale selon la constitution sur la révélation divine <i>Dei Verbum</i>	97
2. Théologie, littérature et langage dans la constitution pastorale sur l'Église dans le monde <i>Gaudium et Spes</i>	115
3. Bilan	152
Chapitre 4	159
Une approche à part : la magistrale esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar	
1. Portrait trop rapide d'un homme très cultivé	160
2. Première approche de <i>La Gloire et la croix</i>	167

3. Expérience profane et expérience de Dieu	192	
4. Beauté, gloire et <i>Gestalt</i>	201	
5. La théorie balthasarienne de l'expression	210	
6. La <i>Gestalt</i> comme héritage goethéen chez Balthasar	217	
7. La notion balthasarienne de l'être	234	
8. L'expérience de la beauté glorieuse	242	
9. Liberté de l'art et amour de Dieu	249	
10. Bilan	259	
Chapitre 5	265	
Après Vatican II : le pluralisme théologique et l'esthétique profane		
1. <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> : 3 ^{ème} édition	266	
2. La pensée française	272	
3. Jean-Pierre Jossua : Expérience de foi et écriture		291
4. Bilan		319
Conclusion	322	
Art de Dieu Art des Hommes – Esquisse d'une synthèse		
1. Épistémologie littéraire	324	
2. Art de Dieu Art des Hommes	334	
3. Quelques réflexions finales sur la littérature et la théologie	341	
Bibliographie	354	

Introduction

Regards croisés sur un titre chatoyant

Cette thèse porte le titre *Art de Dieu Art des Hommes*. Il juxtapose, il distingue et rapproche ainsi à la fois deux domaines, dont je veux étudier la relation. Le sujet est complexe : sa difficulté apparaît dès que l'on essaye de définir l'objet de cette recherche et son point de départ.

Qu'est-ce qu'on entend par art de Dieu ? Qu'est-ce qu'on entend par création artistique humaine ? Les questions sont lancées. Le terme art de Dieu est du moins insolite ; il est né d'un parallélisme qui s'est formé spontanément quand j'ai voulu penser la relation entre Dieu et l'Homme dans leurs expressions respectives. Les deux compléments de nom peuvent donc s'entendre comme des génitifs subjectifs.

On pourrait se demander si le sujet n'est pas simplement synonyme de *Religion et littérature*. Ce changement de nom opère de prime abord d'importantes restrictions : si l'on mène cette identification jusqu'au bout, l'action de Dieu est réduite à son expression religieuse humaine, lieu privilégié cependant, selon les différentes traditions, d'un face à face possible entre l'Homme et le transcendant : il faudra relever les caractéristiques de cette expérience dépassant le cadre de la religion établie. Quant à l'art, il est alors limité à la littérature, lieu possible d'une expérience spécifique, artistique, à définir également. Admettant que les termes religion et littérature constituent une expression valable du sujet, les problèmes pour définir l'objet de la recherche et le point de départ ne seraient cependant pas résolus.

En effet, le chercheur reste confronté à un immense pluriel des formes : de quelle religion, de quelle littérature parle-t-on ? Cette situation le conduit inévitablement ou bien à restreindre son projet à des études particulières – et concluantes – rapprochant l'œuvre d'un auteur et l'expression d'une religion dans le temps – ou bien à poser d'abord ces questions générales, épineuses, condamnées par les uns, désespérantes pour les autres puisqu'elles semblent nourrir deux mille cinq cents ans de réflexion sans avoir conduit à aucun accord : qu'est-ce que la religion ? qu'est-ce que l'art ?

Pour avancer tant soit peu dans cette direction sans me limiter à l'étude d'un auteur et d'une oeuvre, vu les moyens dont j'ai disposé en matière de temps et de ressources, j'ai choisi de situer cette étude dans le contexte d'une religion et d'un art : la religion chrétienne et la littérature.

Quel est mon point de départ ? Il m'importe de rapprocher et de distinguer l'expérience mystique¹ chrétienne où l'Homme rencontre Dieu et l'expérience artistique du lecteur. Il est clair que ces deux expériences sont fortement entremêlées dans une tradition chrétienne se référant non seulement à des Écritures Saintes mais imprégnant également des cultures entières. Je ne crains pas non plus de toucher à un sujet qui a connu des interprétations extrêmes allant de l'identification des deux expériences jusqu'à leur opposition complète. Ainsi, Chateaubriand n'avait-il pas écrit par exemple que « l'attitude que la croix fait prendre au Fils de l'Homme est sublime : l'affaissement du corps et de la tête font un contraste divin avec les bras étendus vers le ciel² » ? Méditation religieuse pour lui, ses considérations me semblent grotesques face à l'horreur d'une sanglante exécution et d'une lente agonie mais Chateaubriand développe sa théologie esthétique dans un beau style qui ne constitue pas le moindre de ses charmes et, sinon de sa force de conviction, du moins de son attractivité. À l'autre extrême Kierkegaard est certainement le représentant le plus connu de cette confrontation : ne rejette-t-il pas toute esthétique comme un

¹ J'emploie le terme dans son sens le plus vaste pour désigner la rencontre de l'Homme avec la réalité transcendante de Dieu dans la tradition chrétienne, possibilité offerte dans cette tradition à tout Homme puisque Dieu veut se révéler à chacun ; je ne le limite donc pas aux expériences spécifiques de quelques « élus ».

² Chateaubriand, François René de : *Génie du christianisme*, tome II (Paris : GF-Flammarion, 1966) 58.

jeu sans sérieux existentiel et sans éthique pour confronter l'être humain à sa responsabilité – présentant néanmoins ses réflexions dans un discours bien littéraire, recourant à des jeux déjà esthétiques de masques et d'identité³ ? Qu'est-ce qui revient donc à la littérature ? Qu'est-ce qui est proprement de Dieu ?

Je ne suis ni le seul ni le premier à m'intéresser à la littérature et à la religion, mais la discussion a souvent eu lieu entre la théologie et la littérature, si tant est que l'on puisse parler de discussion. Ce sont en effet le plus souvent les théologiens qui cherchent un « dialogue », ce terme pouvant être utilisé avec des acceptions fort divergentes⁴. Mon point de départ, la comparaison de deux expériences, est original puisqu'il dépasse tant les simplistes rapprochements et confusions affectives des deux domaines que les rejets mutuels impulsifs ou prémédités. J'approcherai et cernerai mieux ces expériences en analysant la perception que l'Homme a d'une réalité déterminée – Dieu, l'art littéraire – , si je pars donc de l'esthétique d'*homo sapiens*.

Il m'a été possible d'adopter ce point de départ grâce à deux ouvrages fondamentaux. D'un côté il y a les travaux de mon directeur de thèse ayant abouti à la publication d'une esthétique littéraire générale : *L'Effet de vie ou le singulier de l'art littéraire*⁵. Considérant que la littérature est un art et que « l'art est un concept universel constructible par et pour *homo sapiens*⁶ », il part d'une étude comparée des poétiques des cinq continents et retrace ce que les auteurs disent eux-mêmes sur la littérature au fil des siècles pour dégager de ces textes des invariants « à la frontière du naturel et du culturel⁷ » qui lui permettent de définir « l'œuvre d'art littéraire réussie [comme] celle qui crée

³ Cf. p. ex. Duployé, Pie : *La Religion de Pégu* (Paris : 1965 ; Genève : Slatkine Reprints, 1978) XIV, ou encore Kuschel, Karl-Josef : « Literatur und Religion », in : *LTbK* VI, 965.

⁴ Cf. Langenhorst, Georg : *Theologie & Literatur. Ein Handbuch* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2004) 11 : « Das Interesse der beteiligten Theologen ist ungleich intensiver als das der Literaturwissenschaftler ». – « L'intérêt des théologiens participants est bien plus intense que celui des littéraires ». En ce qui concerne la notion de dialogue, le livre de Langenhorst en propose une critique développée dans sa troisième partie : « Ausblick : Abschied vom Dialog-Paradigma ». – « Nouvelles perspectives : Abandonner le paradigme du dialogue », où il développe aussi une autre façon de voir ce que la littérature apporte à la théologie. Je tiendrai compte de ses réflexions, mais j'aborde le sujet d'une façon fondamentalement différente.

⁵ Münch, Marc-Mathieu : *L'Effet de vie ou le singulier de l'art littéraire* (Paris : Honoré Champion, coll. « Bibliothèque de littérature générale et comparée » vol. 46, 2004). Cet ouvrage sera abrégé dans la suite *EV*.

⁶ *EV* 27.

⁷ *EV* 33.

dans la psychè du lecteur-auditeur un effet de vie par le jeu cohérent des mots⁸ ». L'esthétique littéraire est dès lors « la science humaine qui cherche à comprendre pourquoi et comment certains textes obtiennent auprès de certains lecteurs⁹ » cet effet qui est bien plus qu'un sens par ailleurs « généralement ambigu, ouvert et aléatoire¹⁰ ».

De l'autre côté je me suis intéressé à l'œuvre du germaniste et théologien suisse Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*¹¹, traduite en français sous le titre *La Gloire et la croix*, premier volet d'une trilogie cherchant à rendre compte de la rencontre entre l'Homme et Dieu. Dans cette esthétique théologique, l'auteur explique comment l'Homme rencontre Dieu – selon la tradition catholique. Celui-ci l'engage dans un drame où se joue la rencontre entre leurs libertés respectives, l'amenant à connaître et à exprimer, sous différentes formes, mais avant tout par sa vie, la vérité expérimentée. C'est le sujet du deuxième volet de la trilogie, la *Dramatique divine*. Il est clair que la rencontre du Dieu vivant dépasse la connaissance intellectuelle d'un sens ; elle est une expérience engageant l'Homme corps et âme. Néanmoins il faut en rendre compte dans un langage d'Homme pour permettre à d'autres d'entendre, de comprendre, de saisir, au mieux de faire eux-mêmes l'expérience de Dieu. *La Théo-logique* réfléchit sur l'expression de Dieu et la possibilité humaine d'une expression conjointe ; elle n'est que la troisième partie de la trilogie balthasarienne. Je retombe ainsi sur le rapport entre littérature et théologie puisque celle-ci est intimement liée à l'expérience de Dieu, qu'elle l'articule dans un langage supposé parler à une certaine génération et qu'elle la véhicule dans un certain sens.

On peut en effet relever plusieurs emplois du terme théologie. Dans la tradition chrétienne, nous disons que nous pouvons connaître Dieu parce qu'il s'est révélé lui-même et se donne encore aujourd'hui à connaître. Il veut être connu de l'Homme même s'il reste toujours un *Deus absconditus*. Il existe une tension « épistémologique » entre l'affirmation que « l'Homme ne peut

⁸ EV 34.

⁹ EV 24. Cf. également EV 106s..

¹⁰ EV 39.

¹¹ Pour les données bibliographiques des ouvrages de Balthasar, cf. la bibliographie.

voir [Dieu] et vivre¹² » et l'affirmation de Jésus : « Qui m'a vu a vu le Père¹³ ». Dieu, désirant se faire connaître à l'Homme lui apparaît de différentes façons : de façons plus ou moins immédiates, allant d'une rencontre mystique intime jusqu'à l'expérience de Dieu dans la nature. À chaque fois, ce Dieu doit parler un langage d'Homme, s'exprimer d'une façon que l'Homme puisse saisir ce qu'il veut lui faire découvrir. Les mots peuvent aussi servir à cette fin.

Une première théologie est donc ce que Dieu dit lui-même : la révélation, la Parole de Dieu. Elle est certainement l'objet de l'esthétique théologique. Nous ne disposons néanmoins pas « d'enregistrements » de cette Parole... mais de textes qui en rendent authentiquement compte dans un discours humain. Ce ne sont pas seulement les « comptes-rendus » des mystiques, mais ce sont surtout, et d'une façon éminente, les Écritures Saintes. Elles sont pour la communauté chrétienne le témoignage authentique de la révélation : comme les écrits des mystiques, elles expriment un contenu et réfléchissent en même temps aux conditions de sa perception : elles pratiquent donc une réflexion esthétique sur les conditions de la perception de ce dont elles rendent compte.

La *Bible* est l'expression « littéraire » de la révélation, de la Parole première perçue ; elle la contient. Elle a une valeur canonique et permet aussi de connaître Dieu. Les Écritures Saintes sont donc une source de l'esthétique théologique ; elles sont aussi des textes et donc source d'une esthétique littéraire. La *Bible* est par ailleurs un livre extrêmement complexe tant par ses formes littéraires variées, spécifiques, mélangées que par la différence de ses textes, son caractère composite, sa genèse et aussi par l'histoire de sa réception : chaque aspect conditionne sa lecture actuelle que l'exégèse prépare.

Enfin la troisième acception du terme théologie désigne le développement d'un grand aspect de la révélation à un certain moment de l'histoire, dans un certain milieu socio-culturel et intellectuel.

¹² *Ex* 33, 21 ; cf. également *Jg* 13, 22.

¹³ *Jn* 14, 9.

La dogmatique, la liturgie et la morale sont certainement dans la Tradition des maîtres-disciplines parmi les différentes branches théologiques. Cette théologie constitue aussi une source de la connaissance de Dieu ; elle est objet d'une esthétique théologique qu'elle révèle et reflète. Parole d'homme, elle est aussi objet d'une esthétique littéraire. Quant au rapport à la littérature, ce sont donc deux textes qui s'affrontent, se confrontent, se rencontrent avec leur contenu, leur identité et mission respectives. Les différentes façons dont la théologie s'est définie au fil des siècles – dans un rapport étroit avec l'évolution de l'auto-définition de l'Église – conditionne évidemment le rapport entre ces deux textes. Ce n'est pas seulement un contenu, mais aussi son expression qui m'intéressent, le fonctionnement littéraire de la connaissance théologique. Je ne peux donc faire l'économie de la discussion entre la littérature et la théologie, mais je crois pouvoir montrer d'abord que le point de départ habituel peut être mal choisi et que mon approche permet une autre rencontre, insistant sur l'expérience originelle de deux créations différentes.

Cette thèse désire aussi respecter une grande transparence herméneutique : je ne veux pas prétendre à une objectivité plus grande que celle dont je suis réellement capable, tant subjectivement que par l'envergure de mes recherches¹⁴. Cette thèse a en effet mûri pendant de longues années ; elle s'enracine dans une longue évolution personnelle et dans un approfondissement théologique qui la fondent et la portent. J'ai choisi de retracer ce *Sitz im Leben* dans un souci de dire vrai, de prononcer une parole humaine sincère. Je prétends moins à détenir la Vérité que je cherche à faire partager honnêtement à mes lecteurs mes lectures, réflexions, découvertes – mes expériences, ce que j'ai apprécié comme utile, fécond et plein de saveur, ou ce que j'ai simplement jugé beau. Peut-être quelqu'un pourra intégrer quelques éléments de ces travaux ou de leurs résultats dans sa recherche de la Vérité et dans sa quête d'un bonheur communautaire et individuel.

¹⁴ La notion américaine d'*epistemic virtue* souligne que nous sommes responsables de la façon dont nous nous approprions nos connaissances et qu'il ne s'agit pas seulement d'un exercice technique. En effet, nos connaissances résultent aussi de nos actions passées : « We are responsible for our epistemic habits as these have resulted from our past actions ». Mais une habitude n'est pas encore une vertu : il faut que l'habitude soit orientée vers le bien et le vrai – elle requiert donc une conscience et un choix.

Cette perspective n'est pas commune dans le cadre d'un certain domaine de la théologie et de la critique littéraire. J'ai travaillé avant tout à l'intersection des domaines français et allemands. Ma formation théologique est surtout allemande, ma formation de comparatiste doit presque tout à mes maîtres Pierre Brunel et Marc-Mathieu Münch. Le lecteur ne trouvera donc pas de références au domaine anglo-saxon quoique le dialogue entre théologie et littérature y soit institutionnalisé¹⁵. Bien qu'ils appartiennent à l'époque que nous abordons, bien qu'ils réfléchissent sur les sujets qui sont les nôtres, nous ne traiterons donc par exemple ni de l'œuvre de Northrop Frye (1912-1991)¹⁶ s'intéressant à la Bible et à la littérature, ni des réflexions métaphysiques de George Steiner (né en 1929)¹⁷ concernant le fondement du sens de notre expression linguistique et du discours littéraire en particulier. Je n'ignore pas leurs travaux, mais ils ne furent pas ceux que j'avais commencé à étudier et j'ai simplement dû limiter l'envergure de mes recherches et des lectures approfondies.

On pourrait aussi exiger une plus grande ouverture œcuménique, voire interreligieuse. Si je suis enraciné dans la tradition catholique et que j'aie tenu à le préciser, ce n'est ni par orgueil ni par impérialisme, mais parce que je ne dispose pas d'esthétique religieuse générale et que je ne voulais pas accaparer d'autres confessions et religions par nos systèmes de représentation. Balthasar est cependant un théologien dialoguant intensément pendant de longues années avec son ami protestant Karl Barth ; la Croix d'or du Mont Athos témoigne de la reconnaissance dont le monde orthodoxe lui témoigne. Enfin, l'étude d'une religion déterminée devrait servir de modèle.

¹⁵ Cf. par exemple les revues consacrées à ce sujet : *Christianity and Literature* (éditée par la *Seattle Pacific University* depuis 1951), *Religion and Literature* (publiée par l'*University of Notre Dame* depuis 1965), *Literature and Theology* (publiée par l'*Oxford University Press* depuis 1987).

¹⁶ Frye, Northrop : *The Great Code : Bible and Literature* (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1982) = *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. par Catherine Malamoud (Paris : Éditions du Seuil, 1984) ; *Words with Power : being a second study of « The Bible and Literature »* (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1990) = *La Parole Souveraine. La Bible et la littérature II*, trad. par Catherine Malamoud (Paris : Éditions du Seuil, 1994).

¹⁷ Steiner, George : *Real Presences. Is there anything in what we say ?* (Londres : Faber and Faber, 1989) = *Présences réelles. Les arts du sens*, trad. de l'anglais par Michel R. Pauw (Paris : Gallimard, 1991). Cf. l'article de Kuschel, Karl-Josef : « Gegenwart Gottes ? Zur Möglichkeit theologischer Ästhetik in Auseinandersetzung mit George Steiner » [= « Présence de Dieu ? De la possibilité d'une esthétique théologique par rapport à George Steiner »], in : Lesch : *Theologie und ästhetische Erfahrung*, 145-165.

Le plan de ma thèse est dérivé des réflexions précédentes. J'ai rédigé cinq chapitres, sans les regrouper en sous-parties. Mais essentiellement, ma démarche s'organise selon un schéma triparti. Respectant la transparence herméneutique, le premier chapitre présente le cadre existentiel, théologique et comparatiste dans lequel ma pensée s'est forgée. Il forme à lui seul une première partie que l'on pourrait appeler les orientations personnelles.

La deuxième partie présente les orientations historiques ; elle est consacrée aux rapports entre la théologie et la littérature au vingtième siècle dans le domaine restreint germano-français de mes travaux. J'étudierai d'une part des articles de dictionnaires allemands et français représentatifs de la théologie d'une certaine période du vingtième siècle, j'aborderai d'autre part les ouvrages d'hommes d'Église ayant vécu à différentes époques du vingtième siècle et ayant consacré leurs recherches à la littérature. Cette partie offre une approche diversifiée de ces rapports : situant les théologiens dans leur milieu intellectuel et ecclésial, elle permettra de comprendre certaines de leurs réactions ; révélant aussi leurs attitudes, la peur des hommes et femmes de lettres de « se faire accaparer par les calotins » pourra y être rapportée. Le concile Vatican II forme une césure théologique qui structure ma démarche.

Ainsi le deuxième chapitre traite de la période jusqu'au concile. J'y présenterai la théologie d'école dominée par le rôle du magistère et montrerai quelle place un abbé épris de littérature pouvait accorder à sa passion. Comment lisait l'abbé Bertault et quel est l'importance de sa thèse pour notre sujet aujourd'hui ? Mais la théologie avait aussi commencé à se diversifier autour de Vatican II. Elle est influencée par différents courants remontant aux sources de sa réflexion ou s'ouvrant aux interrogations des philosophies contemporaines et surtout à l'approche herméneutique. L'intérêt pour la littérature en est évidemment aussi modifié. Le dominicain Pie Duployé avait commencé sur le tard à étudier les lettres : sa thèse sur Péguy tâche de renouveler le langage théologique par le recours à la littérature. Il considère que la littérature de Péguy est une théologie.

Vu l'importance doctrinale et méthodologique de Vatican II pour la théologie, vu que le concile aborde d'une part l'exégèse qui est aussi une étude de textes, une critique « littéraire » bien spécifique et, d'autre part, dans une partie consacrée à la culture, la littérature, je relirai dans le troisième chapitre deux de ses textes les plus importants, la constitution sur la révélation divine, *Dei Verbum*, la Parole de Dieu, et la constitution sur l'Église dans le monde, *Gaudium et Spes*, Joie et Espoir.

Le quatrième chapitre, plus long que les autres, aborde l'œuvre monumentale de Hans Urs von Balthasar, seul à offrir une esthétique théologique. Je présenterai d'abord le personnage et son œuvre, et cela pour deux raisons : d'abord ils ne sont guère connus des littéraires, ensuite je crois que la théologie balthasarienne est, malgré son souci constant de toucher l'intemporel, non seulement très fortement enracinée dans sa biographie et marquée par elle, mais l'écriture joue un rôle certain dans la constitution biographique du personnage. Il est fascinant de voir comment cet auteur intègre différents apports dans sa vie, les rencontres avec des gens, des œuvres philosophiques, théologiques, littéraires et musicales. Il devient une figure que l'on ne peut plus réduire à ses constituants. En fait, il illustre par sa vie et par son œuvre la catégorie fondamentale que j'étudierai en premier lieu : la *Gestalt*, considérée comme fondement de l'expérience du beau transcendantal. J'aborderai ensuite l'expérience de Dieu et celle de l'art avant de conclure par un bilan.

Après Vatican II, il est difficile d'employer le mot théologie au singulier si ce n'est comme terme générique ; il faut parler des théologies chrétiennes et même des théologies catholiques. Dans ce contexte apparaît aussi une certaine ouverture à la littérature que le cinquième chapitre dégagera. L'œuvre de Jean-Pierre Jossua est des plus intéressante dans ce contexte, parce que l'auteur ne présente pas seulement une réflexion méthodologique, mais qu'il écrit aussi lui-même. C'est son écriture autobiographique qui a en partie inspiré le premier chapitre personnel de ma thèse car la

théologie ne s'invente pas abstraction faite de la réalité et des expériences de son auteur. Quelle est donc sa conception de l'esthétique littéraire ?

La conclusion présente l'aboutissement de mes recherches : elle est l'esquisse d'une synthèse à développer ultérieurement. Je tenterai d'abord de distinguer et de rapprocher les expériences humaines de Dieu et de l'art littéraire dans leur entrelacement concret. J'essayerai ensuite de présenter une comparaison systématique entre le domaine littéraire et le domaine théologique en me référant à quelques textes de Balthasar. Ainsi je pense conclure sans susciter de révolution copernicienne, mais en jetant une certaine lumière sur le rapport entre deux expériences humaines que je considère toutes les deux comme fondamentales.

Quant à la bibliographie, elle recense les livres que j'ai consultés et dont je me souviens... selon ce que disait encore Antoine Compagnon : « Une bibliographie véridique, sincère et exhaustive, n'est pas plus possible qu'une confession vraie¹⁸ ».

¹⁸ Compagnon, Antoine : *La Seconde Main ou le travail de citation* (Paris : Seuil, 1979) 333.

Chapitre premier

*Holzwege*¹ – labyrinthes et débouchés

Puisque le choix du point de vue et la constitution du corpus de mes recherches naissent de mon expérience propre, j'en exposerai la genèse dans la suite². J'aborderai d'abord le fondement existentiel de mes études ; je décrirai ensuite une évolution théologique qui a eu lieu au vingtième siècle et par rapport à laquelle j'ai dû me situer. Certes, je suis né après le concile Vatican II qui a marqué une césure importante dans l'histoire de l'Église et dans la pratique de la théologie mais, pris dans les agitations et discussions, je me suis longtemps référé à des courants plus traditionnels. Enfin j'aborderai le domaine des travaux comparatistes où il m'a fallu trouver ma place.

1. Fondement existentiel d'une recherche

Le sujet de ma thèse s'enracine dans mon existence et cet ouvrage est l'aboutissement provisoire mais significatif de ma recherche. Existence et intelligence sont en effet inséparables ; elles renvoient continuellement l'une à l'autre. C'est pourquoi il me semble également nécessaire et

¹ Cf. Heidegger, Martin : *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de l'allemand par Wolfgang Brokmeier (Paris : Gallimard, coll. « tel », nouvelle édition, 1986) cit. en exergue et note préliminaire. On pourrait évoquer aussi Dante Alighieri : *La Divine Comédie. Enfer*, trad. Jean-Charles Vegliante (Paris : Imprimerie Nationale, coll. « La Salamandre », 1995) 12s..

² Notre cas n'est pas unique. Cf., en ce qui concerne les travaux littéraires récents de nombreux théologiens, la remarque de Langenhorst, Georg : *Theologie & Literatur. Ein Handbuch* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2004) 11 : « Fern von jeglichem 'Dilettantismus' handelt es sich also fast stets um Prozesse eines bereits inneren Dialogs in den WissenschaftlerInnen selbst ». – « Loin de tout 'dilettantisme', il s'agit presque toujours du processus d'un dialogue intérieur des scientifiques eux-mêmes ». (Le I majuscule de *WissenschaftlerInnen* constitue une marque antisexiste pour signaler l'inclusion des femmes dans le groupe des scientifiques.)

important de rendre compte de l'enracinement existentiel pour ne pas prétendre à quelque fausse objectivité que ce soit.

D'abord, toute recherche intellectuelle est en effet au service des hommes : c'est dans leur vie qu'elle prend naissance, face à leurs joies et à leurs douleurs ; c'est l'étonnement devant la vie qui engendre nos interrogations et c'est pour y répondre d'une façon permettant de mieux vivre que nous conduisons nos recherches. L'abstraction théorique est certes nécessaire, mais les démarches aseptisées ne se confrontant plus à la complexité irréductible de la vie, n'aboutissent qu'à de savantes constructions idéales et irréelles : temps perdu. Si quelque Dieu politique élève par ailleurs ces par trop savantes élucubrations en dogmes, elles deviennent simplement dangereuses. Il n'est pas nécessaire de relire ici l'histoire pour s'en convaincre ; il faut cependant toujours se la rappeler pour ne pas répéter les mêmes erreurs dans une attitude d'irresponsabilité historique.

De plus, toute recherche possède son *Sitz im Leben* : le reconnaître, c'est accepter ses limites ; l'ignorer, c'est faire l'ange... ou se prendre pour Dieu. Si la première attitude révèle simplement notre bêtise, la deuxième risque toujours d'écraser les autres. J'aimerais échapper à ces deux pièges.

À cet effet, les réflexions qui suivent offrent une lecture certes partielle, mais en même temps fidèle de mon passé. En effet, ma version des faits est marquée par mes études et par les rencontres qui m'ont touché. Lectures et entretiens ont imprégné mon esprit de leurs vocabulaires reflétant le regard et la forme d'une pensée : mon expression n'est donc jamais totalement originelle comme notre pensée n'est jamais vierge.

Tout ne sera pas dit non plus. La mémoire est sélective, mais il n'y a pas que l'oubli : il y a le choix conscient ou instinctif, l'omission de ce qu'on n'ose se rappeler avant même de l'exprimer. Il y a ce qui ne trouve pas ses mots. L'écriture m'a stupéfait plus d'une fois par sa capacité de

rendre des moments perdus, mais en fait importants, jugés jadis insignifiants. J'apprécie aujourd'hui, dans la distance, la portée de certaines expériences, souvent impossibles à saisir naguère sur le moment. Quant à l'écriture, elle n'est pas un acte innocent : des rapports apparaissent, une cohérence se crée à la plume et le choix des mots confère au contenu une densité qu'il n'avait pas nécessairement au fond de ma mémoire. L'expérience se transforme à travers cette réappropriation au point que la question de la vérité ressemble à une boîte de pandore. C'est pourquoi je ne peux ni ne dois me soustraire à la critique de l'écriture que j'impose aux autres.

Longtemps l'art m'a attiré comme un corps étranger. C'est une des raisons fondamentales pourquoi j'ai voulu le comprendre. Le premier souvenir du contact avec une œuvre musicale remonte à mon plus jeune âge, au jour où ma mère avait acheté un disque de trente trois tours avec des ouvertures de Franz von Süsser, écouté quelquefois en famille, tout comme un enregistrement de Beethoven et de chants grégoriens. Le dimanche à la messe, notre curé se passait de chorale en faisant écouter aux fidèles des enregistrements de messes et d'œuvres d'orgues variées. Liée à des moments choisis, aux rituels religieux ou familiaux, la musique représentait toujours quelque chose d'important, de fascinant et d'incompréhensible. Par ailleurs, le jazz, le rock et le pop n'avaient simplement pas droit de cité.

Si je ne savais pas chanter, si j'étais trop paresseux pour aller au solfège, je lisais beaucoup – jusqu'à mon entrée au lycée. Les activités de plein air prenaient alors le relais. Aux films vus à la télé j'empruntai quelquefois des figures d'identification. Un jour cependant, je demandai une liste de livres qu'il faudrait avoir lus à notre professeur de français que j'appréciais beaucoup : j'entamai *Notre Dame de Paris* et ne finis jamais ce roman. Le désir d'être reconnu comme un jeune homme cultivé m'avait guidé, non le plaisir de lire ou de vivre une aventure : je ne réussis plus à dévorer les pages. Notre professeur m'emmenait aussi au théâtre ; événement social, cette sortie m'initiait aux plaisirs d'un monde d'adultes cultivés, elle me sortait du petit monde étroit de notre

village et de ma famille, elle me distinguait de mes compagnons de classe et me donnait, par ces multiples aspects, la sensation d'être quelqu'un d'assez important. Si j'essayais de comprendre les pièces, elles me restaient cependant le plus souvent étrangères. Que ressentis-je ? Je l'ignore.

Je ne commençai d'acheter quelques romans que des années plus tard, après mon entrée au séminaire : ils me permettaient d'explorer des domaines inconnus ou prohibés puisque je lisais ce que je ne pouvais ni n'osais vivre ou bien ce que j'espérais et craignais devenir ; explorateur d'une vie refoulée, désirée, projetée, je réduisais mes émotions, quand il fallait les expliquer, aux concepts, certainement plus faciles à ordonner, toujours aptes à être intégrés dans une discussion en société. On peut parler de tout pourvu qu'on ne se salisse pas les mains... Enfin, ces lectures rejoignaient celles des biographies de saints... L'émotion n'était donc pas, en premier lieu, esthétique.

L'Église m'avait laissé entendre un appel, elle était en outre le cadre dans lequel je fis, à plusieurs reprises, l'expérience d'une présence que j'identifiais comme celle de Dieu. L'entrée au séminaire était une réponse qui allait de soi et l'Église devint ma patrie. De plus, elle m'offrit le rempart d'une institution puissante et sa doctrine me pourvut de certitudes pour dominer le monde.

Il fallait que mes raisonnements tombassent toujours juste. Vu que ma vocation avait été contestée, j'étais devenu apologiste : la théologie ne devait pas seulement convaincre, mais au mieux vaincre les adversaires. Je m'entraînais à manier concepts et idées comme un bûcheron enfonce les coins, heureux de voir s'abattre un chêne massif. Cette rigueur logique désespérante a blessé plus d'un confrère, plus d'une personne que je rencontrais à cette époque. La conscience que j'en ai prise m'oblige dorénavant à respecter autrui et à ne réduire ni la vie, ni les personnes à des schémas intellectuels. Heureusement – mais ce n'est qu'aujourd'hui seulement que je le dis – ma propre vie ne rentrait pas dans mon cadre idéal, logique mais abstrait si bien que cette bastille doctrinale s'effrita et s'écroula enfin comme un château de cartes, laissant la voie libre à l'expérience profonde de l'existence. Tout nu que j'étais devant la vie, grande fut souvent la

tentation de chercher refuge dans les ruines doctrinales abandonnées, hantées par le souvenir imaginaire d'un chaud au cœur. Mais ces murs sont devenus trop étroits.

L'art lui-même était longtemps censé rentrer dans le cadre où tout était finalisé : il était l'expression belle de la doctrine. Le calice créé pour ma première messe avec Ady Deville, devait être une synthèse doctrinale dans un habit contemporain ; au cœur du rituel son esthétique proprement lumineuse porte cependant beaucoup plus que la seule réflexion théologique explicite : il m'a fallu attendre longtemps pour le voir.

Je m'étonne aujourd'hui combien je lisais peu à l'époque. Dérouté par la masse des publications, la foule des auteurs m'effrayait. Soucieux de lire avant tout ce qu'il fallait connaître, ce qui était considéré comme important par les gens du monde et par l'Académie, je cherchais le plaisir ailleurs. Sachant que Molière avait écrit des comédies, je n'en riais jamais. Or cela ne me paraissait pas étrange, cela ne me choquait pas. La littérature était restée – jusqu'à quelques exceptions – un objet d'étude à maîtriser, l'expression géniale d'idées à découvrir, à discuter et à juger, une expression remarquable de notre culture et de notre civilisation que tout honnête homme se devait de connaître.

Le bonheur littéraire restait au plus une fascination intellectuelle. Le séminaire de Pierre Brunel consacré à la poésie contemporaine vint changer cette approche : il me fit rencontrer des auteurs et me permit de les écouter lire leur œuvre : le texte s'ouvrait sur une rencontre avec un monde et la lecture de *l'Effet de vie* vint confirmer qu'il y avait en effet plus à expérimenter que simplement à comprendre.

Ne voulant ni ne pouvant vivre sans Dieu, je n'avais pas hésité à choisir le chemin du sacerdoce. Mais j'aime aussi la vie avec tout ce qu'elle apporte de beau, de fascinant, d'amusant, d'excitant, de mystérieux, ne cherchant pas non plus à me fermer à l'expérience de la souffrance. La littérature est un champ de liberté où les tabous n'existent pas ; échappatoire quand le milieu

ambiant devient trop étriqué, elle permet de rêver et d'explorer par instance interposée les domaines que la société, la doctrine ou la morale condamnent sans cependant pouvoir les éradiquer de la nature humaine ; elle offre un espace de vie virtuelle concrète. Elle nous plonge dans le monde d'autrui et nous permet de découvrir de l'intérieur un domaine existentiel contemporain. Elle est un antidote à l'abstraction, tout en n'étant pas la vie réelle. En fait, le bon livre nous fait vivre en compagnie de ses personnages, dans leur monde, cependant qu'il faut savoir les quitter pour retrouver nos concitoyens. Ainsi la lecture nous offre des moments de détente, elle provoque des émotions, elle crée un bonheur ou un malheur passager, elle stimule notre réflexion philosophique et théologique.

La psychologie a aiguisé mon intelligence et les années de ministère m'ont rendu conscient que mon héritage religieux a aussi empêché des hommes et des femmes de s'épanouir. Ceci fonde mon attitude critique par rapport à la théologie. La nécessité d'une réflexion approfondie s'impose par ailleurs à tout esprit éclairé par les sciences humaines et religieuses qui ont relégué nombre de particularités chrétiennes dans le camp de l'héritage religieux général, de la culture ou de la psychologie tout court.

Il est alors évident que des tensions apparaissent avec la doctrine officielle de l'Église. Ces tensions peuvent être violentes ; je ne les ai jamais haïes : elles m'ont permis d'approfondir la relation à Dieu et au monde, brisant d'éphémères sécurités et dénonçant les fausses amours. Elles n'ont pas pu être toujours résolues, elles alimentent continuellement les questions fondamentales qui assurent la vitalité de ma recherche. Si le désir d'imitation me portait longtemps vers une mimésis existentielle de modèles ou de formes établies, j'« imiterais » aujourd'hui plutôt, en face d'une situation donnée, changeante, la continuelle liberté créatrice enracinée dans une foi originelle en Dieu – et, avec Dieu, par Dieu, dans les Hommes. Ainsi celui qui est consacré à Dieu, dont le cœur ne peut être partagé ni ne veut abandonner aucun des amours, aucun des bonheurs ni des souffrances, celui qui est l'obligé de la recherche continue de la vérité, s'interroge

toujours de nouveau quel rapport il existe entre la foi et l'art, plus généralement entre la joie de Dieu et les plaisirs de ce monde, entre le bonheur éphémère et le salut éternel.

Je ne suis pas le premier à le faire, héritant de ma religion des doctrines tantôt fascinantes, des attitudes parfois stimulantes, de condamnations malheureuses. Quel est donc le cadre théologique dans lequel a mûri mon projet de se faire rencontrer la littérature et la religion ?

2. De l'asservissement à la reconnaissance de la littérature par les théologiens

Mes difficultés pour trouver mon point de vue, la tentation de vouloir faire de Balthasar l'homme qui résout tous les problèmes, cette situation où il fallait d'abord trouver des repères pour conduire une recherche, tout ceci n'est pas seulement le résultat de ma biographie, mais tient également à la place que la théologie a longtemps accordée à la littérature. Quelques rapides rappels historiques montreront qu'une ouverture au dialogue réel n'apparaît en fait que depuis le concile Vatican II dans le cadre d'une pluralité naissante des théologies. C'est dans ce contexte que je désire situer ensuite ma propre démarche.

Le problème du rapport entre la théologie et la littérature s'insère dans un contexte plus vaste, dans cette lutte en termes toujours antinomiques que le penseur et le poète entretiennent au moins depuis Platon : « le travail de la pensée », affirme Curtius, « n'est jamais achevé, mais la conception du poète est une forme achevée. [...] Nous recevons de ses mains une structure du monde bien organisée³ ». On peut immédiatement faire remarquer que la richesse de cette forme se découvre dans son interprétation qui, n'étant jamais univoque, pose cependant problème à celui qui détient une Vérité. En effet, la critique philosophico-théologique de l'art littéraire culmine dans le reproche que la poésie voile la vérité. S'y ajoute souvent la condamnation morale

³ Cf. Curtius, Ernst-Robert : *Kritische Essays zur europäischen Literatur* (Bern : Francke, 1950) 180 ; traduction de Duployé : *La Religion de Pégy* VII.

pour dépravation des mœurs, surtout de celles de la jeunesse⁴. Cette attitude se retrouvera dans le christianisme qui ne s'est cependant pas borné à copier les idées de l'Antiquité grecque, mais qui a marqué tout l'Occident – et donc aussi la pensée littéraire – de son empreinte spécifique.

Dans l'introduction à *Fiction et incarnation*, étude précisément de *Littérature et théologie au Moyen Âge*, Alexandre Leupin retrace la genèse d'un changement dont il fait remonter les origines à la période des Pères de l'Église. Il constate d'abord « l'effort concerté et global de se couper des racines mêmes de sa propre culture, l'Antiquité classique ». Certes il y a réassimilation, elle se fait « presque immédiatement » dit Leupin, « mais [l'Antiquité est] entièrement relue et modifiée par la lecture du Nouveau Testament⁵ et par l'intégration de l'Incarnation, spécificité du christianisme, dans la pensée. L'Incarnation constitue en fait une « coupure épistémologique majeure⁶ » : elle « fait coïncider l'homme et Dieu, le particulier et le général, l'empirique et l'abstrait, l'histoire et l'éternité [des lois]⁷ » régissant la création. Elle change donc essentiellement le rapport de l'homme à la nature et au cosmos ; elle réorganise les connaissances.

En effet, à la suite de la reconnaissance du dogme chrétien de l'incarnation, il devient possible de rechercher les relations éternelles des entités mathématiques auxquelles s'intéressaient les scientifiques de l'Antiquité, dans l'ici-bas, voire de projeter, dit Leupin, « à l'instar de Copernic, les fluctuations et les variables (non hasardeuses) du monde sublunaire, du nôtre, dans le Ciel

⁴ Cf. Kuschel, Karl-Josef : « Literatur und Religion », in : *LThK*³ VI, 965.

⁵ Leupin, Alexandre : *Fiction et incarnation. Littérature et théologie au moyen âge* (Paris : Flammarion, coll. Idées et Recherches, 1993) 8.

⁶ Leupin : *Fiction et incarnation*, 10 et cf. 13. L'auteur présente et développe la pensée d'Alexandre Kojève dans « L'origine chrétienne de la science moderne », in : *Mélanges offerts à Alexandre Koyré*, tome II (Paris : Hermann, 1964) 295-306. Leupin : *Fiction et incarnation*, 12 : « La coupure kojévienne renvoie cette continuité [entre les Grecs et la modernité occidentale] au magasin des fantômes consolateurs : la pensée occidentale est brisée en son mitan par l'émergence de la science chrétienne ».

⁷ Leupin : *Fiction et incarnation*, 9. Pour une information plus détaillée sur les fondements bibliques et l'histoire du dogme, cf. p. ex. Gaudel, Auguste : « Incarnation », in : *Catholicisme hier aujourd'hui demain. Encyclopédie en sept volumes*, dir. par G. Jacquemet, tome V, fascicule 21 (Paris : Letouzey et Ané, 1960) 1411-1435. Une synthèse récente et des indications bibliographiques actualisées offre Müller, Gerhard : « Inkarnation », in : Beinert, Wolfgang (éd.) : *Lexikon der katholischen Dogmatik* (Freiburg, Basel, Wien : Herder, 2^e éd., 1988) 286-289, soulignant aussi le rapport spécifiquement chrétien au monde : « Le monde en ce qu'il a d'historique et de matériel ne nous sépare pas de Dieu, mais nous unit à lui ». = « Die Welt mit ihrer Geschichtlichkeit und Materialität trennt nicht, sondern verbindet uns mit Gott ».

supra-lunaire [...] des Idées mathématiques⁸ » et cette sphère perd donc son « immuable éternité ». En fait, l'Incarnation divinise le monde qui sécularise alors le sacré⁹ ; certes, cette évolution n'a pas eu lieu du jour au lendemain puisque l'importance socio-politique du discours chrétien garantissait le primat théologique de l'approche du monde. La *Bible* n'étant pas contestée dans sa prétention à être la seule source contenant la vérité révélée sur Dieu, sur l'Homme et sur le monde, la connaissance rationnelle de Dieu respectait donc toujours cette norme.

Cette « coupure épistémologique chrétienne » affecte aussi « l'art, la littérature, la philosophie, l'esthétique, la linguistique etc.¹⁰ » ; selon Leupin, elle fait du Moyen Âge le lieu de naissance de notre propre modernité où émerge « une nouvelle conception de la représentation qui est dialectiquement liée [à la nouvelle vision de l'univers] et qui constitue la source directe (souvent refoulée) de toutes nos pratiques et théories de la fiction¹¹ ».

La littérature existe certes en dehors du double paradigme de la théologie et de l'hérésie, « son ombre inversée » ; elle est néanmoins affectée par le changement que l'Incarnation apporte. Leupin considère que le texte littéraire, différent de l'objet scientifique puisque, selon le vocabulaire lacanien, « sujet pour un autre signifiant¹² », est régi par une loi paradoxale : « toute œuvre de littérature est exception à la loi de l'icône à laquelle elle appartient nécessairement¹³ ». En effet, toute image, tout art et toute littérature donc devrait d'un côté être icône comme le Christ est l'image visible du Dieu invisible ; mais de l'autre côté, « chaque texte est en quelque sorte un commencement absolu et revient nous parler, dans notre présent, au-delà des siècles et

⁸ Leupin : *Fiction et incarnation*, 10.

⁹ Nous interprétons nous-même, mais trouvons confirmation chez Leupin : *Fiction et incarnation*, 12 : Le « discours chrétien [...] prépare le terrain épistémologique où la science s'affirmera pour le supplanter ».

¹⁰ Leupin : *Fiction et incarnation*, 13.

¹¹ Leupin : *Fiction et incarnation*, 18.

¹² Leupin : *Fiction et incarnation*, 13.

¹³ Leupin : *Fiction et incarnation*, 14.

de toute coupure» en tant que «noms inouïs (absolument homonymiques)¹⁴» et donc foncièrement individuels, sans aucun rapport à autrui. S'y articule donc fondamentalement le problème des universaux qui constitue un problème clef du rapport entre théologie et littérature comme deux discours.

Nous avons voulu relever la position originale de Leupin malgré le mélange des codes lacaniens, théologiques et historiques parce qu'il nous semble souligner une rupture essentielle que la théologie a introduite très tôt dans la pensée et la pratique, dont les conséquences se développeront cependant lentement, qui conditionne donc non seulement le rapport entre la théologie et la représentation du monde mais aussi celui entre la théologie et la littérature que nous croyons voir s'approcher d'une même distinction des sciences sacrées que la philosophie sécularisée, voire les sciences naturelles. De plus, la tension fondamentale entre l'autonomie régénératrice du discours littéraire et l'hétéronomie de l'orthodoxie théologique est bien mise en évidence par Leupin. Il ne nous appartient pas dans cette partie générale déjà très développée d'insister davantage sur l'évolution historique, nous résumerons simplement quelques étapes caractéristiques du rapport des deux disciplines. Duployé a montré que la place accordée à la *Bible* en témoigne.

En milieu chrétien, la *Bible*, œuvre historique et littéraire, constitua longtemps « pratiquement le seul milieu mental de l'intelligence chrétienne¹⁵ » et l'art littéraire garda ainsi quelques droits en théologie. Duployé peut même affirmer qu'à l'époque des Pères de l'Église la théologie fut elle-même une littérature¹⁶. Suite à ce qui a été dit, nous rappelons néanmoins que cette « littérature », c'est-à-dire pour Duployé un discours symbolique, est non seulement très dépendante du texte sacré dont l'exégèse est aussi réglée ; elle est aussi forgée à l'intérieur d'un système symbolique clos. Elle s'élabore en plus dans un échange constant avec une pensée philosophique grecque

¹⁴ Leupin : *Fiction et incarnation*, 13.

¹⁵ Duployé : *La Religion de Péguy*, VI.

¹⁶ Cf. Duployé, *La religion de Péguy*, II.

reliée à la lumière de la révélation, du dogme. Ainsi la doctrine des quatre sens de l'Écriture – *historia, allegoria, sensus moralis* et *anagogia* – permettait des lectures variées, proches des situations existentielles, tandis que les définitions des conciles y joignirent leur fonction régulatrice de la lecture des textes sacrés dont l'interprétation resta encore indépendante de toute critique historique¹⁷.

Au treizième siècle, la conception que la théologie avait d'elle-même changea sous l'influence d'Aristote. Se considérant désormais comme une science, et même comme la reine des sciences, elle recourut avant tout aux principes et aux concepts, aux raisons les plus formelles pour établir une vérité à l'abri des variations d'interprétation. Elle devint ainsi une suprastructure se croyant habilitée à englober toutes les autres disciplines. On se réjouit d'avoir trouvé le système capable de traduire et d'imposer la Vérité catholique de façon irrécusable. Mais les conséquences furent différentes ; on aboutit en fait à un régime de pensée néfaste pour le rapport de la théologie à la vie et, simultanément, à la littérature. À la poésie, Saint Thomas reproche par exemple son manque de vérité ; il la juge une *infima doctrina*¹⁸, le plus bas des enseignements, alléguant tant des catégories logiques que des références autoritaires : d'abord l'art est un « faire » estimé *per se* moindre que la pure opération théorique. En outre, la poésie patit d'une comparaison avec la *Bible*, Parole de Dieu, « moins indéterminée, plus exacte dans ses références allégoriques et, en tout état de cause, non humaine¹⁹ ». De plus, le seul sens propre de la lettre, lu dans le cadre d'une

¹⁷ Pour une rapide synthèse historique et théologique de l'enseignement de l'Église sur l'Écriture Sainte, cf. p. ex. Beinert, Wolfgang : « Heilige Schrift », in : Beinert : *Lexikon der katholischen Dogmatik*, 241-245. L'auteur rappelle également le distique mnémotechnique résumant l'enseignement du quadruple sens de l'Écriture dans l'enseignement médiéval : « *Littera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quid agas, quo tendas anagogia* ». Le sens littéral est l'interprétation historique, l'allégorie l'interprétation dogmatique, selon la foi. Le sens moral ou tropologique découle de la charité chrétienne et l'anagogie est une interprétation eschatologique, en vue des fins dernières.

Pour l'histoire de l'interprétation spirituelle, cf. Beaudé, Pierre-Marie : « Les quatre sens de l'Écriture en christianisme », in : *Encyclopédie des religions*, publiée ss. la direction de Frédéric Lenoir et Ysé T. Masquelier, tome 2 : *Thèmes* (s.l. [Paris] : Bayard Presse, 2^{ème} édition, 1997) 2229-2231. Concernant la notion de sens, l'auteur rappelle une évolution essentielle : « Ni dans le judaïsme, ni chez les premiers chrétiens, on ne pensait en fait aux choses en terme de sens ; ce mot ne vint qu'avec les Pères latins » (*loc. cit.*, 2230.). Ceux-là pratiquaient la tradition juive du midrach, d'une lecture recherche continue (*loc. cit.*, 2229).

¹⁸ Cf. *Summa Theologiae* I, 1, 9 ; I-II, 101, 2 ad 2 ; pour ce qui suit cf. Eco, Umberto : *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, trad. de l'italien par Maurice Javon (Paris : Grasset, 1997) 193-197.

¹⁹ Eco : *Art et beauté*, 195.

philosophie aristotélicienne réaliste, devint suffisamment solide pour servir de base à la théologie spéculative²⁰. Seuls les théologiens sont les dépositaires de la divine science, la poésie étant au plus didactique : on la réduit à l'illustration et à sa fonction mnémotechnique. Connaissant certes quelques exceptions, Eco peut néanmoins résumer la situation comme suit :

La théorie scolastique n'était pas à même de penser, comme ont pu le faire les modernes, que la poésie fût apte à dévoiler la nature des choses avec une densité et une amplitude déniées à la pensée rationnelle ; et elle ne pouvait le faire à cause d'une interprétation didactique de l'art qui restait son point d'ancrage. Le poète, quand il transmet, communique tout un contenu de vérités antérieurement cautionnées, peut tout au plus présenter d'une manière plaisante ce qu'il enseigne, il ne révèle pas de réalités nouvelles²¹.

La nouvelle attitude fut en effet une prise de partie en faveur du *logos*, contre le *mythos* qui consumma alors « le divorce entre la théologie et la littérature²² » : celle-ci favorisa l'esprit de système – au détriment de la réalité regimbant à toute réduction formelle. « L'opposition de la rhétorique et de la dialectique, [...] de l'histoire et de la logique, [...] de l'individuel [...] et du personnel, [...] de la poésie et de la dialectique [...] qui se concrétise au moyen âge dans l'opposition entre la poésie et la théologie, [...] l'opposition] des *auctores* [...] à une considération du monde saisi dans sa réalité immédiate²³ » en est la manifestation éloquente.

Ce changement méthodologique et, en même temps, épistémologique se renforça dans la période posttridentine, antiréformiste où la théologie catholique officielle développa ses contenus presque exclusivement en réfutant les « erreurs » des réformateurs. Or quand on ne se définit qu'en délimitant ses positions de celles de ses adversaires, on restreint son champ de réflexion, laissant des domaines entiers en friche. On n'est jamais original, mais on est l'esclave d'une confrontation à l'autre, incapable de laisser sa propre identité s'épanouir librement. Cette démarche aboutit en fait à une « théologie d'école » : organisée sous forme de traités, elle se bornait à démontrer la

²⁰ Cf. Beade : « Les quatre sens », 2232.

²¹ Eco : *Art et beauté*, 194s..

²² Duployé : *La Religion de Péguy*, VI et cf. *ibid.*, XII.

²³ Duployé : *La Religion de Péguy*, XXXIX.

vérité exposée, le dogme, sous forme de thèses. La théologie dogmatique traditionnelle se réduisait à la fin à un schéma triparti : présentation de l'enseignement de l'Église, démonstration à partir de l'Écriture Sainte et de la Tradition, exploitation et approfondissement spéculatif²⁴. La *Bible* est réduite à une carrière de citations autoritaires et le magistère reçoit de fait un rôle de plus en plus important. « Les définitions [sont isolées] de l'expérience historique dans laquelle elles s'enracinent », apparaissent comme ahistoriques. La foi n'est alors plus que « [l'] adhésion à un ensemble de vérités ». Le but de l'opération est clair : on espère ainsi « sauvegarder l'unité du discours théologique²⁵ » et celle de l'Église. Les répercussions de cette évolution culminèrent dans la querelle antimoderniste²⁶ dont les séquelles n'ont pas fini d'embarrasser les recherches des théologiens.

Ceux-ci furent en effet longtemps dans une situation ambiguë : d'un côté, ils considéraient la *Bible* comme la norme de tout discours théologique puisque toute affirmation dogmatique devait être « prouvée » par l'Écriture et la Tradition ; de l'autre côté ils n'admettaient cependant pas la

²⁴ Cf. Cernera, Anthony J. : « Reading the Signs of the Times : An Ongoing Task of the Church in the World », in : Cernera, Anthony J. (éd.) : *Vatican II. The Continuing Agenda* (Fairfield, CT : Sacred Heart University Press, 1997) 271.

²⁵ Winling, Raymond : « Théologie. II. Théologie et spiritualité au 20^e siècle », in : *DS XV*, 491. Cf. pour un plus ample développement la synthèse de Vilanova, Evangelista : *Histoire des théologies chrétiennes. Tome III : XVIII^e-XX^e siècle*, trad. de l'espagnol par Jacques Mignon (Paris : Cerf, coll. « Initiations », 1997) 613-617.

²⁶ Cf. Vilanova : *Histoire des théologies chrétiennes*, 646-649 (Le problème de la critique) et *ibid.*, 661-697 (Chap. V. La crise moderniste) ; Weiss, Otto : « Modernismus », in : *LThK*³ VI, 367-370 ; Winling, Raymond : « Théologie », in : *DS XV* (1991), 488ss. : Depuis la fin du 19^e siècle, la théologie catholique essaya de rattraper le retard pris sur l'exégèse allemande. Il s'ensuivit des discussions sur le rapport entre foi et sciences critiques. L'innocence biblique et l'étendue de l'inspiration furent les grands thèmes discutés. Les théologiens catholiques cherchèrent à ne pas tomber dans les excès d'une théologie libérale considérant dans son approche positiviste les textes bibliques comme de simples documents historiques et non plus comme une source de révélation. Adolf von Harnack synthétise cette théologie dans son *Essence du christianisme* en 1900 ; il considère Jésus comme une figure idéale et eschatologique. La crise moderniste éclata lorsque Alfred Loisy s'opposa dans *L'Évangile et l'Église*, publié en 1902, aux propositions de Harnack, insistant sur le rôle de l'Église pour adapter le Royaume de Dieu aux conditions variables de temps et de lieu. Mais ses solutions furent condamnées. Le pape Pie X réagit violemment : il ne mit pas seulement les auteurs soupçonnés de modernisme à l'index mais le décret *Lamentabili* condamna en 1907 soixante-cinq propositions erronées de même que l'encyclique *Pascendi* exposa l'année suivante les théories modernistes à rejeter. Sur la genèse de ce document, cf. l'approche récente, différenciée et synthétique d'Arnold, Claus : « Absage an die Moderne ? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi* (1907) », in : *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 201-224. L'auteur montre que le concept du modernisme dépasse les discussions théologiques et que les décisions impliquent en fait un concept social autoritaire. Les intellectuels conservateurs autour de Pie X avaient compris les conséquences théologiques et ecclésiastiques de l'historisme, de l'anthropocentrisme et de l'œcuménisme. Il fallut attendre Pie XI condamnant l'Action française en 1927 pour que l'Église se détournât du moins politiquement d'un antimodernisme radical. Cf. Arnold : « Absage an die Moderne ? », 218-220. – J'ai voulu résumer cette situation puisqu'elle montre que les questions concernant l'implication du sujet dans l'acte d'écriture et – comme on le verra plus tard – dans la lecture ne sont pas anodines.

valeur canonique de ses modes d'expression. Ils croyaient pouvoir préserver un fond sans sa forme originelle. Puisque la *Bible* devint de plus en plus un arsenal de citations destinées à confirmer les réflexions philosophico-théologiques abstraites, « la théologie ayant perdu le contact avec la culture [biblique] qui l'avait portée, perd[it] la puissance de vivre en symbiose avec toute culture humaine²⁷ ».

Dans l'introduction à sa thèse, Pie Duployé peut résumer la situation dans la première moitié du vingtième siècle en affirmant que « la théologie classique [...] ne reconnaît pas la littérature au sens où l'on dit d'une puissance qu'elle ne reconnaît pas le gouvernement d'une autre puissance²⁸ ». Le vingtième siècle connut cependant une évolution vers un dialogue.

Malgré les restrictions imposées par le magistère, les théologiens continuaient en effet patiemment leurs efforts de renouvellement²⁹. Aux études bibliques se joignaient les recherches patristiques et médiévales : le retour aux sources ne correspondait pas seulement une démarche spirituelle reconnaissant la primauté des textes inspirés, elle était aussi la seule voie à peine praticable sans se rendre de prime abord suspect. Si certains théologiens recoururent ainsi d'un côté à la Tradition pour débloquer la situation et trouver des approches moins étriquées de la richesse chrétienne, d'autres risquèrent « d'explorer les voies ouvertes par les penseurs contemporains³⁰ » et d'intégrer les données fournies par les sciences humaines. Le mouvement liturgique et le dialogue œcuménique favorisaient également cette recherche d'un langage théologique non élitare, plus concret et moins conceptuel, « à l'exemple de la théologie patristique ou de la théologie affective du Moyen Âge³¹ », plus proche donc de l'expérience de

²⁷ Duployé : *La Religion de Péguy*, X.

²⁸ Duployé : *La Religion de Péguy*, I.

²⁹ Cf. Arnold : « Absage an die Moderne », 219 : Le climat intellectuel avait certes été influencé durablement par Pie X, mais on ne peut pas réduire les démarches de l'Église catholique romaine entre 1907 et le concile Vatican II à l'antimodernisme. Arnold montre également les fruits que la réorientation forcée a portés dès que l'Église s'était libérée d'un antimodernisme intégral. Il faut cependant retenir que l'atmosphère théologique restait, quelques figures intellectuelles et spirituelles comme Maritain p.ex. mises à part, étriquée et monotone.

³⁰ *DS* XV, 492.

³¹ *DS* XV, 493.

l'homme biblique et de l'homme contemporain. Je retiens la formule que les théologiens recherchent un autre langage pour dire la même chose : c'est la question de la forme et du fond qui réapparaît.

En 1943³², l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII permettait enfin aux exégètes de recourir officiellement aux méthodes critiques modernes ; ce seront néanmoins les documents du concile Vatican II³³ qui accrédièrent une nouvelle lecture spirituelle et communautaire de la *Bible*, une autre approche du monde et une conception différente de l'Église elle-même. Parmi les nombreux documents discutés et publiés pendant trois ans de travaux, deux textes se rapportent directement à notre sujet : la constitution dogmatique *Dei Verbum*, La Parole de Dieu, sur la révélation divine, et la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, Joie et Espoir, sur l'Église dans le monde. Je les étudierai au quatrième chapitre ; pour l'instant il suffit d'exposer l'orientation générale du concile.

On peut considérer que Vatican II constitue « l'événement théologique le plus important pour l'Église du XX^e siècle³⁴ », apportant une « avancée formidable » susceptible de fournir « une base de travail pour longtemps³⁵ ». Même si ces espoirs n'ont pas été complètement réalisés, faute d'instruments d'application entre autres³⁶, les documents du concile constituent le cadre

³² Cf. aussi Artus, Olivier : « *Dei Verbum*. L'exégèse catholique entre critique historique et renouveau des sciences bibliques », in : *Gregorianum* 86 (2005) 76-91. En 1893, Léon XIII avait déjà publié l'encyclique *Providentissimus Deus* pour préciser la position du magistère dans le débat autour de la critique interne et externe des textes bibliques. Selon cette encyclique, « l'objectif de l'exégèse consiste dans la mise au jour de leur sens littéral » (79) et l'utilisation des méthodes critiques est légitime. Par ailleurs, « le texte biblique n'a pas pour objet l'exposé scientifique d'une vision du monde. Il est ordonné à la révélation d'un 'salut'. Il n'y a donc pas de concurrence ni de conflit de compétences entre les sciences naturelles et l'exégèse biblique » (80). Mais l'encyclique ne propose pas « de solution précise quant à l'articulation des résultats [de l'exégèse] avec les données de la tradition biblique [et] elle ne résout pas le conflit potentiel qui peut surgir entre exégèse et théologie » (81). Il éclata de fait quelques années plus tard et l'encyclique *Pascendi* (cf. plus haut) conduit l'Église – faute de solutions – dans une voie très étroite.

³³ Rappelons que le concile se réunit en dix sessions entre le 11 octobre 1962 et le 8 décembre 1965. Nous célébrons donc cette année le quarantième anniversaire de la fin du concile et aussi de la promulgation de *Gaudium et Spes* le 7 décembre 1965. Pour les textes du concile, cf. Concile Œcuménique Vatican II : *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages* (Paris : Éditions du Centurion, 1967). Les documents sont cités par les deux premières paroles du texte latin suivi du numéro du paragraphe. Les textes sont également accessibles sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm

³⁴ Vilanova : *Histoire des théologies chrétiennes*, 950.

³⁵ *Ibid.*, 939.

³⁶ Cf. *ibid.*, 940, 969-971.

institutionnel dans lequel s'exerce toute théologie catholique. On ne peut donc omettre de les étudier.

Jean XXIII avait convoqué les évêques de par le monde pour procéder à un *aggiornamento* et ce concile de transition, destiné à faire passer l'Église d'une attitude posttridentine à une phase nouvelle de témoignage et d'annonce, n'allait pas seulement être dirigé *ad intra*, mais également *ad extra*. Le pape considérait que l'Église ne devait pas seulement se renouveler elle-même, mais aussi sa relation au monde afin de mieux servir la famille humaine sur son chemin vers Dieu³⁷. « Le concile commença sous le signe de l'ecclésiologie et s'acheva sous le signe de l'homme et du monde³⁸ ». Il avait de même « commencé dans la basilique autour de l'autel et [...] il s'est terminé sur la place publique par des messages adressés à tous les hommes³⁹ ».

Les documents mettent l'accent sur la collégialité épiscopale et sur la participation plus active des laïcs à la vie ecclésiale, révisant une conception trop étriquée du magistère. De plus ils mettent en évidence le rapport intrinsèque entre l'Église et le monde qui ne peuvent pas se comprendre l'un sans l'autre. Ce fut la première fois qu'un concile thématiza cette relation.

Il s'ensuivit également un renouvellement fondamental de la théologie catholique. D'un côté l'Écriture Sainte fut rétablie comme « source de toute théologie⁴⁰ » ; de l'autre côté les pères conciliaires partirent de la lecture des signes des temps pour réfléchir sur le rôle de l'Église dans le monde et ils développèrent une théologie de l'existence humaine à l'opposé de l'ahistoricité et de l'abstraction de la théologie classique. Considérant que la Providence est à l'œuvre dans l'histoire, ils comprirent que l'Église doit d'une part lire cette histoire à la lumière de l'Évangile et répondre aux signes des temps à partir de la tradition biblique. D'autre part ils reconnurent le rôle

³⁷ Cf. Cernera : « Reading the Signs of the Time », 241.

³⁸ Vilanova : *Histoire des théologies chrétiennes*, 938.

³⁹ *Ibid.*, 955. Cf. *ibid.*, 52 : l'auteur relève l'importance symbolique et effective des conférences de presse où la théologie se livre à la publicité et se rend plus vulnérable.

⁴⁰ *Dei Verbum* 24.

interprétatif ou herméneutique que les questions contemporaines peuvent jouer pour clarifier la signification du message biblique⁴¹. Ainsi « l'histoire devient le lieu de l'intelligence de la foi et l'historicité le coefficient de tous les lieux théologiques⁴² », sachant que l'histoire n'est pas un passé révolu mais qu'elle inclut le présent si bien que l'on peut affirmer que le concile a découvert « pour la théologie catholique une source ou un *locus* [*theologicus*] qui n'a pas été pleinement apprécié dans le passé : l'expérience humaine⁴³ ». On en vient naturellement à admettre que la Tradition n'est pas close⁴⁴, mais une attitude et une activité continues dans la foi où la *Bible* tient un rôle éminent, où le passé est riche d'enseignements et d'expériences, où le présent, relu à la lumière de l'héritage sans l'y réduire, reste cependant le lieu de révélation responsabilisant ceux qui, portés par l'espoir que Dieu accomplira son œuvre, sont engagés dans le monde.

Dans ce processus d'intelligence réciproque continu, le sujet porteur de la théologie n'est plus seulement un groupe d'experts spécialistes dans leur domaine, mais l'ensemble du peuple de Dieu⁴⁵, voire des Hommes. Le concile a donc mis en évidence un nouveau schéma herméneutique. Deux textes touchent les questions littéraires : la constitution *Dei Verbum* traitant de la révélation divine, parle évidemment aussi des textes sacrés. La constitution pastorale sur l'Église dans le monde *Gaudium et Spes* aborde non seulement la langue et, dans le cadre de sa réflexion sur la culture humaine, la littérature, mais c'est ce document qui a le plus profondément renouvelé la théologie. C'est pourquoi je consacrerai un chapitre à ces deux textes.

Pour le moment, il suffit de jeter un regard sur la position théologique adoptée au début de cette thèse. Certes, j'avais fréquenté le séminaire après le concile, j'avais lu le décret sur l'œcuménisme lors de mes études à Louvain-la-Neuve, certes mon professeur admiré avait présenté *Gaudium et*

⁴¹ Cf. Cernera : « Reading the Signs of the Time », 265.

⁴² Vilanova : *Histoire des théologies chrétiennes*, 936.

⁴³ Cf. Cernera : « Reading the Signs of the Time », 270 : « [...] a source or locus for Catholic theology that had not been appreciated fully in the past, that of human experience [...] ».

⁴⁴ Cf. Cernera : « Reading the Signs of the Time », 271.

⁴⁵ Cf. Vilanova : *Histoire des théologies chrétiennes*, 967.

Spes au cours de dogmatique, mais ce n'est pas ce que j'avais retenu. Attiré par Saint Thomas et la systématique de sa pensée, je fréquentais des prêtres considérant que la théologie actuelle nuisait à l'Église, j'idéalisais une image tridentine du prêtre soustrait à la pesanteur du monde, tout sacré, et étudiai un manuel de dogmatique néoscolastique⁴⁶ – peut-être un peu vieillot, mais du moins complet m'avait-on dit : bref, je me nourrissais d'une théologie d'école supposée être la bonne doctrine, celle de toujours, avec d'inébranlables certitudes. Pieusement, j'avais organisé mon petit monde.

De l'autre côté je luttais continuellement avec moi-même. Interprétation naturelle : destin de tout homme qui veut se sanctifier et doit porter sa croix. Jusqu'au jour où, une première fois, face à mon corps, à mes sentiments, à mes amours et à mes peines, je me suis demandé si mes repères étaient vraiment si justes, immuables et vrais. L'expérience de mes paroissiens, de mes amis croyants et non-croyants, le témoignage d'une vie opaque et troublée de ceux qui m'avaient fascinés au début par leurs certitudes doctrinales affirmées haut et fort, la division entre vie et doctrine ébranlèrent de même les anciennes forteresses. Partir au large fut un long processus accompagné de doutes, de sentiments de culpabilité, de la peur de perdre la vocation, de trahir Dieu, l'Église, d'être rejeté et que sais-je encore. Mais il n'est d'air plus frais que celui de la liberté ni d'amour plus grand que celui de Dieu qui nous en caresse le visage. Ce n'est que plus tard que je compris que j'étais disciple de Saint Thomas quand je m'ouvrais à la réalité et non quand j'exigeai de la réalité de se conformer à des schémas préfigurés. Je crois que l'Église doit continuer à suivre le chemin que Vatican II lui a indiqué et que j'ai aussi emprunté depuis quelque temps. J'ai pu rejoindre d'autres hommes et femmes dont je suis tout heureux de compter certains parmi mes amis. Croyants et non croyants, nous marchons ensemble, sur la route des hommes. C'est pourquoi les lettres et les recherches en littérature y tiennent une place très importante.

⁴⁶ Ott, Ludwig : *Grundriß der katholischen Dogmatik* (Freiburg i. B. : Herder 1959, 10^{ème} éd. 1981).

3. Mon point de départ

Le point de départ que je présenterai à la fin de ce chapitre dans un langage le plus objectif possible et que je développerai dans le domaine chrétien, s'enracine également dans une pratique comparatiste. Dès le début de mes études de lettres, je cherchais à explorer et à théoriser les rapports entre la foi et la littérature. Mes tout premiers travaux résumaient la vie et l'œuvre de Bossuet, appliquaient la rhétorique du Groupe μ ⁴⁷ au prologue de l'évangile selon Saint Jean ou s'intéressaient à la réception de la parabole de l'enfant prodigue⁴⁸. Je ne manquais pas d'une initiation à la littérature comparée, mais d'un guide dans ce domaine spécifique. Je cherchais simplement à chaque fois comment créer un rapport entre une matière enseignée et mon héritage religieux.

Évidemment j'avais parcouru au fil des mois plusieurs manuels de littérature comparée, mais aucun d'eux ne thématissait mon champ de recherche expressément. L'ouvrage standard de tout étudiant en littérature comparée *Qu'est-ce que la littérature comparée ?*⁴⁹ de Brunel, Pichois et Rousseau offrait certes des points d'ancrage dans les domaines de l'histoire des idées (chap. IV) ou dans les études thématiques (chap. VI), mais on y cherche désespérément un chapitre consacré à la religion et la littérature ou à la théologie et littérature. J'employais les deux expressions presque comme synonyme ; mon étonnement de ne pas trouver de chapitre consacré à ce sujet montrait que je considérais encore que le domaine religieux formait une entité à part. Je regrettais aussi un chapitre sur la philosophie et la littérature ou sur les arts et la littérature. Le *Précis de littérature comparée*⁵⁰ édité par Pierre Brunel et Yves Chevrel me permettait d'approfondir

⁴⁷ Groupe μ : *Rhétorique générale* (Paris : Seuil, coll. « Points », 1982).

⁴⁸ Cf. *Lc* 15, 11-32.

⁴⁹ Brunel, Pierre ; Pichois, Claude ; Rousseau, André-Michel : *Qu'est-ce que la littérature comparée ?* (Paris : Armand Colin & Masson, 2^{ème} éd. 1996).

⁵⁰ *Précis de littérature comparée*, ss. la direction de Pierre Brunel et Yves Chevrel (Paris : PUF, 1989).

les notions comparatistes. La triple loi d'émergence, de flexibilité et d'irradiation⁵¹ fournissait un *modus legendi* pour situer les différents éléments de l'héritage religieux dans une œuvre. Il me fallait cependant encore quelque temps pour reconnaître l'importance des études mythocritiques⁵² pour ce champ de recherche, l'héritage chrétien et en particulier les textes bibliques s'étant de plus en plus dissocié d'une praxis religieuse pour devenir un interprétatif parmi d'autres dans une configuration textuelle⁵³. J'avais certes trouvé un chapitre consacré aux « Littératures et arts », mais aucun ne traitait spécifiquement le sujet « littérature et religion ».

En fait je cherchais une théorie comparatise générale de la rencontre entre le religieux et le littéraire tandis que l'éternelle question adressée à tout et chacun prétendant s'adonner à la littérature comparée me hantait sans cesse : « Que s'agit-il de comparer ? ». Il y avait la *Bible* et les lettres, mais ensuite il y a avait le dogme, la liturgie, la morale et leur représentation dans la littérature. La lecture de la thèse de l'abbé Bertault consacré à *Balzac et la religion*⁵⁴, me laissa sur ma faim : j'avais l'impression que Bertault avait disséqué Balzac pour montrer qu'on n'avait pas besoin de le brûler.

Mais je réussissais déjà à mieux poser ma question : reconnaissant le champ de l'histoire des idées comme un point de rencontre des deux phénomènes, je me demandai s'il s'agissait de comparer les positions doctrinales de Balzac avec la théologie d'hier, d'aujourd'hui ou avec l'évolution de

⁵¹ Cf. Brunel, Pierre : « Le fait comparatiste », in : *Précis de littérature comparée*, 29-56.

⁵² Cf. Brunel, Pierre : *Mythocritique. Théorie et parcours* (Paris : PUF, 1992) et le *Dictionnaire des mythes littéraires*, ss. la direction de Pierre Brunel (s.l. : Éditions du Rocher, nouvelle édition augmentée, 1988). Celui-ci contient plusieurs entrées consacrées à des figures bibliques.

⁵³ Cf. à ce sujet Dabéziès, André : « Mythes anciens, figures bibliques, mythes littéraires », in : *RLC* 309 (2004) 3-22. L'auteur relève d'un côté des figures littéraires ayant surgi « chaque fois de la combinaison d'un héritage culturel d'origine biblique réagissant à la rencontre de nouveautés quasi « exotiques » (ou simplement exogènes) [que ...] tant d'autres figures mythiques ont pratiquement évité, voire peut-être éludé » (*loc. cit.*, 21). Il constate par ailleurs que « notre paysage symbolique ne compte plus les contaminations, métissages, souvent les incompréhensions ou les méprises. [...] Tous ces récits mythiques semblent aujourd'hui à notre disposition, comme sur les rayons d'un supermarché gigantesque. Chacun de nous, apparemment, est libre de choisir et d'adopter, de revivre ou de récrire son modèle mythique, à sa façon. Quant à lui faire exprimer ce que ses mots se refusent à dire, c'est possible – mais peut-être pas très positif » (*loc. cit.* 22). Aussi l'auteur avait-il relevé la spécificité des récits bibliques par rapport aux mythes antiques (*loc. cit.*, 10-15).

⁵⁴ Bertault, Philippe : *Balzac et la religion* (Paris : 1942) ; nouvelle édition conforme au texte original augmenté d'errata et d'addenda et préfacé par Jacques Gury (Genève, Paris, Gex : Slatkine Reprints, 1980).

l'histoire du dogme et de la morale. Je compris que j'abordais Balzac alors comme un théologien, s'exprimant autrement, mais sans respecter la spécificité de la littérature en tant que telle. Comment définir par ailleurs celle-ci ? La question s'imposait même si certains la croyaient désespérante⁵⁵ ; je ne trouvais pas de cadre pour chercher une réponse si ce n'est que j'allais interroger des écrivains dans mon mémoire de maîtrise.

De plus, attaché que j'étais aux idées, il me manquait surtout une sensibilité littéraire pour intégrer ce que mon maître et ami Pierre Brunel avait déjà dit en ce qui concerne « la spécificité du fait comparatiste. [...] La littérature comparée ne se meut pas dans la sous-littérature et [...] elle ne perd pas de vue l'appréhension esthétique de l'œuvre. [...] C'est surtout mieux apprécier, au terme, la beauté du texte original⁵⁶ ». Or cette sensibilité fondamentale, cadre de la critique littéraire faisait encore défaut. Il est difficile de changer une mentalité, une perception dans laquelle on a grandi, mais cela peut être tellement rafraîchissant...

Quelle était par ailleurs ma position de lecteur et d'interprète face aux textes et domaines à comparer ? Je ne voulais pas être théologien mais littéraire ; il s'agissait donc d'étudier d'abord le texte dans ses mots. Que signifiait alors comparer ? Relever les divergences, célébrer les connivences ou orchestrer une rencontre des différentes strates des textes ? Ces questions trouvèrent leur réponse provisoire dans mes travaux sur Adorno⁵⁷.

Depuis le début de mes études de lettres, j'avais remarqué que réapparaissait dans de nombreux cours, comme dans presque tous les essais sur la poésie, sur l'art ou la culture, une référence à Adorno, une phrase réduite le plus souvent à un aphorisme variable dans sa forme, presque un

⁵⁵ Cf. p. ex. Chevrel, Yves : « Les études de réception », in : *Précis de littérature comparée*, 190 : « L'ampleur des débats (et des enjeux) sur la nature même du texte littéraire interdit de prétendre apporter ici ne serait-ce qu'une esquisse de réponse ».

⁵⁶ Brunel, Pierre : « Introduction », in : *Précis de littérature comparée*, 15.

⁵⁷ Cf. Ehret, Jean : *Anamnèsis. Adorno, Auschwitz et la mémoire littéraire* (Mémoire de maîtrise, Université de Paris-Sorbonne, 1999).

lieu commun prétendant qu'on ne pouvait plus écrire/faire (de poèmes) après Auschwitz⁵⁸. Il me fallait comprendre : l'exigence si souvent répétée, jamais respectée constituait une énigme, un défi, une critique brûlante de ma propre fascination pour les lettres. Mon intelligence et mon expérience se révoltaient : il fallait lire le texte original, le déchiffrer, nuancer des jugements, accepter des faits, réviser enfin mes propres positions.

La démarche choisie consistait à étudier Adorno dans la complexité de sa pensée avant de me tourner vers les poètes pour voir comment ils répondaient, directement ou indirectement, à cette question. Le problème soulevé par la dialectique de la culture est parfaitement exprimé par le binôme Weimar-Buchenwald, symbole d'une culture n'empêchant pas le meurtre, admettant l'anéantissement. Existe-t-il une possibilité pour créer une culture qui résiste à cette perversion ? Et que pouvait la littérature dans ce contexte ? Dans la suite j'ai à la fois résumé mes propos de jadis et inclus quelques nouvelles références pour tenir compte et de la pertinence d'une réflexion et de l'approfondissement de la question.

Dans *L'Écriture ou la vie*, Jorge Semprun raconte la visite de Buchenwald que les soldats américains imposent lors de la libération aux habitants de Weimar. Il assiste à une scène où

Dans la cour du crématoire, en tout cas, un lieutenant américain s'adressait ce jour-là à quelques dizaines de femmes, d'adolescents des deux sexes, de vieillards allemands de la

⁵⁸ Même si le texte est assez long, nous préférons le reproduire dans la suite en entier afin de contrevenir aux innombrables déformations qui peuvent en elles-mêmes faire le sujet d'une étude de réception. La citation portant sur la poésie dans un monde après Auschwitz se trouve dans les dernières lignes de l'article suivant : Adorno, Theodor W. : « Kulturkritik und Gesellschaft », in : *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 4^{ème} éd., coll. « Suhrkamp-Taschenbuch-Wissenschaft » no. 178, 1992) 26 : « Je totaler die Gesellschaft, um so verdinglichter auch der Geist und um so paradoxer sein Beginnen, der Verdinglichung aus eigenem sich zu entwinden. Noch das äußerste Bewußtsein vom Verhängnis droht zum Geschwätz zu entarten. Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber : nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben. Der absoluten Verdinglichung, die den Fortschritt des Geistes als eines ihrer Elemente voraussetzte und die ihn heute gänzlich aufzusaugen sich anschickt, ist der kritische Geist nicht gewachsen, solange er bei sich bleibt in selbstgenügsamer Kontemplation ». = « Plus totale est une société, plus réifié est aussi l'esprit et plus paradoxal est son commencement à s'arracher de son propre gré à la réification. Même la conscience extrême de la fatalité risque de dégénérer en bavardage. La critique de la culture se trouve confronté au dernier degré de la dialectique de la culture et de la barbarie : après Auschwitz, écrire un poème est barbare, et cela ronge aussi l'intelligence proférant pourquoi il est devenu impossible d'écrire aujourd'hui des poèmes. L'esprit critique, aussi longtemps qu'il reste près de lui-même dans une contemplation satisfaite de soi, n'est pas de taille à se mesurer avec la réification absolue qui avait présupposé le progrès de l'esprit comme un de ses éléments et qui se dispose à l'absorber aujourd'hui complètement ».

ville de Weimar. Les femmes portaient des robes de printemps aux couleurs vives. L'officier parlait d'une voix neutre, implacable.

Il expliquait le fonctionnement du four crématoire, donnait des chiffres de la mortalité à Buchenwald. Il rappelait aux civils de Weimar qu'ils avaient vécu, indifférents ou complices, pendant plus de sept ans, sous les fumées du crématoire.

– Votre jolie ville, leur disait-il, si propre, si pimpante, pleine de souvenirs culturels, cœur de l'Allemagne classique et éclairée, aura vécu dans la fumée des crématoires nazis, en toute bonne conscience⁵⁹.

Les femmes et les jeunes filles auraient-elles mis ces robes pour aller à un enterrement ? Leurs vêtements témoignent-ils de leur inconscience ? ou d'un retour souhaité à la vie normale ? d'une sorte de fraîcheur du premier matin ? Pour celui qui a bu le lait noir et se souvient de tes cheveux de cendre, Sulamith, cette tenue n'est pas seulement indécente ; en ces lieux, sous le regard de la victime, cette insouciance printannière apparaît comme le dédain de ceux qui reviennent de la profondeur des camps. Et cette première impression ne change pas vraiment, même si, peu après, les femmes, mais pas toutes, « bon nombre d'entre elles, du moins – ne pouvaient retenir leurs larmes⁶⁰ » car le narrateur semble avoir l'impression d'une sorte de mauvaise comédie de boulevard où les femmes, plus éprises d'elles-mêmes que touchées par la gravité de la situation, se donnent en spectacle avec leurs gestes exagérés et s'évanouissent pour qu'on s'occupe d'elles. Il n'y a que les jeunes de consternés ; mais leur mutisme est désespéré et ne saurait guère se transformer en une langue marquée par la souffrance, ce qu'ils voient et entendent, comment pourrait-il trouver sa référence dans leur références ? Même aux habitants de Weimar l'officier américain a beau expliquer ce qui s'est passé en ces lieux ; venu de loin apporter son aide, restaurer la liberté, impliqué donc et choqué, il peut accuser de barbarie ceux qui se devaient d'être les premiers héritiers de la culture allemande et leurs réactions nous semblent aussi inadmissibles.

Dans *Schillers Schreibtisch in Buchenwald*, Dieter Kühn se pose la question ce que les gens pouvaient réellement savoir et affirme que « la ville de Weimar, avec la maison de Schiller, de Goethe, de

⁵⁹ Semprun, Jorge : *L'Écriture ou la vie* (Paris : Gallimard, coll. « NRF », 1994) 90.

⁶⁰ *Ibid.*

Bach, de Liszt – et le camp sur le ‘Hausberg’ : ce n’est pas seulement la poste et l’administration qui les reliaient, le monde concentrationnaire passait dans la ville⁶¹ ». Les trains arrivaient ponctuellement ; des colonnes de juifs se rencontraient sur la grand-route ; des envois postaux arrivaient en ville ; des détachements de travailleurs étaient envoyés en ville avec leurs surveillants ; le bureau d’état civil de Weimar enregistrait les « décès » survenus au camp et les annonçait aux proches parents... Ne devait pas tout cela sauter aux yeux ? Ou ne fallait-il pas du moins s’insurger le jour où un camion transportant les cadavres du camp au crématoire du cimetière de la ville, en avait perdu quatre, tombés en plein Weimar devant la statue de Wieland ?

Kühn commente :

(Quand Wieland vivait et travaillait encore, de telles phrases, dans l’*Histoire d’Agathon*, pouvaient encore s’écrire et s’imprimer : « Jamais je n’ai ressenti plus profondément qu’en ce moment, que mon Je plus noble et invisible n’avait comme seul besoin et intérêt que l’attachement fixe et gratuit à ce qui est éternellement vrai et juste et bon ».)⁶².

En fait, il y a plusieurs parenthèses : celle qui s’ouvre dans la vie de Wieland et lui révèle pendant un instant l’essence de son Je ; celle que formait la période où l’on pouvait exprimer de telles pensées ; celle que Kühn ferme dans ce texte, témoignant que les auteurs ont emporté la culture dans leur tombeau : désormais leur statue reste froide devant l’abomination et personne ne semble avoir pris la relève. Les dieux ont déserté la cité. Aussi ne peut-on plus parler comme jadis car on n’y est plus.

Nous restons donc consternés devant le comportement des habitants de Weimar ; notre foi en la culture ne peut durer. Mais avant de relater cette situation – grotesque ? décevante ? en tout cas déroutante – Semprun avait relevé la présence de nombreux Noirs américains dans l’armée de Patton, « citoyens égaux en droits. Comme si celui de donner la mort leur donnait le droit d’être

⁶¹ Kühn, Dietrich : *Schillers Schreibtisch in Buchenwald* (Frankfurt a. M. : S. Fischer Verlag, 2005) 131 : « Die Stadt Weimar mit dem Schillerhaus, dem Goethehaus, dem Bach-Haus, dem Liszt-Haus – und das Lager am ‘Hausberg’ : sie waren nicht nur postalisch und administrativ miteinander verbunden, die Lagerwelt reichte in die Stadt hinein ».

⁶² Kühn : *Schillers Schreibtisch*, 137 : « Als Wieland noch lebte und wirkte, konnten noch solche Sätze geschrieben und gedruckt werden, in der *Geschichte des Agathon* : ‘Nie hab ich inniger empfunden als in diesem Augenblick, daß unverwandte und unabsichtliche Anhängigkeit an das, was ewig wahr und recht und gut ist, das einzige Bedürfnis und Interesse meines edleren unsichtbaren Ichs ist.’ ».

enfin libres⁶³ ». La remarque dérouté l'intelligence : la lutte contre un ennemi commun a fondé une égalité en droits tandis que le pays des Lumières avait été couvert de la nuit des fumées du crématoire. Où est la vérité ?

Et la nature elle-même semble donner raison aux femmes dont les robes printanières rappellent le retour des jours de jadis car Semprun entend de nouveau le chant des oiseaux disparus à cause de la fumée du crématoire :

Un malaise m'envahit, soudain. Ce n'est pas de l'inquiétude, de l'angoisse encore moins. Bien au contraire, c'est la joie qui est troublante : un trop plein de joie. Je m'arrête, le souffle court. Le lieutenant américain se retourne, intrigué de me voir dans cet état. - Les oiseaux ! lui dis-je⁶⁴.

Oui son corps même, qu'il avait cru « marqué à jamais par les supplices de la faim, le sommeil en retard, l'épuisement perpétuel », un soir, « à Eisenach, [son] corps l'épatait.

Quelques jours de liberté, de nourriture plus consistante, de sommeil à volonté, et le voici ravigoté, arrogant, royalement oublieux des paniques toutes récentes. Un vrai dîner servi à une vraie table, quelques verres de vin de la Moselle et le voici grisé, sans doute, mais agile, affûté : de quoi rire de bonheur.

Et ce n'est pas le chant des oiseaux seulement qui revient, mais le lyrisme de René Char monte spontanément sur les lèvres de l'homme :

Alors je me suis penché vers la jeune femme en uniforme bleu, seyant, et j'ai murmuré au creux de son oreille : J'ai pesé de tout mon désir / sur ta beauté matinale...

C'est comme si la vie elle-même était animée d'un élan qui passait outre l'abîme de l'abomination, d'une « espérance tenace et charnelle que démentait la raison⁶⁵ » et qui éclate dès que la liberté revient. Semprun n'est pas seul à le constater. Dans son essai *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle*, W. G. Sebald s'intéresse aux Allemands, victimes des bombardements aériens. Et

⁶³ Semprun : *L'Écriture ou la vie*, 89.

⁶⁴ *Op.cit.*, 88.

⁶⁵ *Op.cit.*, 21.

c'est là que même la vie sociale apparaît comme un « phénomène naturel », animé d'une même énergie. Ainsi en

automne 1943, quelques mois après le grand incendie, de nombreux arbres et buissons, en particulier les marronniers et lilas, fleurirent une seconde fois. Combien de temps aurait-il fallu, si le plan Morgenthau s'était réellement imposé, pour que, dans tout le pays, les montagnes de ruines se couvrent de forêts ?

À la place, c'est l'autre phénomène naturel qui se réveilla avec une promptitude étonnante : la vie sociale. L'aptitude des hommes à oublier ce qu'ils ne veulent pas savoir, à détourner le regard de ce qu'ils ont devant eux, a rarement été mis à l'épreuve comme dans l'Allemagne de cette époque. On se décide, dans un premier temps sous l'emprise de la panique à l'état pur, à continuer comme si rien ne s'était passé. L'enquête de Kluge sur la destruction de Halberstadt s'ouvre sur l'histoire de l'employée du cinéma, Mme Schrader, qui aussitôt après que la bombe a explosé empoigne la pelle d'un poste de défense passive, « espérant dégager les décombres avant la représentation de quatorze heures ». Dans la cave, elle met de l'ordre en commençant par regrouper dans la lessiveuse les divers morceaux de corps bouillis sur lesquels elle vient de tomber. Nossack relate avoir vu, à son retour à Hambourg quelques jours après le raid, « dans une maison isolée et intacte au milieu du désert de décombres, une femme en train de nettoyer les vitres. [...] Et un après-midi, nous nous trouvâmes dans un faubourg parfaitement intact. Les gens étaient assis au balcon et buvaient leur café. C'était comme du cinéma, c'était impossible dans la réalité⁶⁶.

Nossack n'en croit pas ses yeux ; il réagit tout comme nous avons interprété plus haut, dans une première lecture avec notre sensibilité préfigurée, l'extrait du récit de Semprun : il est ébahi et cette réaction est tout à fait justifiée subjectivement puisqu'il se sent confronté,

comme il ne saurait en être autrement de son point de vue d'observateur impliqué, à un manque de sensibilité morale confinant à l'inhumain. On ne s'attendra pas de la part d'une colonie d'insectes qu'elle sombre dans l'affliction si la construction voisine est détruite. On attend en revanche de la nature humaine un minimum d'empathie. En ce sens, maintenir l'habitude petite-bourgeoise du café de midi sur les balcons de Hambourg, à la fin de juillet 1943, avait quelque chose d'effroyablement absurde et scandaleux [...]. Par ailleurs, le moyen le plus naturel et le plus sûr de « raison garder », comme l'on dit, était encore de passer outre aux catastrophes survenues et de renouer avec la routine quotidienne que ce soit en confectionnant un gâteau au four ou en continuant d'observer les rituels⁶⁷.

Retenons simplement encore que ce même esprit de culture est celui qui, à la fin, s'oppose chez les alliés à ce qu'on ne fasse pas les raids aériens : puisqu'on a tellement travaillé pour fabriquer

⁶⁶ Sebald, W. G. : *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle*, trad. de l'allemand par Patrick Charbonneau (Arles : Actes Sud, coll. « Lettres allemandes », 2004) 50s..

⁶⁷ Sebald : *De la destruction*, 51.

ces bombes, il faut les utiliser. La culture, ce sont les mécanismes de survie qui engendrent la mort.

J'avais donc confronté l'affirmation d'un philosophe de la culture au témoignage des écrivains, autrement acteurs de la culture. L'ambiguïté de la culture est apparue clairement : n'ayant pas empêché l'incommensurable, elle revient cependant comme une seconde nature, permettant ainsi, grâce à sa stabilité, à l'homme de survivre face à ce qu'il lui est impossible non seulement de voir, ou d'accepter, mais d'intégrer dans une représentation de la vie fondant ses orientations quotidiennes.

Dans ce contexte la littérature apparut comme une « mémoire forme » pour l'intelligence, constituant une révélation sur l'Homme et le monde exprimée non seulement dans un langage conceptuel abstrait, mais dans un récit fondé sur l'expérience historique. Pour dire ce que leur expérience avait été, les auteurs ne pouvaient souvent pas nommer ni désigner de réalité ; les mots manquaient. Ils ne suffisaient pas non plus d'expliquer, confronté qu'ils étaient à des raisons que la raison avait inventées et que le cœur humain réprouve – en général. Le contenu des mots concrets tissés dans les réseaux textuels deviennent le témoignage peut-être le plus effectif dans la durée de l'expérience de « ce désert de silence, [de] tout cet espace désolé et opaque où s'enferment les camps⁶⁸ », de plus en plus loin du monde. Il fallait quelquefois le laisser revenir dans le souvenir, dans la vie, par l'écrit ouvrant une approche autrement.

Cet exercice m'avait mis en garde contre un trop grand optimisme culturel ; le conditionnement culturel et institutionnel me firent douter de la liberté et la vérité de mon propre discours théologique. Cependant, la rencontre entre la théologie et la littérature s'était aussi faite. La constatation de la barbarie et la condamnation de la culture m'avait rappelé en effet constamment une autre culpabilité, celle de la chute, dont l'homme ne pouvait jamais s'affranchir tandis qu'il en combattait quotidiennement les avatars. Adorno me semblait reformuler dans un langage non

⁶⁸ Rousset, David : *L'Univers concentrationnaire* (Paris : Éditions de minuit, coll. « Documents », 1965) 42.

dogmatique, attaché à un événement historique, une vérité révélée. La réflexion sur le sujet de mon mémoire se faisait constamment dans les deux champs de recherche, la théologie et les lettres : les idées se faisaient écho et la théologie devenait plus concrète dans ses affirmations, plus libre dans son expression, plus ouverte à de nouvelles ressources épistémologiques, ouverte à ce qui dépassait la systématisation logique.

Mais elle allait peut-être aussi contribuer à saisir autrement les affirmations d'Adorno. Il est communément défendu de comparer Auschwitz à d'autres génocides ; le nom devient un hapax historique, témoin de la barbarie humaine liée à la culture. On pourrait y reconnaître une attitude quasi chrétienne qui élève le singulier historique au rang de l'expression d'une vérité réelle. À la différence de la figure du Christ et des sacrements qui actualisent le salut qu'il a obtenu au genre humain, Adorno laisse l'homme seul face à sa déchéance et son affirmation qu'on ne peut plus écrire de poème (sans être barbare) après Auschwitz ressemble à un sacrement privatif, excision d'un lieu d'intense présence, entaille au lieu de la reproduction. Mais de salut il n'y en a point en vue : il reste le vide, l'absence de parole –

Je suis en effet convaincu qu'une fonction de la littérature comparée est d'investir des mots, des récits d'une densité supplémentaire. Ainsi Kühn construit son récit sur deux niveaux : il raconte, à partir de documents d'époque, la relation entre Weimar et Buchenwald et il développe parallèlement⁶⁹ l'histoire, les luttes, la destinée de Schiller si bien que le bureau de Schiller est investi d'une sorte de présence réelle de ses aspirations à la liberté, se heurtant aux impressions de lecture des récits de la terre concentrationnaire :

Le bureau, objet au centre de ce livre, ne doit pas seulement être nommé, il doit être chargé virtuellement avec les énergies que Schiller développait en composant de nouvelles œuvres, qui se manifestaient dans les nouvelles œuvres. Par là l'aura se forme, l'objet devient symbole⁷⁰.

⁶⁹ Cf. p. ex. Kühn : *Schillers Schreibtisch*, 158 : « Ein Rückblick – vergleichend, nicht gleichsetzend ». = « Un regard dans le passé – pour comparer, non pour identifier ».

⁷⁰ Kühn : *Schillers Schreibtisch*, 139s. : « Das Objekt Schreibtisch, im Mittelpunkt dieses Buchs, darf nicht nur benannt, es muß virtuell aufgeladen werden mit den Energien, die Schiller beim Dichten neuer Werke entwickelte, die sich in

Le procédé que Kühn emploie pour faire de ce bureau un symbole consiste à raconter des épisodes de la vie de Schiller, de la genèse d'une œuvre dans une situation existentielle et à en rapporter le contenu, à la citer. Une combinatoire de procédés qui investissent la psychè du lecteur avant même que l'on ne tienne compte du choix des mots. Un procédé qui devrait actualiser les « énergies » de Schiller, inséparables de sa création, un retour donc aux sources d'une culture de liberté par l'objet qui en est investi – par la narration de Kühn, par la mémoire de ce que le lecteur a dé-couvert en lisant. Il n'est pas certain que le lecteur serait particulièrement ému, se trouvant devant le meuble ; le procédé agit à la réception du texte et peut néanmoins développer une impression très forte. Le symbole est une réalité de notre mémoire et de notre psychè. Ce que le lecteur en fera dans la vie courante est d'un autre domaine.

Une autre forme de symbolisme apparaît dans l'œuvre de Semprun. Françoise Nicoladzé relève « la réitération d'une scène d'enfance située place de la Cybèle [...] dans six des récits, soit dans son intégralité, soit dans certaines de ses composantes » et signale qu'elle « survient chaque fois que le contexte mémorial ou romanesque implique une réflexion politique⁷¹ ». Certes, ces « réseaux associatifs [...] de mots repris de texte en texte mais dispersés dans une trame variable [révèlent] des préoccupations majeures, voire obsédantes qui n'ont pas à ce moment de l'écriture, disparu⁷² », mais le récit fondamental et ses éléments se chargent aussi d'une autre densité dépassant la linéarité et la clarté du raisonnement. Ils sont investis des tensions et des contradictions de la vie et confèrent ainsi une autre profondeur existentielle à la dialectique de l'impératif moral, hérité du père, de refuser toute violence mais de se tenir aux côtés des humiliés et des opprimés⁷³. Les lecteurs apporteront leurs références parallèles et ce dit premier développera en eux une nouvelle vie.

den neuen Werken manifestierte. Damit bildet sich die Aura, wird das Objekt zum Symbol ».

⁷¹ Nicoladzé, François : *La Deuxième vie de Jorge Semprun. Une écriture tressée aux spirales de l'Histoire* (Castelnau-le-Nez : Éditions Climats, 1997) 19.

⁷² Nicoladzé : *La Deuxième vie*, 20.

⁷³ Cf. Nicoladzé : *La Deuxième vie*, 22.

Deux remarques s'imposent. D'abord, comparaison n'est pas raison, et il faut introduire une observation sur les comparants dans les processus que je viens d'évoquer : s'il semble clair que l'on ne peut pas mélanger toutes les références, il est cependant beaucoup plus difficile de limiter concrètement l'apport. Si jadis des milieux culturels clos, fonctionnant avec des paramètres aisément repérables, offraient un cadre de production et de réception, la globalisation des échanges produit des rencontres dont on ne peut souvent juger la justesse qu'en percutant les comparant et comparé pour entendre leurs résonances. Comme une métaphore isolée ne fait pas une œuvre littéraire, un point de convergence ne motive pas non plus une comparaison.

La deuxième remarque concerne le réflexe d'un théologien même si la seule évocation de ce genre de personnage provoque quelquefois, et pas toujours sans raison, les crispations de certaines gens d'université. Soulignons qu'il ne doit en aucun cas s'agir de l'appropriation théologique d'œuvres qui ont été écrites. Si l'auteur n'a pas voulu de rapport religieux exprès, il ne faut pas le baptiser de force. En lettres, il suffit qu'il écrive une œuvre puissante. Mais le chrétien n'est pas schizophrène non plus et il est clair que des parallèles s'établissent entre sa pratique religieuse et sa pratique littéraire. Le travail du comparatiste est de les articuler et de contribuer à éclaircir les rapports et les différences. Dans le cadre de l'essai de Kühn, je ne puis m'empêcher de penser au symbolisme eucharistique : un morceau de pain, un récit qui doit le charger des « énergies » d'amour et de salut divins, un corps qui trouve ainsi sa place dans un nouvel espace existentiel. Certes, on n'a pas besoin de toucher le bureau de Schiller, mais le corps du Christ est offert en nourriture – encore que l'adoration apporte aussi une réelle communion. La même personne, lectrice et chrétienne, se voit donc rencontrer deux symboles réels. Il est trop facile de ne parler que de la grâce divine pour faire la différence, cette grâce se liant elle-même aux réalités terrestres. Il est faux de niveler les deux expériences, même si l'on n'est pas croyant, puisqu'elles sont des réalités divergentes et liées dans nos cultures. Elles invitent donc à la comparaison dans un cadre anthropologique constituant le fondement de ces pratiques culturelles diverses. De là

découlent deux autres réflexions sur la rencontre entre Adorno et la littérature et plus généralement sur la pratique comparatiste.

Premièrement, ma position comparatiste était restée des plus occidentales. Ayant pris un peu de distance par rapport à un sujet qui est chargé émotionnellement, je me suis demandé si je n'avais pas imposé mes repères, mes grilles de lecture à une réalité bien plus diversifiée. Les Japonais n'ont pas la même relation à Auschwitz qu'un Européen. Quel Indien, quel Ougandais par ailleurs obliger à penser « après Auschwitz » ? Ces peuples n'ont ni la même idée de « culture⁷⁴ » ni le même rapport géographique avec Auschwitz. Ces réflexions valent également pour le rapport du théologien à la littérature : on ne fait pas encore de discours vraiment général quand on emploie des termes universels. De même, au lieu de d'employer toujours l'article défini et de parler de la littérature, il aurait fallu parler d'une littérature, celle des camps.

Deuxièmement, j'avais encore largement considéré la littérature comme une philosophie ou une théologie ; même si je m'interrogeais sur son identité, je m'en tenais le plus possible aux idées exprimées. Il me fallait donc trouver une autre approche fondamentale.

Ma sensibilité littéraire s'est développée grâce à deux facteurs : d'une part le métier d'enseignant m'obligeait à trouver un autre accès au texte que son statut de document culturel ou d'objet recommandé par le professeur. D'autre part, j'ai lu le manuscrit de *L'Effet de vie*. Cette approche de la littérature fonde ma propre démarche. Elle m'a d'abord marqué par sa transparence idéologique, elle a réorienté ma façon de lire et elle a influencé mes propres recherches.

⁷⁴ La constatation suivante ne confirme pas seulement le caractère occidental de l'approche, mais ouvre également une vue particulière sur la culture pensée en Allemagne dans le triplet *Bildung/Kultur/Zivilisation* : « La cultura latine qui relève de l'aménagement harmonieux de la nature, propose un tout autre modèle que celui de la *paideia* grecque, où s'entend l'art prométhéen de fabriquer un petit homme (*païs*) ou plutôt un petit Hellène. (« Culture », in : *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, ss. la direction de Barbara Cassin (Paris : Seuil, Le Robert, 2004) 278.) ». Cf. également le renvoi à Kant : « Parti de l'état de brutalité au développement de ses dispositions à la culture (*aus Rohigkeit zur Kultur*), à l'organisation de son existence selon ses fins et au déploiement de ses propres forces. L'Homme élabore la culture dans la société [...]. (Espagne, Michel : « Bildung », in : *op. cit.*, 195-204.) ». Situer le concept de culture et de barbarie d'Adorno par rapport à Kant et à la spécificité du développement de la culture – je renvoie au terme *Kulturindustrie* – tout en considérant le rôle de la poésie dans ce modèle de culture allemande, dépasse cependant le cadre de ce chapitre.

Le point de départ des travaux de Marc-Mathieu Münch, c'est l'expérience de la beauté littéraire et le besoin d'en rendre compte dans le cadre du relativisme esthétique. En effet autour de 1800 a lieu une coupure épistémologique fondamentale. En raison de la démultiplication des goûts et du progrès de l'individualisme, les esthéticiens se voient forcés, bon gré mal gré, à renoncer à l'essentialisme plus que bimillénaire du beau⁷⁵. Dès lors, les canons traditionnels étaient évidemment aussi relativisés. Pouvait-on donc tout accepter pourvu que cela plaise à certains ? Allait-on perdre tous les repères et le relativisme équivaldrait-il à dire que l'art était ce que l'on baptisait ainsi ? Fallait-il simplement renoncer à la question même de la beauté ? Or la sensibilité esthétique de Marc-Mathieu Münch se révoltait face aux artistes sans art⁷⁶ ; ses travaux de poétique comparée ne lui permettaient cependant pas de retourner aux Anciens. Comment donc s'en sortir de cette incompatibilité entre l'esthète sensible au beau et l'esthéticien qui ne réussit pas à définir ce sur quoi il doit travailler ?

La tentation serait de se tourner vers d'autres disciplines, d'interroger la sociologie, la psychologie, la linguistique ou encore la philosophie, voire la théologie pour obtenir une définition de l'art. Certes, l'œuvre littéraire est engagée dans les échanges sociaux et les reflète, certes elle révèle des mécanismes psychiques de l'auteur et sa langue articule des structures du discours ; dans la tradition française, il est aussi évident que des questions philosophiques peuvent être traitées par des hommes de lettres encore qu'à la frontière entre littérature et théologie, on puisse rencontrer des chiens de garde. Il est donc aussi certain que ces sciences contribuent à la connaissance de la littérature, de leur point de vue, avec leurs méthodes qui ne sont cependant pas adaptées à un objet dont la raison d'être est la beauté⁷⁷.

⁷⁵ Cf. Münch, Marc-Mathieu : *Le Pluriel du beau. Genèse du relativisme esthétique en littérature. Du Singulier au Pluriel* (Metz : Centre de Recherche Littérature et Spiritualité, 1991).

⁷⁶ Cf. Domecq, Jean-Philippe : *Artistes sans art ?* (Paris : Éditions Esprit, 1994). Il ne faut cependant pas réduire Münch à un traditionalisme des formes et des goûts. Cf. p. ex. la remarque suivante, in : *EV* 274 : « Beaucoup de faits [offrant une cohérence à l'œuvre] restent d'ailleurs à inventer ; je l'espère pour la richesse de l'art au troisième millénaire qui ne fait que commencer ». S'impose donc la recherche d'un critère pour former notre sensibilité, notre perception à s'ouvrir aux œuvres, pour aider notre esprit à les évaluer, pour nous empêcher d'être dupes d'un canular artistique et de reconnaître ce qui mérite notre admiration et notre protection.

⁷⁷ Cf. *EV* 13-17.

Le monde dispose aussi de systèmes et pratiques d'interprétation de la réalité, de grilles de lecture qu'une civilisation ou un pouvoir a mises en place : la religion, la philosophie et les différentes idéologies. L'art est accaparé par leur démarche ; si on leur demande une définition, il s'y voit enfin réduit. On n'a donc pas résolu la question.

La réponse que Münch donne est de considérer la littérature comme un art⁷⁸, « concept universel constructible par et pour *homo sapiens*⁷⁹ ». L'art est le milieu de tous les beaux possible, c'est à dire d'un nombre infini, passés, présents et futurs. La méthode qu'il préconise est de rechercher dans les poétiques des cinq continents, au-delà des différences d'expression, et dans les affirmations des auteurs au fil des siècles, des invariants situés à la frontière du naturel et du culturel⁸⁰.

« Les particularités physiologiques, biologiques, nerveuses et bio-culturelles d'*homo sapiens* sont définissables. Elles n'appartiennent en propre à aucune civilisation » et constituent donc le cadre d'un comparatisme réel puisqu'elles « expliquent la diversité des choix de chaque civilisation par le lieu commun d'une grille planétaire⁸¹ ». Puisqu'il existe dans chaque langue des mots qui recouvrent assez bien la notion européenne de littérature, il doit aussi exister des invariants. Ils sont au nombre de quatre.

Le premier « affirme qu'une œuvre d'art littéraire réussie est celle qui crée dans la psyché du lecteur auditeur un effet de vie⁸² » ce qui revient à affirmer qu'un texte « peut aller plus loin que la clarté et frapper plus fort que par la justesse de l'argumentation : il y arrive quand il porte [le

⁷⁸ Cf. *EV* 20 : « Mais, en fait, est-il nécessaire de démontrer que la littérature est un art ? Je suis plutôt tenté de prendre cette affirmation pour un postulat, c'est-à-dire pour un indémontrable. Ce livre se présente alors comme la tentative de voir ce que cela donne, en critique littéraire, lorsqu'on cherche les conséquences de ce postulat ».

⁷⁹ *EV* 27.

⁸⁰ Cf. *EV* 30-34 et, pour la notion d'invariant, *EV* 34 : « L'invariant tout à fait vrai est donc un non-dit que le comparatiste ne peut saisir totalement, mais approcher dans son propre langage comme le centre implicite d'un grand nombre d'affirmations analogues formant nuage autour du centre inaccessible [...] ». Il en résulte aussi que la formulation reste toujours culturelle elle-même, une « approche d'aussi près que possible » (*EV* 77). Les langages des sciences exactes et culturelles ne sont pas adaptés à l'exploration de ce qui ne se passe pas seulement devant l'esprit, mais aussi en lui. La littérature fait partie de ces phénomènes.

⁸¹ *EV* 77. Renoncer à la possibilité de comparer des grilles culturelles, ce serait mettre en cause le concept d'*homo sapiens* et admettre que le cerveau d'un Français et d'un Chinois sont différents (*Ibid.*, note 1.).

⁸² *EV* 35.

lecteur-] auditeur à presque croire qu'il voit ce qui est dit [écrit]⁸³ ». Ce qui ne signifie pas que le texte perd son importance. Si le texte littéraire est justement celui qui crève – pour un certain temps de lecture – l'écran du discours, tout dépend cependant de sa qualité, de ses techniques associant les mots avec leur densité propre. L'effet de vie ne se réduit en effet pas au fantasme dont l'effet est créé « directement par un sujet solitaire [; ...] la vie de l'art littéraire naît d'un texte extérieur au sujet⁸⁴ ». La vie réelle est estompée, mais en partie seulement : le lecteur littéraire sait et admet qu'il entre dans un autre monde ; il peut en ressortir à sa guise, riche d'une expérience de plus. L'effet de vie est aussi l'invariant qui englobe les trois autres qui en sont les moyens.

Le deuxième invariant, c'est le mot en tant qu'il n'est pas seulement un concept abstrait pour l'homme de lettres, mais un objet avec ses sonorités, ses rythmes, ses timbres et ses connotations : le mot littéraire n'est donc pas arbitraire, au contraire : « le mot est un monde pour l'écrivain⁸⁵ ». Les effets réciproques des différents aspects d'une multitude de mots assemblés en un texte contribuent essentiellement à l'effet qu'il produit en collaboration avec la psychè du lecteur.

Certes, la langue a ses propres codes et structures s'imposant au créateur, mais cette cohérence systémique ne suffit pas encore pour faire de la littérature. Il faut que le texte possède en lui-même une grande cohérence. Celle-ci est le troisième invariant. « L'œuvre doit constituer une structure valant davantage que la somme de ses éléments ; chacun d'eux reçoit de sa place et de sa fonction parmi les autres une force supplémentaire en plus de sa propre valeur⁸⁶ ». Cette cohérence « se développe dans le temps et subsume la série de transformations successives des cohérences partielles⁸⁷ ». L'art littéraire tient de ce fonctionnement de l'esprit humain de

⁸³ EV 61.

⁸⁴ EV 102.

⁸⁵ EV 153.

⁸⁶ EV 37.

⁸⁷ EV 259.

« modéliser l'univers pour tenter d'y survivre » ; il est supérieur à la vie parce que dans l'œuvre réussie « chaque chose est [définitivement] à sa place par rapport aux autres et au tout⁸⁸ ».

La cohérence n'est donc pas un hasard, elle est calculée. Les choix qui guident l'auteur peuvent avoir plusieurs origines. Un code de cohérence peut premièrement être choisi dans les choses devant l'esprit humain⁸⁹. On peut ainsi considérer que « la mimésis, c'est-à-dire l'idéal occidental de l'imitation de la nature par le moyen de l'art, est l'esthétique qui est en prise directe avec les choses devant l'esprit, dans les choses⁹⁰ ». Mais ce n'est pas le seul modèle possible.

La cohérence peut deuxièmement se trouver dans le regard que l'on porte sur les choses. On peut par exemple préciser et renforcer les contours flous de la plupart des destins réels : un héros est un personnage qui se distingue clairement des gens communs. L'art peut aussi être considéré comme apte à exprimer l'essence des choses ou le beau idéal : « tout regard particulier porté sur le monde peut devenir code de cohérence pour une partie ou le tout d'une œuvre⁹¹ ». C'est dans ce cadre qu'il faut aussi situer la théorie de la forme organique.

Troisièmement, on peut trouver des codes de cohérence dans les grilles culturelles, « façons collectives d'interpréter le monde⁹² ». Outre les codes d'abstraction, les lois sociales ou les mœurs, on peut signaler avant tout les grilles mythico-poétiques, alliant

à l'imagination et au sens des formes le désir d'une prise sur le monde. On peut aussi les définir par leur contenu : ces grilles englobent les mythes, les légendes, les contes populaires et toutes les histoires typiques structurées qui s'imposent à un imaginaire collectif soit qu'elles soient choisies par une propagande quelconque, soit qu'elles expriment un goût général⁹³.

⁸⁸ EV 260.

⁸⁹ Cf. EV 274-276.

⁹⁰ EV 275.

⁹¹ EV 278s..

⁹² EV 280.

⁹³ EV 282.

Quatrièmement, les codes de cohérence peuvent être empruntés au matériau : les niveaux de style ou la versification, ce ne sont que deux exemples des « contraintes exquises » que l'on se donne pour écrire : la limitation est la condition d'existence de toute forme.

Remarquons que la cohérence d'une oeuvre ne tient pas au choix d'un seul code, mais consiste en une combinatoire visant une cohérence d'ensemble. Parmi celles-ci, certaines « combinaisons réussies ont été privilégiées et ont fait école⁹⁴ » ; elles sont devenues nos genres littéraires. Il n'existe donc pas de définition essentielle des genres, mais une typologie historique à laquelle un écrivain peut se référer pour choisir un code de cohérence. C'est la cinquième et dernière façon d'orienter son choix.

L'invariant de la cohérence ayant été développé assez longuement, on serait tenté de croire que l'oeuvre littéraire est une entité statique. Or le quatrième invariant s'y oppose puisqu'il s'agit du jeu des mots⁹⁵. De l'infinie combinaison des qualités sonores des mots et de l'effet de leurs combinaisons, l'auteur tire une forme reconnaissable générée tout au long du texte par le noyau producteur, « la rencontre prometteuse d'un état psychique et d'un concret formel⁹⁶ » : dès que l'auteur l'a choisi ou s'est laissé saisir, il doit y obéir. Les redondances, les appels, les renvois y créent un mouvement libre et organisé à la fois. Il en découle que la critique littéraire ne peut pas non plus figer les mots dans une seule constellation : elle se comporte sinon comme celui qui dissèque une grenouille : il lui a d'abord fallu la tuer.

Toute critique littéraire disséquante est limitée par définition puisque l'oeuvre n'est ni un objet, ni un état, mais un fonctionnement.

C'est ainsi que la théorie de l'effet de vie renvoie la critique littéraire à une combinatoire d'éléments donnés et choisis en vue d'un effet précis. L'oeuvre d'art littéraire réussie est celle qui a le pouvoir de créer dans l'esprit d'un lecteur-auditeur un effet de vie par le jeu cohérent des mots⁹⁷.

⁹⁴ *EV* 299.

⁹⁵ Cf. *EV* 37.

⁹⁶ *EV* 319.

⁹⁷ *EV* 38.

Il s'ensuit donc nécessairement une nouvelle critique littéraire, la critique esthétique⁹⁸. Partant de l'expérience de l'effet de vie, elle essaye de construire « des grilles de lecture capables de rendre compte d'une activité donnée au moment de lecture⁹⁹ ». Elle analyse les choix culturels de langue, de style, de formes qui l'ont créée dans et avec la psychè du lecteur. Elle doit mettre en perspective aussi bien le texte et son auteur que le lecteur et son monde, visant une perception quasi holistique de la rencontre de la psychè des lecteurs avec le texte au-delà de la linguistique. On peut étudier l'esthétique d'une œuvre, d'un auteur ou d'une époque, mais le point de départ reste foncièrement l'expérience de lecture :

De même que l'effet de vie est une seconde vie, l'esthétique est une seconde science humaine qui a besoin de toutes les sciences humaines pourvu qu'elles ne réduisent pas sa spécificité¹⁰⁰.

Mais qui pourra rendre compte de façon synthétique de cette expérience complexe si ce n'est l'art ? Le commentaire idéal ne devrait-il pas être au mieux esthétique comme la lecture¹⁰¹ qui le motive :

Je dirai donc au jeune esthéticien qu'il doit d'abord lire comme un acteur, avec tout son corps, avec toute sa bouche, avec tout son cœur ; qu'il doit aimer et haïr les mots, qu'il doit se faire rime, strophe, sonnet, tirade et que le son de sa voix doit se fabriquer dans tout son être afin d'envahir tout l'espace autour de lui¹⁰².

⁹⁸ *EV* 40 : « L'esthétique ne peut donc être qu'une science du vécu visant prudemment au général à partir de mille lectures personnelles et consciente du fait que la description de son objet en vue de synthèse se fait avec un instrument imparfait qui doit se faire humble devant ces beautés qui le dépassent ».

⁹⁹ *EV* 106.

¹⁰⁰ *EV* 107.

¹⁰¹ En ce qui concerne la lecture, cf. *EV* 107-115. Le discours linéaire construit dans le temps ce qu'on a vécu comme une expérience globale ; si l'on s'y soumet, ce n'est donc jamais pour remplacer la lecture, mais pour préciser quelques facteurs qui seront englobés dans la prochaine lecture.

¹⁰² *EV* 40 ; cf. *Dt* 6, 4-9 : « Écoute, Israël : Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé. Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent dans ton cœur ! Tu les répéteras à tes fils, tu les leur diras aussi bien dans ta maison que marchant sur la route, couché aussi bien que debout ; tu les attacheras à ta main comme un signe, sur ton front comme un bandeau ; tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes ». – Le commandement divin est aussi un commandement esthétique : il faut se laisser habiter par la parole reçue, les références étant corporelles. Il faut aussi être acteur, proclamer la parole dans la maison et sur les rues pour que l'espace soit rempli de la voix. Mais il y a aussi des différences : la parole de Dieu possède *a priori* une autre autorité, révélée dans le passage du *Deutéronome*. Le croyant lui fait foi : elle doit entrer dans sa vie réelle. Le but est aussi clairement indiqué : il s'agit d'aimer et de servir Dieu.

Deux conséquences découlent de cette approche : d'abord la littérature ne fait pas seulement sens. « Le texte est tout un procès par lequel il faut passer pour arriver au sens et lequel il ne faut pas court-circuiter¹⁰³ ». Au contraire, « il faut s'intéresser à ce qui est dit [...] et en même temps à l'art de [le] dire. Il faut savoir comment la chose dite donne vie à l'art¹⁰⁴ ». Mais la forme artistique n'est pas la seule donnée qui fasse que le sens est généralement ambigu, ouvert et aléatoire. Il est lié à un ensemble de procédés capables de disperser la chose dite dans toutes les facultés de l'esprit et ne s'adresse pas seulement à la rationalité. Les figures de style par exemple ne fonctionnent pas par identification mais par surimpression si bien que le rapport n'est pas statique et s'ouvre à l'apport actualisant d'une psyché déterminée avec sa mémoire, sa sensibilité, son subconscient et sa disponibilité propres.

Pour la même raison, la littérature ne peut avoir de fonctions en elle-même¹⁰⁵ ; cela n'empêche qu'elle puisse en avoir dans un contexte individuel ou culturel donné. Les fonctions relatives sont donc variées. En effet, Marc-Mathieu Münch n'a pas trouvé d'invariant concernant les fonctions, mais cela ressort également de ce qui vient d'être dit par exemple sur la plurivalence, sur l'ouverture de l'œuvre, sur le choix des codes de cohérence. La place que le lecteur ou la communauté fait à l'expérience de l'effet de vie dans la vie réelle ne dépend pas de l'art littéraire lui-même. Celui-ci offre une expérience liée à une fiction. Or l'esprit n'a pas seulement besoin d'images scientifiques rationnelles expérimentales, « mais aussi de modélisations objectives qui le comblent dans un premier temps de leur plénitude et lui offrent, dans un second, un effet de vie qui l'aide à se créer¹⁰⁶ » – pour autant qu'il leur fasse foi.

C'est cet aspect de l'esthétique de Münch qui m'avait intéressé d'abord et fortement motivé à le suivre. Elle ne part pas du côté de la création, mais de la rencontre avec un texte, touchant les

¹⁰³ *EV* 88. Cf. aussi *EV* 39.

¹⁰⁴ *EV* 19.

¹⁰⁵ Cf. *EV* chap. 8.

¹⁰⁶ *EV* 371.

différentes facultés de la psychè humaine et non seulement la raison formelle : elle n'est pas réductrice. La réalité matérielle dans laquelle et avec laquelle nous vivons est certes devant l'esprit, mais elle est aussi dans l'esprit qui doit parfois retourner aux données objectives pour corriger ses propres représentations. Mais tout ce qui est, est pour moi aussi par rapport à moi.

Qu'en est-il de la réalité spirituelle, de la rencontre avec Dieu ? Elle se fait aussi, de façon spécifique, dans ce cadre déterminé tant par la liberté de Dieu que par les structures de la perception de l'Homme. C'est ce qui permet de comparer « l'art de Dieu » à « l'art des hommes ». Le titre *Art de Dieu Art des hommes* est donc compris à la réception des phénomènes : il rapproche la mystique comme transport dans la vie de Dieu de la lecture comme entrée dans la vie du texte. Le problème de la définition des objets de la comparaison se résout ainsi d'une façon viable, et quelques problèmes relatifs à la démarche comparatiste en elle-même sont également évincés.

Le danger des réductions n'est en effet jamais exclu : réduction de l'art à la religion ou inversement. Ce danger n'est pas subjectif, il ne dépend pas seulement de l'attitude du chercheur, mais il s'inscrit dans la nature de la relation de l'homme avec Dieu puisque celle-ci ne peut faire abstraction des représentations humaines¹⁰⁷.

Celui qui n'est pas de ce monde, celui qui ne s'y réduit pas, celui que certains nomment Dieu, ceux qui croient en son existence autonome ne peuvent le connaître autrement qu'avec les représentations du cerveau qui est le leur à partir de sources divergentes et communes aux traditions religieuses. En outre, nous ne disposons d'aucune possibilité de contrôle absolu : théoriquement, malgré toutes les réflexions philosophiques, toutes les démarches théologiques et toutes les expériences mystiques, nous ne pouvons pas comparer nos représentations de Dieu à

¹⁰⁷ On peut relire dans ce contexte l'histoire des doctrines (hérétiques) de l'incarnation. La remarque de H. Dondaine cit. in : Gaudel, Auguste : « Incarnation », in : *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, t. V, 112. Dondaine préfère un échange continu entre les deux pôles à une doctrine monolithique reflète une condition de toute représentation du monde et donne une place à la littérature en théologie : « Deux tentations restent en christologie, celle d'Apollinaire, qui sacrifie l'intégrité humaine du Christ à l'union, et celle de Nestorius, qui sacrifie l'union à l'intégrité. Et pour conjurer cette double tentation, deux théologies sont peut-être nécessaires... Il faut sans cesse composer les deux lumières ; celle des faits évangéliques, avec tout leur contenu humain, et celle des énoncés révélés, avec leur affirmation décisive »

l'original pour avoir la seule et unique icône. Le pluriel des conceptions de Dieu comme leur négation reste une donnée irréductible qui est l'expression plus ou moins institutionnalisée d'une expérience fondamentale de l'existence dans le *Dasein*.

C'est vrai même pour le chrétien qui croit en l'Incarnation. Certes l'évangile selon Jean affirme que « personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père nous l'a dévoilé¹⁰⁸ », mais Jésus en tant qu'être historique n'est pas directement accessible non plus. Et néanmoins le catholicisme affirme avoir une connaissance claire de Dieu. Ainsi s'impose – comme pour toute autre doctrine religieuse – logiquement la question quelle est cette connaissance « officielle » de Dieu et comment elle naît donc.

Elle est d'autant plus pertinente que notre cerveau peut engendrer des oeuvres autonomes qui créent à la réception un effet de vie psychique, de plénitude, sans qu'une réalité matérielle indépendante de l'œuvre y corresponde nécessairement : cela peut être le cas de l'art. En fait notre cerveau construit toujours des représentations plus ou moins proches de la réalité. Dans toute religion, il y a de même du moins une part de construction humaine qui (ne) pourrait être (que) de l'art. Pour nous qui faisons référence au christianisme s'impose la question dans quelle mesure cela est le cas dans la religion chrétienne et ce qui la différencie de la religion, ou pour être plus exact, l'art de Dieu de l'art des hommes.

Notre sujet touche donc la définition de la religion dans ce qu'elle contient de représentation humaine sans quoi le divin n'existerait cependant pas pour l'homme. On comprend dès lors que nombre de chercheurs aient penché vers des solutions qui s'approchent plus ou moins d'une des deux positions extrêmes suivantes : ou bien la religion n'est que la manifestation réelle et institutionnelle d'une création humaine cachée à partir d'une expérience historique ou bien l'art n'est qu'une défiguration de l'expérience religieuse voire une idole.

¹⁰⁸ Jn 1, 18.

Vu ses dangers, je comparerai deux expériences humaines, celle de l'art et celle de Dieu. Ni le divin, ni le littéraire ne sont considérés comme le phénomène englobant, mais tous les deux s'offrent à la liberté et à l'expérience de l'homme qui est un au niveau du cerveau. Voilà une base de comparaison solide qui garantit précisément l'autonomie respective des deux phénomènes. Les travaux de Münch et de Balthasar les théorisent et offrent ainsi un matériau riche et original pour un travail universitaire. Ils permettent alors de poser les questions pertinentes avec la distance d'une impartialité nécessaire. Si le premier offre une méthodologie pour interroger les textes, le deuxième en a rédigé une qu'il faut aussi situer dans le cadre de l'évolution théologique au vingtième siècle. Le concile Vatican II constitue une charnière ; avant d'aborder les textes du magistère, j'aimerais analyser quelques textes entretenant non seulement par leur contenu, mais bien par leur forme une relation spécifique entre la théologie et la littérature.

Chapitre 2

Avant Vatican II – L'ébranlement de la monopensée théologique et le passage de la doctrine absolue à la recherche d'une nouvelle expérience de la foi

Au premier chapitre ont été dégagés quelques moments importants de l'histoire de la théologie dans son rapport à la littérature. L'approfondissement d'une telle démarche demanderait une étude à part. Dans ce chapitre-ci je ne prétends pas non plus à une vision synthétique : je serai au contraire assez éclectique et dégagerai à partir de la lecture d'un choix subjectif de textes assez représentatifs plusieurs aspects significatifs du rapport entre la littérature et la théologie, entre l'art de Dieu et l'art des Hommes.

Comment « lire en Église » ? L'abbé Bertault est enthousiaste de Balzac : mais comment réussit-il à réunir sa passion avec la doctrine de l'Église ? En quoi le comparatisme doctrinal qui marque sa thèse sur *Balzac et la religion*¹ ne m'apparaît-il pas comme une solution réellement viable ? Voilà deux questions qu'on ne peut pas appliquer de la même façon à la thèse de Pie Duployé, consacrée à *La Religion de Péguy*², bien plus ouverte sur l'expérience de Dieu : je m'intéresserai en particulier à sa présentation de la prière de Péguy et au rapport entre effet de vie artistique et spirituel.

¹ Bertault, Philippe : *Balzac et la religion* (Paris : 1942) ; nouvelle édition conforme au texte original augmenté d'errata et d'addenda et préfacé par Jacques Gury (Genève, Paris, Gex : Slatkine Reprints, 1980).

² Duployé, Pie : *La Religion de Péguy* (Paris : 1965 ; Genève : Slatkine Reprints, 1978).

Mais je commencerai par étudier plusieurs articles d'un dictionnaire allemand d'une renommée internationale incontestable³, le *Lexikon für Theologie und Kirche*. Héritier du *Kirchenlexikon*⁴ dont la première édition remonte à l'année 1847, il a par ailleurs connu trois éditions⁵ au vingtième siècle dont la dernière a été achevée en 2001. Elles pourront constituer un fil rouge historique à travers cette thèse. On comprendra l'évolution de la théologie et l'apparition de la possibilité d'un dialogue différent entre ce discours et la littérature, mais on découvrira aussi comment l'auteur d'une préface, évêque de surcroît, peut recourir à un discours mélangeant l'art et la rhétorique dans un contexte institutionnel pour faire l'impossible : rester fidèle au discours restrictif de l'Église et s'ouvrir autant que possible à ceux qui ne le partagent pas. Une telle analyse peut évidemment ne pas seulement s'appliquer à des discours religieux du passé...

1. Littérature et théologie dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*

Publiée pendant les années troublées entre 1930 et 1938, la première édition du *LThK* hérite à la fois de la concision du *Kirchliches Handlexikon*⁶, une encyclopédie religieuse catholique s'adressant à un public cultivé, comme de l'aspect scientifique du *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, évoqué

³ Cf. Kasper, Walter et al. : « Vorwort », in : *LThK*³, 5*.

⁴ *Kirchen-Lexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, éd. par Heinrich Joseph Wetzer et Benedikt Welte, XII tomes (Fribourg : Herder, 1847-1856) ; deuxième éd. : *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, éd. d'abord par le Cardinal Joseph Hergenröther, ensuite par Franz Kaulen, XII tomes (Fribourg : Herder, 1882-1903).

⁵ La théologie française a produit des ouvrages fondamentaux, représentatifs d'un mouvement théologique propre, tel que le *Dictionnaire de théologie catholique*, le *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* et enfin l'encyclopédie *Catholicisme hier aujourd'hui demain*. Leurs données bibliographiques montrent cependant que leur réalisation s'est étendue sur de nombreuses années, à part celle du *Dictionnaire Apologétique*. La parution du *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* par exemple s'est échelonnée sur plus d'un demi-siècle ; débutée en 1937, elle s'est terminée en 1994. Il en va de même pour l'encyclopédie *Catholicisme*, parue entre 1947 et l'an 2000. Or la théologie a connu une profonde mutation pendant ces cinquante sept ans et l'ouvrage n'est donc pas homogène dans son approche. Cette encyclopédie est la seule à avoir connu un prédécesseur, le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, publié de 1925 à 1928 et régulièrement mis à jour par un supplément. Il offre des entrées consacrées à plusieurs auteurs parmi lesquels on trouve p. ex. même Gabriele D'Annunzio. – Pour les références bibliographiques complètes de tous ces ouvrages de référence, cf. le point 2 de la bibliographie en fin de volume.

⁶ *Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, éd. par Michael Buchberger, 2 vol. (Munich : Allgemeine Verlags-Gesellschaft, 1907 et 1912).

déjà plus haut. Nouvelle « somme théologique moderne⁷ », le dictionnaire affiche dès l'avant-propos une grande ouverture. Il affirme ne pas s'arrêter aux questions théologiques strictes, mais aborder tous les sujets en rapport avec « la théologie, l'Église, la science des religions ainsi que les branches du savoir, les unités de civilisation et les milieux culturels y afférant ». Son mot d'ordre peut être jugé plus conservateur ou plus dynamique, selon l'acception que l'on donne à ses trois termes : *fidei, veritati, vitae* ! Je relirai et commenterai l'avant-propos à la lumière de l'article « Theologie » ; cette démarche permet de mieux comprendre ce projet dans ce qu'il a d'innovateur et de saisir les tensions existant à cette époque entre ouverture et traditionalisme ; elle révélera également une rhétorique théologique spécifique et la tournure d'esprit qu'elle incarne.

Se déclarant au service de « notre sainte foi catholique », l'ouvrage défend certes la « seule religion vraie⁸ », mais l'apologie prend une tournure particulière. À la fin de son introduction, l'éditeur affirme en effet que l'ouvrage « rendra compte d'autres expériences et cultures de façon objective et distinguée et qu'il ne meurtrira jamais la justice et la charité que l'on doit à ceux qui pensent autrement » ; au contraire, il « reconnaîtra le bien partout, où qu'il se trouve ». Cette attitude diffère des réactions antimodernistes, l'apologie ne se limitant pas à une condamnation d'erreurs et d'hérésies ; elle ne vise pas non plus des groupes, des mouvements ou des personnes, mais elle s'attaque aux ouvrages qui renseignent leur lecteur « insuffisamment, sans comprendre leur sujet, de façon tendancieuse et l'induisant en erreur » sur la doctrine et la vie de l'Église catholique. L'apologie intègre réflexion et existence : elle consiste à adhérer pleinement à la foi de l'Église et à offrir au lecteur une « image fidèle de la foi catholique et de la vie ecclésiale ». C'est de cette façon que le dictionnaire veut en effet servir « l'entente et l'union des chrétiens ». L'acception qu'il donne au terme *fidei* dépasse ainsi le dogme, le sens tend de nouveau vers l'attachement commun des chrétiens au Christ.

⁷ Buchberger, Michael : « Vorwort », in : *LTbK'*, page V.

⁸ Bilz, J. : « Theologie », in : *LTbK'* X, 67.

L'ouvrage se distingue en outre par le rôle qu'il accorde à la science dans la recherche de la vérité. À plusieurs reprises, au moyen de superlatifs, l'éditeur défend avec insistance ce caractère scientifique qu'il veut voir à la pointe du progrès, soulignant qu'il s'agit d'un « ouvrage scientifique » recourant aux « méthodes et instruments de travail scientifiques les plus nouveaux et les plus efficaces », « utilisant partout les résultats de la recherche » et offrant « les meilleures références bibliographiques ». Il suppose donc un lecteur critique, disposant d'une approche autonome et l'accepte. Mais ce besoin d'insister sur le caractère scientifique montre en même temps qu'une telle attitude n'allait pas de soi. L'idée générale que l'on se fait à cette époque de la théologie comme science dérive d'une lecture réductrice de Saint Thomas : la théologie est science parce qu'elle « déduit ses conclusions avec une méthode scientifique et méthodique à partir de principes sûrs⁹ » ; Bilz, l'auteur de l'article « Theologie » prend cependant également connaissance des méthodes inductives et historiques introduites à l'époque moderne, il rend compte des approches nouvelles comme la « théologie expérimentale qui s'efforce de trouver des preuves de Dieu mathématiques et scientifiques irréfutables et qui doit contrôler les phénomènes surnaturels (miracles, apparitions mystiques) par les moyens des sciences exactes [sic]¹⁰ ». Il s'empresse de sauter sur un train qui est parti depuis longtemps, mais les méthodes évoquées ne sont pas mises à profit dans sa définition de la théologie, strictement néothomiste. Il rappelle également que le magistère seul juge si les résultats des recherches sont acceptables ou non¹¹. On peut donc comprendre qu'aux yeux de certains croyants, dans un contexte qui ne tenait pas compte de la mise en question de l'autorité du magistère et de la tradition ni ne réfléchissait à la structure du langage théologique, celles-ci l'emportaient largement pour défendre le système catholique.

⁹ Bilz : « Theologie », 69s.. – Dans cette définition, on a amputé l'élément plus subjectif de l'expérience de Dieu, *patis divina*, que Thomas évoque également. On procède par ailleurs à une réduction de la tradition au thomisme, ignorant la tradition franciscaine et augustiniennne définissant la théologie comme une *scientia practica*, respectivement *affectiva*. Cf. Metz, Johann Baptist : « Theologie », *LTbK* 2 X, 63. Il faut s'interroger sur une telle réduction que l'on retrouve à de nombreux endroits.

¹⁰ Bilz : « Theologie », 2.

¹¹ Cf. Bilz : « Theologie », 70.

Le dictionnaire veut finalement servir la vie : il offre son bagage intellectuel non seulement à ceux qui sont parqués dans leur cabinet de travail, mais s'adresse à ceux qui descendent « dans l'arène œuvrer et lutter pour la vie ». L'emploi de ce lexique de combat du moins inattendu témoigne d'une conscience des difficultés de l'engagement chrétien dans le monde et de la volonté de soutenir ceux qui ne vivent pas dans une tour d'ivoire. Il réagit ainsi à ceux qui prétendent que la théologie n'a aucune valeur pratique. Bilz insiste de même : « puisque la théologie enseigne à comprendre et à juger tout à partir de sa cause première, respectivement ultime, elle fonde la *Weltanschauung* la plus parfaite et elle est ainsi déjà de la plus haute valeur vitale. Puisqu'elle est doctrine du salut et qu'elle veut conduire l'homme vers sa personnalité morale achevée et finalement vers la béatitude éternelle, elle est simplement indispensable à la vie. [...] Même pour les affaires et les ordres purement naturels tels que la famille, le peuple, l'État, elle possède des normes sûres, des mobiles très forts et des puissances très effectives ; c'est pourquoi, même à l'époque de la Philosophie de la vie, elle est une science proche de la vie et de son temps¹² ». On est très proche d'une épistémologie théologique totalitaire où les autres sciences n'ont que la dignité de facultés déléguées à certains travaux dont les résultats ne pourront jamais mettre en cause la déontologie théologique. Cette attitude nous semble contredire l'ouverture aux sciences proclamées par la préface de Buchberger.

L'éditeur comme l'auteur de l'article sur la théologie savent donc que l'homme cherche à s'orienter dans la vie et qu'il a besoin de guides fiables. Aussi ne faut-il pas trop médire de ceux qui se réfèrent au magistère pour disposer de normes sûres : son infaillibilité n'apporte pas seulement une grande stabilité à l'individu, s'il sait se glisser dans les formes de vie offertes, elle devrait également fournir un puissant rempart contre ceux qui attaquent la dignité humaine, en particulier dans les années trente... Mais Buchberger et Bilz savent aussi que l'édifice doctrinal, le système n'est pas seul à élever sa voix, qu'il présente des failles et que la simple condamnation des opinions adverses accompagnée d'un durcissement des propres positions crée un climat

¹² Bilz : « Theologie », 71.

invivable. Dans le dernier paragraphe de son introduction, Buchberger affirme alors vouloir écouter objectivement ceux qui ne partagent pas la foi catholique¹³. Mais à cette époque une telle affirmation ne va pas de soi non plus. Aussi est-il forcé de construire un texte qui témoigne de son orthodoxie et qui apporte en même temps assez d'éléments pour convaincre son détracteur de la justesse de ses propos. Outre le contenu, c'est surtout le style qui intervient dans cette démarche.

Le texte est en effet très structuré. Chacune de ses trois phrases adopte un rythme ternaire. Au fur et à mesure que l'argumentation progresse, le lecteur a l'impression d'assister à la construction bien réglée d'un édifice dont l'agencement dialectique réussit à introduire des idées contestées dans une démonstration d'orthodoxie irréfutable.

Dans la première phrase, l'auteur affirme qu'il est bon catholique ; c'est la thèse de son raisonnement. La phrase est formée de trois membres, dont les deux premiers sont des appositions à son sujet, l'œuvre, c'est-à-dire le *Lexikon für Theologie und Kirche*. Chacune traduit la référence à la foi de l'Église. L'acmé de cette période se trouve en effet sur l'expression « l'Église notre mère ». Le terme de foi se retrouve tant dans la protase qu'à la fin de l'apodose ; il entoure la confession de l'amour envers l'Église. Si l'on reconnaît dans cet attachement une périphrase de la foi, le circuit de cette période est rythmé par une épiphore de la foi. La cadence comme la répétition sont ainsi au service d'une rhétorique qui insiste sur l'orthodoxie de l'ouvrage. Dans la deuxième phrase, l'auteur propose son projet de présenter objectivement des positions non catholiques. Les adverbes de liaison « cependant » et « aussi » témoignent non seulement de la

¹³ Buchberger : « Vorwort », VI : « Ruhend auf der felsenfesten Überzeugung von der Wahrheit unseres heiligen Glaubens, getragen von der ehrerbietigen Liebe zur Mutter Kirche, wird das Werk in aller Treue zur *fides catholica* stehen. Es wird aber auch über andere Anschauungen und Bildungen sachlich und vornehm berichten, wird nie die Andersdenkenden schuldige Gerechtigkeit und Liebe verletzen, wird das Gute überall anerkennen, wo immer es sich findet. Es möchte nicht bloß dem Glauben, der Wahrheit und dem Leben, sondern auch der Verständigung und Einigung unter den Christen dienen, die ein Herzenswunsch unseres Heiligen Vaters Pius XI ist. - Reposant sur la conviction solide comme le roc de la vérité de notre sainte foi, porté par l'amour déferent envers l'Église notre mère, l'ouvrage tiendra en toute fidélité à la *fides catholica*. Il renseignera cependant aussi sur d'autres expériences et cultures de façon objective et distinguée, il ne meurtrira jamais la justice et la charité que l'on doit à ceux qui pensent autrement, il reconnaîtra le bien partout, où qu'il se trouve. Il ne veut pas seulement servir la foi, la vérité et la vie, mais aussi l'entente et l'union des chrétiens qui sont le désir le plus cher de notre Très Saint Père Pie XI ».

conscience que l'auteur a de la nouveauté de son projet, ils introduisent aussi l'antithèse de son raisonnement dialectique. Trois propositions indépendantes juxtaposées forment les trois membres de la phrase. Cette structure parallèle et répétitive explique toujours la même idée. La deuxième et la troisième proposition reformulent et justifient par des références bibliques implicites le contenu de la première. La troisième et dernière phrase constitue la synthèse ; elle résume et unit d'abord les deux idées exposées : la locution de liaison dépasse par une gradation l'opposition relevée auparavant, soulignant la complémentarité des démarches. L'acmé porte sur le terme de « chrétiens » qui vient remplacer celui de « catholique » dominant la première phrase. L'autorité papale cautionnant un tel projet, l'apodose assène un coup fatal à celui qui voudrait y voir une déviation, voire une hérésie.

En fait, l'argumentation recourt largement au paratexte possédant pour un lecteur déterminé par le contexte religieux catholique force d'autorité. Plusieurs références bibliques viennent en effet confirmer le projet de l'éditeur. Quand il affirme que l'ouvrage repose sur la conviction de la vérité de la foi catholique, « solide comme le roc », il rappelle la mission de Pierre¹⁴ et marque son attachement au Souverain Pontife : sa propre conviction est solide comme le roc sur lequel l'Église est construite. Il évoque de même « la justice et la charité que l'on doit toujours à ceux qui pensent autrement » : cette formulation rappelle la parénèse de l'Épître de Saint Paul aux Romains¹⁵ ou, plus indirectement, l'hymne à la charité de la Première Épître aux Corinthiens¹⁶. Quant à l'idée de reconnaître le bien partout où il se trouve, elle renvoie à la recommandation de Paul *Omnia probate bonum tenete* de la Première Épître aux Thessaloniens¹⁷. Ces citations sont implicites ; les mots, les phrases résonnent cependant dans l'esprit du lecteur qui connaît ces

¹⁴ *Mt* 16,18 : « Eh bien ! moi je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les Portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle ».

¹⁵ *Rm* 13,8 : « N'ayez de dette envers personne, sinon celle de l'amour mutuel ».

¹⁶ Cf. p. ex. *1Co* 13,2 : « Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien ».

¹⁷ *1Th* 5, 19-21 : « N'éteignez pas l'Esprit, ne dépréciez pas les dons de prophétie ; mais vérifiez tout : ce qui est bon, retenez-le ».

textes par cœur à force de les avoir sinon étudié, du moins entendu dans la liturgie. La légitimation du propre discours par des références bibliques et par une référence au Souverain Pontife rappelle en outre le style des documents du magistère, construisant leur propos de la même façon pour célébrer la grandeur de la doctrine catholique et stimuler l'adhésion du lecteur.

Le texte recourt en effet souvent à l'hyperbole. Il exclut le plus possible toute exception à la règle qu'il se propose de suivre. Dans la première phrase, une comparaison vient renforcer l'adjectif « solide » déterminant la conviction et la notion de « fidélité » est également renforcée par le déterminant « tout ». Cette redondance marque une insistance que la deuxième phrase poursuit par l'emploi des adverbes « jamais » et « partout » soulignant l'engagement de l'ouvrage. Le verbe « meurtrir », lourd de connotations péjoratives, agressives et donc immorales, est nié tandis que la reconnaissance du bien est ainsi exposée comme une valeur absolue. Ces choix absolus sont des références morales dont le désir du pape est une norme à laquelle on ne peut se soustraire : l'union des chrétiens est le désir « de cœur » du Très Saint Père. Le tour de main de l'auteur consiste à appliquer cette rhétorique de l'absolu non seulement aux dogmes catholiques, mais aussi à un projet bien plus ouvert, conscient qu'elle éveille l'adhésion du lecteur immergé dans un contexte linguistique et textuel traditionnel puisqu'elle unit les références intellectuelles, affectives et morales auxquelles il est habitué. L'emploi des adjectifs le confirme. L'analyse de l'expression « notre sainte foi catholique », employée au début de l'article, apparaissant également dans des expressions comme « la vérité de notre sainte foi » peut être rapprochée de celle de « notre Très Saint Père » ou encore « l'Église notre mère ». Partout on assiste à une surdétermination tant essentielle que morale.

Dans l'expression « notre sainte foi catholique », le nom est entouré de trois adjectifs. L'adjectif possessif et l'adjectif « saint » antéposé fonctionnent comme des déterminants. L'adjectif « catholique » ajouté à la « foi » vient en fait préciser ce que le lecteur (catholique) sait déjà par les déterminants ; c'est une redondance que l'adjectif possessif « notre » prépare. Les deux termes

ont d'une part une signification inclusive : « catholique » signifie universel, qui englobe tout. « Notre » renvoie certes au groupe des collaborateurs, mais le déterminant fait des lecteurs, « vous », des initiés : la première personne l'emportant sur la deuxième, ils font partie de ceux à qui tout est donné. Mais en même temps ces termes ont une valeur d'exclusion renforçant l'identification par une opposition à d'autres groupes : la première personne s'oppose à la troisième, aux autres, à ceux qui, dans un contexte socioreligieux donné, ne portent pas le qualificatif « catholique » : protestants, matérialistes, athées... Cette composante est importante dans la constitution de ce que le jargon anglais désigne comme *corporate identity*. Son noyau est cette « foi catholique » ne désignant donc pas, dans ce contexte apologétique, une attitude individualisée, mais l'adjonction de l'adjectif « catholique » en fait par métonymie la doctrine commune que l'adjectif « saint » vient surdéterminer par cette différence essentielle et cette immutabilité qu'il désigne comme par la soumission qu'il exige. La sainteté est en effet la caractéristique de Dieu. Dieu est d'abord créateur et non pas créature : c'est la différence ontologique fondamentale. Dieu est ensuite immuable, inaltérable, inviolable. Parler autrement de lui qu'il ne l'a fait lui-même et que son Église le fait, c'est blasphémer, c'est se rendre coupable. En effet ces qualités constitutives divines sont reliées à une morale¹⁸. Face à Dieu, l'attitude de l'homme doit être la soumission et l'adoration parce que Dieu est absolu et que l'homme n'est rien sans lui. L'adjectif « saint » attribue donc dans ce contexte des qualités divines à une doctrine ; antéposé, il fait du groupe nominal « foi catholique » une métonymie de Dieu. Il ne reste rien d'une intervention humaine dans l'invention de cette foi devenue elle-même un absolu substituant Celui auquel elle est supposée renvoyer. S'opposer à la « foi catholique » revient donc à s'opposer à Dieu même. Le champ lexical employé dans le contexte confirme cette attitude : face à la « vérité », « conviction », « amour » et « fidélité », termes surdéterminés par leurs propres déterminants et qualificatifs, expriment l'attachement personnel et existentiel. L'appellation certes

¹⁸ Cf. également Bilz : « Theologie », 72 qui confirme mon analyse : « La théologie dogmatique traite la doctrine de la foi ou les dogmes théoriques, c'est-à-dire ceux qui nous sont donnés comme norme de notre connaissance et de notre réflexion religieuses, la théologie morale les dogmes pratiques, c'est-à-dire les normes tirées de la Révélation pour un comportement moral ».

traditionnelle mais non moins innocente de l'Église comme mère vient renforcer cet aspect. L'affectivité entre alors de plus en jeu, accompagnée de nouveau d'un impératif moral exigeant la reconnaissance, le respect, la vénération, ce mélange de tendre proximité et d'invincible distance évoquée en partie déjà par les adjectifs saint, appliqué à la foi, et déférent, appliqué à l'amour envers la mère.

On dira que le terme « saint » doit être compris au sens analogique. Mais la participation s'estompe au profit de l'absolutisation dans un discours traditionnel dont les termes hyperboliques répètent que la théologie est « formellement divine, doctrine de Dieu sur Dieu », qu'elle est « la seule théologie vraie » puisque la Révélation de Dieu en Jésus Christ est « absolument la plus élevée et fonde la forme de la religion très parfaite et seule vraie¹⁹ », « qu'elle participe à un certain degré à la nécessité de la Révélation elle-même²⁰ ». De plus l'analyse historique des sources est substituée par les dogmes de l'Église, accrédités par l'autorité divine. Leur origine historique n'est pas prise en compte. Ils sont pour le théologien les principes qui fondent sa recherche comme « les premiers principes évidents par eux-mêmes guident le philosophe²¹ ». La raison « relève et explique le dogme, respectivement la norme morale, à partir de l'enseignement de l'Église en tant que règle de la foi la plus proche et formelle²² ». La place de la théologie systématique comme science fondamentale inspirant la théologie historique et pratique institutionnalise cette hiérarchie dans l'enseignement de la théologie²³. L'idée que la théologie puisse critiquer la doctrine ne peut pas naître dans un tel système. Le théologien explique, prouve et défend. Mais l'édifice n'est plus aussi solide qu'il se donne l'air de l'être.

Le vocabulaire de Bilz le montre ; il n'est pas uniforme : il glisse de l'appellation *Stammwissenschaft* (science de souche) avec ses branches à l'expression « trois branches principales » dont il dit qu'il

¹⁹ Bilz : « Theologie », 67.

²⁰ Bilz : « Theologie », 71.

²¹ Bilz : « Theologie », 67.

²² Bilz : « Theologie », 68.

²³ Cf. Bilz : « Theologie », 72.

ne faudrait cependant pas les mettre sur pied d'égalité, même si l'Église ne les considère plus comme des disciplines auxiliaires et leur accorde une valeur autonome²⁴. On a l'impression de lire la dissertation d'un étudiant qui n'adopte pas réellement une position nouvelle, mais qui ne réussit pas non plus à le cacher. Est-il intimidé – par son professeur ? par les conséquences d'une pensée qu'il sait inévitable ? – ou sa réflexion n'a-t-elle pas encore tout à fait mûri ou reste-t-il simplement nostalgique sans savoir se protéger des évidences qui frappent à sa porte ?

La relecture de l'avant-propos et l'analyse stylistique n'ont pas été un exercice gratuit ; elles témoignent des difficultés d'intégrer l'aspect historique, la variation et l'évolution dans une théologie qui se réfère à des critères avant tout immuables ; elles montrent quelle rhétorique de l'exclusion le rédacteur combat et soulignent combien l'on dépasse les simples arguments rationnels. La théologie est un discours, une rhétorique qui s'adresse à l'esprit comme au cœur, associant à la fois grandeur, misère et terreur.

Quant à la littérature, la première édition du *Lexikon für Theologie und Kirche* lui consacre la place qu'on attend d'une science holistique, mais qui ne tient pas les promesses initiales de l'éditeur : elle ne lui attribue aucune entrée²⁵.

Vingt années plus tard, Buchberger préface la deuxième édition du dictionnaire, paraissant entre 1957 et 1967. L'idée d'aider les gens à s'orienter dans la vie spirituelle et pratique le guide toujours. Mais il se voit confronté à un monde qui s'est complètement transformé depuis la fin de la deuxième guerre mondiale ; l'évolution socio-politique, les changements dans l'Église, le désir d'autonomie intellectuelle, culturelle et religieuse des pays « païens » ne permettent pas de

²⁴ Cf. Bilz : « Theologie », 73. – Le lecteur remarque d'autres affirmations formellement contradictoires mais compréhensibles si l'on tient compte de l'héritage institutionnel. Ainsi Bilz affirme que « les différentes disciplines théologiques sont nées des exigences du temps, sans plan défini préalablement ; elles entretiennent [**cependant**] une relation intrinsèque et forment un système clairement structuré **même si** l'attribution de l'une ou de l'autre [à la branche historique, systématique ou pratique] reste encore à déterminer ». [C'est moi qui met en évidence.] Par ailleurs le centre de référence est – la doctrine de l'Église et non pas Jésus Christ.

²⁵ Cf. *LTbK*¹ VI, 603 : l'entrée « Literae apostolicae » (sic) est immédiatement suivie de « Litomericen ».

réimprimer la première édition²⁶. Pour tenir compte de la complexité de la nouvelle donne, la responsabilité éditoriale n'est plus confiée à un évêque, *doctor fidei*, mais à deux professeurs, à Josef Höfer et au très connu Karl Rahner SJ. L'avant-propos qu'ils rédigent est bien plus prosaïque que le style élevé de Monseigneur Buchberger ; il témoigne du nouvel esprit qui anime la refonte de cet ouvrage de référence. Certes ils agissent « dans l'esprit de l'Église et avec une sobriété scientifique », mais servir toutes les branches de la théologie et la vie de l'Église, ce n'est plus seulement faire l'apologie d'une doctrine de l'Église, c'est servir « le message de Jésus et sa prédication²⁷ ». Le point de référence n'est plus d'abord dogmatique, mais biblique. L'article consacré à la théologie rend compte de ce changement qui consiste surtout à intégrer l'aspect historique de la Révélation et de l'Église dans un revirement anthropologique.

La première des deux parties de l'article est en effet consacrée à l'histoire de la théologie²⁸. Conscient de la difficulté de trouver une herméneutique capable de permettre une lecture théologique de l'histoire de la théologie, Johann Baptist Metz²⁹ ne s'en tient pas à l'histoire du terme ; il relève la nécessité herméneutique de dépasser une approche historique positiviste qui se perd dans la documentation débordante et de trouver un critère formel capable d'orienter une relecture par époques³⁰. Il retient comme définition opérationnelle l'idée que l'histoire de la théologie naît de « la rencontre et des conflits d'une conception ecclésiale de la foi avec une situation séculière historique prédéterminée à prendre en charge³¹ ». La grande rupture des temps modernes par rapport à l'antiquité concerne le passage des modèles eidétiques cosmocentriques et objectivistes à des conceptions anthropocentriques subjectifs et universels à la fois. Pendant l'antiquité, l'universalisme du logos chrétien, qui cherche à être une réalité historique, se présente

²⁶ Buchberger, Michael : « Dem Lexikon für Theologie und Kirche zum Geleit », in : *LTbK*² I, page non numérotée.

²⁷ Höfer, Josef ; Rahner, Karl : « Vorwort », in : *LTbK*² I, page non numérotée.

²⁸ Cf. également Madre, A. : « Theologieggeschichte », in : *LTbK*² X, 71-76.

²⁹ Metz, Johann Baptist : « Theologie », in : *LTbK*² X, 62-71.

³⁰ Cf. Metz : « Theologie », 64.

³¹ Metz : « Theologie », 65.

et se transmet dans la généralité du logos de la métaphysique grecque de la nature. Dans les temps modernes, on considère que l'histoire est l'universalité dont l'homme est chargé et qui lui est accessible au moyen de sa libre responsabilité. Metz relève que cette nouvelle conception a été préparée par le logos chrétien unissant par exemple chez Saint Augustin l'histoire universelle et la référence existentielle subjective. Toutefois le théologien sait que dans toute explication de la foi, il donne aussi une interprétation de lui-même. Cette prise de conscience de la présence de l'existence dans les fondements du discours théologique va de pair avec sa réintégration dans son expression qui n'est pas simple *theoria* mais la *praxis* d'un témoignage responsable dans lequel se réalise concrètement l'universalité de la conversion chrétienne³².

Ces idées ont entraîné par ailleurs une réflexion sur le métier du théologien lui-même. Il n'est plus un simple mégaphone de l'institution. Unir engagement et confession personnels, se savoir d'Église et rester en même temps critique par rapport à son discours et respecter la pureté de la Parole de Dieu contre toutes les prétentions humaines : tous ces aspects exigent au contraire une réflexion continue de sa propre pratique³³ et une ouverture aux autres discours. La conscience que la foi a d'elle-même ne peut s'expliquer dans les seuls critères de la conscience que le monde a de lui-même. Ainsi la philosophie entre de plus en plus dans une autonomie critique par rapport à la théologie. Les différentes sciences se détachent de même d'un ordre théologique universel pour explorer le monde en tant que monde profane. Or le monde ne peut être exploré par un seul schéma scientifique ; la complexité de sa réalité nécessite un pluralisme de théories et la construction d'une synthèse cohérente devient d'autant plus difficile. Quelle est alors la place de la théologie ? Le « phénomène » que la théologie étudie, la Révélation divine accueillie dans la foi, ne se laisse certes pas entièrement théoriser et renvoie constamment à des témoignages historiques, mais il répond à la question existentielle en quoi l'homme croit. Celle-ci n'est jamais donnée non plus de façon abstraite, mais elle s'insère toujours dans un contexte historique et

³² Cf. Metz : « Theologie », 69.

³³ Cf. Scheffczyk, Leo : « Theologen », in : *LTbK*² X, 58s..

interpersonnel. Ainsi la théologie développe une méthode certes différente de celle des sciences exactes ou naturelles, mais adaptée à son objet et elle entre dans le concert des sciences. Il en naît « une constellation nouvelle, conflictuelle et en elle-même plurielle des rapports entre la théologie et la science³⁴ » qui devrait enrichir tous les participants. Finalement la théologie ne peut nier de façon simplement agressive et intolérante les autres croyances offrant une interprétation du monde et de l'existence mais elle doit les interroger quant à leurs représentations du monde et leurs paradigmes épistémologiques³⁵.

Il est facile de remarquer combien le discours a évolué ; ce qui s'annonçait timidement dans la première édition, l'effondrement d'un système de pensée unitaire face à l'historicité de ses données, est réalisé. La théologie en ressort avec un visage nouveau, plus humain, plus humble, mais non moins intéressant pour l'homme qui interroge la vie et s'interroge sur lui-même. Le dictionnaire tient sa promesse d'offrir plus qu'une première information à ses lecteurs³⁶. Les auteurs rendent compte du progrès de leurs recherches en théologie comme des questions ouvertes. Leur style est par ailleurs sobre et informatif ; la grand rhétorique n'y a plus de place. À plusieurs reprises Metz avait souligné l'impossibilité de théoriser complètement l'expérience chrétienne toujours liée à la contingence de sa réflexion comme de sa *praxis* historiques. Qu'en est-il donc de la littérature dans ce contexte ? Notre lecteur a déjà remarqué que Metz évoque le dialogue conflictuel avec la philosophie et les sciences, mais il ne souffle mot sur la littérature. Par ailleurs le sixième volume du *LTbK*, imprimé en 1961³⁷, ne contient toujours pas d'article consacré expressément à la littérature. Trois entrées abordent cependant des sujets qui y sont étroitement liés. Le premier texte témoigne de la réception des méthodes historico-critiques en exégèse et de la reconnaissance de la part humaine dans la rédaction des textes sacrés. Il est

³⁴ Metz : « Theologie », 67 ; cf. également 71.

³⁵ Cf. Metz : « Theologie », 71.

³⁶ Cf. Höfer, Josef ; Rahner, Karl : « Vorwort », in : *LTbK*² I, page non numérotée.

³⁷ C'est par ailleurs l'année où Balthasar publie le premier tome de *La Gloire et la croix*. Metz renvoie dans la bibliographie de son article à l'ouvrage dont trois volumes ont paru jusque là.

consacré à la critique littéraire (« *Literarkritik* »), suivi d'une entrée « *Literaturpädagogik* ». Avant d'y revenir, nous aborderons le troisième, consacré à un sujet d'histoire littéraire, le « *Literaturstreit* » qui laisse entrevoir la genèse du problème qui nous occupe.

Ce terme désigne en effet la querelle du début du vingtième siècle où les catholiques allemands s'opposaient dans une attitude de renfermement à la littérature moderne. À la suite du *Kulturkampf*, la littérature et la poésie servirent en effet longtemps uniquement à des fins confessionnelles. On ignorait simplement les nouvelles mouvances ou critiquait au plus leur morale. L'aspect artistique par contre ne fut pas apprécié à sa juste valeur. Dans ce contexte, en 1898, désireux de rompre avec cette attitude, Carl Muth (1867-1944) se demandait si la littérature catholique était à la hauteur de son époque³⁸. Malgré une farouche opposition, nourrie de la psychose antimoderniste, la situation se débloqua dans le sens que Muth promouvait à travers son journal *Hochland* (1903-1941)³⁹, où il essayait de faire entrer dans un dialogue fructueux la culture moderne et le catholicisme. Autrement le *LTbK* ne contiendrait certainement pas le deuxième de ces trois articles, consacré précisément à la pédagogie littéraire (« *Literaturpädagogik* ») dont les quelques trente-huit lignes denses témoignent déjà d'un changement notoire face à la littérature et cachent – consciemment ? inconsciemment ? – mon interrogation⁴⁰.

L'auteur affirme au début de son article que chaque homme est par nature réceptif à la poésie ; il constate ensuite que son âge, son sexe, son éducation, sa culture, son milieu idéologique et sociologique, bref son conditionnement, influencent cette ouverture. Cette remarque initiale soulignant le caractère général de toute expérience poétique me semble capitale pour le dialogue entre la littérature et la théologie. Mais l'auteur passe immédiatement à une relativisation. Elle est certes correcte, mais elle lui barre la route pour pousser plus loin sa réflexion sur le rapport entre

³⁸ Veremundus (pseudonyme de Carl Muth) : *Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit ?* (Mayence : 1898). Cf. Hüffer, Anton Wilhelm : « Muth, Carl », in : *LTbK*² VII, 706 et Schmidt, Susanna, in : *LTbK*³ VII, 555s. ; Hüffer, Anton : « Literaturstreit », in : *LTbK*² VI, 1062.

³⁹ Cf. Glaser, Hubert : « Hochland », in : *LTbK*² V, 699

⁴⁰ Kampmann, Theoderich : « Literaturpädagogik », in : *LTbK*² VI, 1082.

la foi et la littérature. En effet il ne voit pas le rapport avec la théologie qui affirme que tout homme est *capax Dei*. Or affirmer que chaque homme est « par nature » réceptif à la poésie (ou à Dieu) signifie deux choses : il doit exister – pour garder le même jargon – au niveau d'une « nature humaine » une aptitude à assimiler un phénomène qui doit être tout aussi humainement universel (ou qui doit se rendre perceptible à tous). Ni cette aptitude ni la poésie comme phénomènes humains ne sont cependant décrits. Cela est compréhensible dans le cadre de l'état des recherches esthétiques et théologiques de cette époque. Les questions esthétiques auraient été débattues au niveau philosophique ; les questions théologiques se posaient au niveau d'un traité de la grâce⁴¹.

En ce qui concerne l'enseignement de la littérature, l'auteur rompt avec toute tutelle, ecclésiastique ou autre, accordant son autonomie (sans que le terme ne soit employé) à l'œuvre poétique en refusant toute mesquinerie et réduction esthétique, éthique ou idéologique, en exigeant qu'une œuvre soit présentée dans son intégralité et non seulement dans son idée centrale, comme exemple édifiant ou comme simple création aux formes belles. Mais il ne dit pas ce qu'est cette présentation intégrale : la complémentarité des trois approches évoquées ? Et quel est donc le but que l'enseignement de la littérature poursuit ?

Traitant de la valeur d'un enseignement de la littérature, l'auteur note simplement que l'instruction religieuse et la catéchèse s'intéresseront en particulier aux « œuvres représentant une réalité saisie de façon religieuse ou à partir de la foi dans la Révélation », sans préciser si l'intérêt de ces œuvres dépasse la simple illustration de la bonne doctrine ou non. Il affirme aussi que la valeur pédagogique des études littéraires est d'empêcher l'homme de durcir ses positions, de se raidir ou de se contenter de lui-même : elles contribuent au contraire à développer une attitude d'ouverture. L'auteur est certes marqué par une grande confiance dans la fonction civilisatrice de l'art. Peut-on la partager de façon si enthousiaste après avoir lu comment des bourreaux nazis

⁴¹ La reconnaissance de la pluralité des systèmes philosophico-théologiques à l'ère de la globalisation nous force à chercher ailleurs des invariants que dans une doctrine métaphysique ou théologique.

conduisaient leurs victimes tranquillement à la mort dans les *KZ* après avoir écouté de la bonne musique classique auparavant ? J'en demande certainement trop à un article de quelques lignes, mais ces réflexions montrent surtout quels espoirs animent leur auteur à la veille du concile Vatican II, quelle critique théologique implicite ces quelques lignes cachent.

Enfin, l'auteur considère que l'art littéraire cherche à traverser de sa lumière (*durchlichten*) la structure d'ensemble reliant l'homme, le monde et Dieu. L'auteur ne va cependant pas considérer la littérature comme une théologie. Face à l'impossibilité de théoriser et de systématiser la réalité de la foi et de la vie, la littérature n'offrirait-elle pas un « laboratoire » dans lequel on pourrait observer des personnages dans leurs attitudes fondamentales ? La question n'est pas relevée ; on ne se demande pas non plus si la littérature peut contribuer à former un logos théologique ne s'inspirant pas de la philosophie et rendant mieux compte de l'universalité d'une situation historique. Cet article marque cependant vraiment une approche nouvelle de la littérature telle qu'elle sera développée dans la deuxième moitié du vingtième siècle. Avant de me consacrer à celle-ci, je voudrais aborder les travaux de mes « ancêtres » ayant vécu sous un autre régime théologique.

2. Philippe Bertault et Pie Duployé : prêtres lecteurs

Dans la suite, j'illustrerai brièvement deux démarches qui ont rapproché la littérature et la théologie. Philippe Bertault est prêtre séculier et Pie Duployé dominicain : il ne faut pas s'étonner de n'avoir à faire qu'à des prêtres à une époque où l'enseignement de la théologie leur est réservé. Tandis que Duployé s'intéresse à un théologien écrivain, Péguy, Bertault suit sa passion pour Balzac.

Publiée en 1942, sa thèse *Balzac et la religion* n'a été remplacée par aucune étude globale du même sujet jusqu'à ce jour⁴². Ouvrage donc de référence dans la matière, elle transmet aussi une certaine image des relations entre l'Église et la littérature. C'est à ce titre de document historique qu'elle m'intéresse d'abord. Elle est en effet l'enfant de son temps, de son père vivant sa double obéissance d'homme de lettres et d'homme d'Église avant le concile Vatican II ; elle reflète aussi l'idée d'une critique universitaire historisante. Afin de dégager une façon différente de poser les questions, je présenterai la structure et le contenu de la thèse de Bertault avant d'analyser sa démarche critique.

Comme la conjonction employée dans le titre l'indique, Bertault se propose de « définir les rapports de sa pensée [de Balzac] avec l'idée religieuse en général et ses formes culturelles⁴³ » : il s'en tiendra à une comparaison entre la doctrine catholique et la doctrine chrétienne véhiculée par les romans balzaciens situés dans leur contexte biographique et idéologique. Sa thèse comporte cinq parties. Les deux premières suivent l'évolution biographique de Balzac : d'abord incrédule rationaliste entiché d'un cynique voltairianisme, il se proclamera plus tard le défenseur du catholicisme. La troisième partie expose le système du catholicisme balzacien ; les deux dernières parties en proposent une évaluation, d'abord théologique, ensuite à partir de l'histoire des idées.

La première partie, consacrée à la période s'étendant de 1799 à 1829, est intitulée « Balzac antichrétien ». L'auteur étudie d'abord « l'atmosphère irréligieuse du milieu familial » (chapitre I) et les influences subies pendant les années d'études (chapitre II et III) ; il trace ensuite le portrait d'un « Balzac antichrétien » qui se reconnaît une vocation d'écrivain, fréquentant un milieu antichrétien (chapitre IV). Il présente enfin la philosophie matérialiste (chapitre V) du jeune Balzac qui part « à l'assaut du christianisme » en général (chapitre VI) attaquant ses dogmes et sa

⁴² Il existe certes des contributions concernant des sujets religieux, mais nous n'avons pas connaissance d'une synthèse. Cf. p. ex. Michel, Arlette : « Le Dieu de Balzac », in : *L'Année balzacienne* NS 20, I (1999) 105-118, et, pour une première approche, l'index de *L'Année balzacienne*, 1960-1999, in : *L'Année balzacienne* NS 20, II (1999) 773-1050.

⁴³ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », première page non numérotée.

morale ; il combat en particulier le catholicisme (chapitre VIII), attaquant le clergé, le célibat ecclésiastique et le culte.

La deuxième partie, consacrée aux années 1829 à 1831, retrace l'« évolution vers le catholicisme ». Celle-ci part d'un dualisme religieux (chapitre I) présent chez Balzac malgré le système matérialiste que Bertault juge « une chose de tête et nullement de cœur⁴⁴ ». Dans le deuxième chapitre, intitulé « Au tournant qui mène vers l'infini », Bertault relève d'abord deux renversements chez Balzac. Dans son *Traité de la prière*, il considère que celle-ci naît du besoin d'infini de l'Homme. Il justifiera de même l'existence des ordres contemplatifs. Ces indices témoignent-ils d'un revirement ? Balzac serait-il devenu catholique ? L'auteur s'interroge mais ne succombe nullement à une facile récupération. Son individualisme et son subjectivisme persistant, Balzac n'est pas catholique. Dieu répond en fait au besoin infini de l'Homme et celui-ci peut tout aussi bien le trouver dans l'amour. La relecture de la *Physiologie du mariage* le montre. Vers la fin, les « propos scabreux » sont interrompus et Balzac lance ses lecteurs dans l'idéalisme transcendant. Selon Bertault, Balzac est tributaire de Frédéric Ancillot, romantique considérant l'amour comme une tendance vers l'infini⁴⁵. L'amour devient, pour Balzac, la recherche instinctive de l'infini et la femme esthétisée l'expression du beau idéal. Pour concilier le désir infini de l'âme et les plaisirs définis de l'amour charnel, Balzac défendra l'amoralisme esthétique. Si Bertault ne refuse pas « l'échappée vers l'infini » à Balzac, il sait qu'il la cherche non dans l'ascétisme catholique mais dans « la jouissance raffinée et fouguese ». Subjectif, il divinise les troubles inconnus de son âme. Si cette attitude n'est pas catholique, elle aura du moins entraîné que Balzac « ne pensait plus que le bonheur rendait athée⁴⁶ ». Qu'est-ce qui conduira donc à son « adhésion au catholicisme » (chapitre III) ? Ce sera en fait un choix politique. Les pillages du lundi et mardi gras en février 1831 indignent l'esthète⁴⁷ et menacent l'égoïste désirant un régime qui lui permette d'accéder à la

⁴⁴ Bertault : *Balzac et la religion*, 168.

⁴⁵ Bertault : *Balzac et la religion*, 175.

⁴⁶ Bertault : *Balzac et la religion*, 183.

⁴⁷ Cf. Bertault : *Balzac et la religion*, 193.

gloire. C'est pourquoi Balzac adhère aux « deux dogmes fondamentaux du parti royaliste : Dieu et le Roi. Ces deux principes sont les seuls qui puissent maintenir la partie ignorante de la nation dans les bornes de sa vie patiente et résignée⁴⁸ ». Bertault note que « l'enthousiasme poétique et la défense sociale » sont les motifs de ce revirement et conclut que « Balzac ne s'est pas converti⁴⁹ ». Mais il souligne que « le Ciel n'est plus vide pour lui. Il marche guidé par l'étoile d'une foi en Dieu, même très vive⁵⁰ » que Bertault présente et interroge quant à son orthodoxie dans les parties suivantes.

La troisième partie de la thèse recouvre la fin de la vie de Balzac, les années 1832 à 1850. Le titre est le dernier à comporter l'indication des années. Même si l'auteur en vient encore une fois à la fin de la quatrième partie à évoquer le mariage religieux et la mort de Balzac en 1850, il considère que son évolution idéologique est terminée à ce stade. Les différents chapitres peuvent donc présenter de façon systématique l'apologie, la défense de la foi catholique par Balzac. Bertault connaît les limites d'un tel projet : « Ce serait une faute de systématiser à outrance les idées de Balzac : il n'a pas cherché à le faire par lui-même. Ses divers personnages représentent des moments de son intelligence, reflètent l'activité de son esprit, l'effort de ses recherches⁵¹ ». Mais il fait encore une œuvre de théologie systématique : « Retenons les approximations, quasi-certitudes ou certitudes auxquelles il semble avoir abouti⁵² ». Le premier constitue un traité *De Deo* ; il inclut les questions de la foi et de la théodicée. Le deuxième chapitre, bref de sept pages, constitue un *De Ecclesia*. Bertault redresse l'idée que Balzac considère le catholicisme seulement comme un ferment politico-social ; il montre qu'il y voit également un « facteur de sainteté ou d'épuration personnelle⁵³ ». Mais force est d'admettre que la religion est, aux yeux de Balzac, le moyen

⁴⁸ Honoré de Balzac : « Sur la situation du parti royaliste » (mai-juin 1832), cit. in : Bertault, 204.

⁴⁹ Bertault : *Balzac et la religion*, 204.

⁵⁰ Bertault : *Balzac et la religion*, 205.

⁵¹ Bertault : *Balzac et la religion*, 212.

⁵² *Ibid.*. Cette distinction rappelle les manuels de dogmatique présentant les vérités de la foi comme *de fide, sententia communis* ou *sententia de fide proxima*.

⁵³ Bertault : *Balzac et la religion*, 231.

d'imposer l'obéissance, fondement des sociétés. Comment y réussit-elle ? Pour éviter que les gens ne réfléchissent trop et mettent ainsi l'ordre établi en péril, « pour empêcher les peuples de raisonner, il faut leur imposer des sentiments. Acceptons donc la religion catholique avec toutes ses conséquences⁵⁴ ». Le catholicisme, religion traditionnelle, est donc un moyen ; aussi ne devient-il pas objet d'enquête en lui-même mais il est propagé par les œuvres balzaciennes. Bertault dégage un triple « effort créateur [de Balzac] sur le terrain religieux [: celui-ci] consiste à incarner ce dynamisme social en des types humains ; à en montrer la portée dans les conflits passionnels, à décrire les effets et les résultats heureux⁵⁵ ». Le troisième et le quatrième chapitres en présentent le résultat ; ils analysent « l'activité individuelle et sociale des croyants. Elle n'exprime [cependant] que médiatement le sentiment religieux dont elle reçoit l'impulsion⁵⁶ ». Dans ces chapitres, l'attention de l'auteur porte en particulier sur le *Médecin de campagne*, *Le Curé de village* et *L'Envers de l'Histoire contemporaine*. La première forme de ce dynamisme est le sacerdoce : il est traité dans le troisième chapitre. Balzac dépeint des prêtres modèles ; puisqu'il « veut décrire toutes les espèces sociales avec leurs genres et sous-genres⁵⁷ », il trace aussi le portrait de ceux qui ont « perdu l'équilibre de leur état⁵⁸ ». Mais, conclut l'auteur, la *Comédie Humaine* ne fait pas partie de ces œuvres se délectant dans la caricature et le dénigrement du sacerdoce. La pensée balzacienne sur la Vie contemplative et la Vie active, deuxième et troisième forme du « dynamisme », de l'expression sociale du catholicisme, est ensuite exposée dans le quatrième chapitre. Le cinquième et dernier chapitre, « La Cathédrale et la Liturgie », est enfin consacré au Culte « par où s'établit la cohésion des espèces sociales ainsi reliées par un courant d'émotions⁵⁹ ». À la fin de son exposé, l'auteur conclut que Balzac n'est pas un catholique modèle. Il y a eu chez lui « deux moitiés d'âme étrangement associées ; l'une d'une sympathie agissante, profonde, vitale

⁵⁴ Honoré de Balzac : *La Duchesse de Langeais*, cit. in : Bertault : *Balzac et la religion*, 234.

⁵⁵ Bertault : *Balzac et la religion*, 236

⁵⁶ Bertault : *Balzac et la religion*, 288.

⁵⁷ Bertault : *Balzac et la religion*, 258.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Bertault : *Balzac et la religion*, 288.

pour le catholicisme ; l'autre d'un libéralisme impénitent et non hostile en quête d'une lumière surnaturelle⁶⁰ ». Voici donc la partie centrale : les deux premières ont permis de montrer le chemin parcouru par Balzac, « l'histoire mystique de son âme⁶¹ », les deux dernières sont consacrées à l'évaluation de son corps doctrinal par rapport à la foi de l'Église et par rapport à la pensée des auteurs dont il s'est inspiré.

Ainsi la quatrième partie cherche à déterminer « la valeur et la portée du catholicisme balzacien ». Son premier chapitre relève les « insuffisances de l'apologétique balzacienne ». Ainsi son système catholique « ne repose que sur une preuve, la bienfaisance sociale de l'Église⁶² ». La science se substitue à la foi et le rôle de la grâce reste incompris. Le deuxième chapitre passe la christologie balzacienne au crible. Balzac est rationaliste et occultiste. Il en va de même pour son interprétation de la Bible (chapitre III). Sa religion personnelle, c'est l'illuminisme (chapitre IV). Mais « les prévenances divines » entraînent un mariage et une mort chrétiens (chapitre V).

Désireux de « saisir ce qu'a d'original, de plus personnel, la pensée religieuse de Balzac⁶³ », Bertault la replace dans son milieu intellectuel. La cinquième partie de sa thèse analyse l'influence de plusieurs écrivains contemporains sur Balzac : Comte, les saint-simoniens, Ballanche, Lamennais et Gerbet, Joseph de Maistre et Bonald. Il leur a emprunté « les éléments qui correspondent le mieux à son tempérament afin d'en composer un corps de doctrines susceptibles de fournir des matériaux pour rebâtir plus harmonieusement la cité. [... Il] considérait l'Histoire, plus que la Philosophie, comme la maîtresse suprême de la vie. Historien des mœurs, [... son] souci de la documentation prise sur le vif s'alliait au respect d'une « loi » qu'impose le genre romanesque : « tendre vers le beau idéal »⁶⁴ ».

⁶⁰ Bertault : *Balzac et la religion*, 307.

⁶¹ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », première page non numérotée.

⁶² Bertault : *Balzac et la religion*, 311.

⁶³ Bertault : *Balzac et la religion*, 409.

⁶⁴ Bertault : *Balzac et la religion*, 490.

La méthode que Bertault met en œuvre est marquée par son souci d'objectivité et un certain esprit comparatiste. Le critique ne réduit l'écrivain ni à une partie de son œuvre ni à un des ses aspects : il étudie *la Comédie humaine* entière dans le contexte le plus large possible. Des données du milieu familial et social aux influences philosophiques, religieuses, scientifiques et politiques, des écrits de jeunesse aux lettres, Bertault accumule une prodigieuse documentation sur l'homme et son œuvre qu'il réussit à synthétiser d'une façon aussi brillante qu'agréable à lire. Il cherche en outre à préserver la complexité de la pensée religieuse éclectique de Balzac comme il ressort de la question pourquoi « il n'est pas possible d'enfermer le système religieux de Balzac dans une formule unitaire pour l'annexer à une école⁶⁵ ». Sa démarche veut

d'abord dégager une à une les données dogmatiques et morales éparses dans l'œuvre entière, puis les concerter en un corps de doctrine équivalant au système apologétique qu'à plusieurs reprises, même avant 1830, l'auteur affirme construire⁶⁶.

L'auteur évite également de préjuger les résultats par sa propre position. Sa critique théologique, quand elle apparaît naturellement au fil des pages comme dans la quatrième partie qui lui est consacrée, reste toujours explicite. Elle se fait dans un esprit que l'on peut nommer dans une certaine mesure comparatiste, selon des critères clairs et précis ; les deux positions ne possèdent cependant pas la même valeur hiérarchique. Bertault vérifie « en détail l'orthodoxie des doctrines professées par Balzac et par ses créatures en les soumettant au critère des théologiens et plus volontiers des théologiens contemporains de l'auteur⁶⁷ ». Cette démarche naît non seulement des préoccupations doctrinales d'un abbé, elle aussi est motivée par la prétention de Balzac à s'ériger en apologiste de la foi catholique et confronte donc l'auteur à ses propres déclarations.

Les résultats des recherches positivistes de Bertault gardent leur valeur à plus de soixante ans de distance. Le lecteur possède en effet une synthèse structurée, détaillée, respectant la complexité du système religieux que Balzac s'était construit. Il peut trouver une réponse à la question ce que

⁶⁵ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », quatrième page non numérotée.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », cinquième page non numérotée.

croyait Balzac et quelle est la religion qu'il propose au lecteur. Cette documentation permet de départager les critiques du rôle de la religion dans *la Comédie humaine*, qui avaient été nombreux à sombrer dans le prosélytisme ou dans l'esprit de parti⁶⁸. Répondre à la question si Balzac est catholique ou non ne semble même pas aujourd'hui une tâche superflue. Une œuvre littéraire véhicule et répand en effet des idées et il est licite et utile de comparer deux systèmes de pensée pour permettre une prise de position personnelle justifiée. Mais la comparaison s'arrête chez Bertault précisément à la question dans quelle mesure Balzac est catholique. Ce point de vue m'apparaît trop restreint et le choix méthodologique me semble en effet laisser des pistes importantes et fondamentales en friche.

Si Balzac ne concevait « raisonnablement que deux possibilités : le pyrrhonisme ou se jeter dans la religion de Jésus-Christ⁶⁹ », Bertault peut lui reprocher un manque de logique et constater qu'il adopte une double attitude religieuse. Tandis que les grandes œuvres comme *Le Médecin de campagne* propagent certains aspects de la doctrine catholique, Balzac lui-même reste surtout beaucoup plus réservé en privé. Certes, il croit en Dieu, mais la « foi catholique ne faisait pas battre son cœur⁷⁰ ». Insatisfait, « il veut moderniser la tradition religieuse. Inapte à découvrir des recettes originales, il en recueille chez autrui⁷¹ », ce que Bertault ne peut que regretter et condamner. Le comparatisme de l'abbé lui permet certes de relever le besoin que Balzac ressentait de concilier le monde, la science et la foi, de le situer dans des courants de pensée, mais la foi catholique exigeant la soumission inconditionnelle à la doctrine de l'Église, il ne peut aller plus loin. Sans même penser à critiquer les faiblesses du système théologique de cette époque, il ne prend pas en considération une recherche théologique originelle : la fiction est considérée comme « un moyen de mettre en évidence les contradictions de la foi et de la raison⁷² »,

⁶⁸ Cf. Bertault : *Balzac et la religion*, 495.

⁶⁹ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », troisième page non numérotée.

⁷⁰ Bertault : *Balzac et la religion*, 498.

⁷¹ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », cinquième page non numérotée.

⁷² Bertault : *Balzac et la religion*, 496.

l'expérience fictive n'est pas un lieu théologique authentique et elle ne peut donc pas être critiquée dans la configuration que Balzac lui donne. J'aimerais entrevoir une autre approche. Pour cela, on aurait dû prendre en considération l'émotion comme aspect commun de trois données : elle est d'abord la source de la foi balzacienne⁷³, elle accompagne ensuite l'expérience de la prière où l'orant, « sentant en son être remuer quelque chose de sacré, de mystérieux, de brûlant [...] réalise la présence consciente de Dieu avec laquelle s'établit un dialogue⁷⁴ » et elle caractérise l'expérience littéraire où Balzac « se livre à [ses personnages] de toute la vigueur de sa sensibilité⁷⁵ ». N'était-ce pas les sentiments qui devaient préserver les incultes de penser ? On peut avancer l'hypothèse que la littérature devient alors la religion de l'esprit holistique de Balzac, dont il est le grand prêtre et dont les œuvres sont l'évangile qui réinterprètent « l'ancienne alliance » catholique. La critique devrait se fonder sur le rapport de l'émotion fictionnelle à la réalité puisque c'est dans l'histoire que Dieu s'est manifesté. Mais Bertault est l'héritier d'une théologie qui considère que la foi est un don de Dieu reçu au baptême, qui sépare quelquefois radicalement le domaine naturel du surnaturel et il néglige ainsi la dimension existentielle et spirituelle de l'émotion quitte à la souligner par ailleurs chez les mystiques. Il n'y reconnaît pas le point crucial où la question du rapport entre la Révélation et l'art se pose. L'analyse du deuxième volet de l'attitude religieuse de Balzac révélera d'autres aspects du problème.

Brûlant pour une réforme de la société, désireux de la moraliser, Balzac a besoin d'une

religion officielle, destinée à symboliser l'existence, la puissance du Dieu caché, à promouvoir l'observance des lois morales nécessaires à la conservation de la société et de l'État⁷⁶.

⁷³ Cf. Bertault : *Balzac et la religion*, 495.

⁷⁴ Bertault : *Balzac et la religion*, 497.

⁷⁵ Bertault : *Balzac et la religion*, 498.

⁷⁶ Bertault : *Balzac et la religion*, 497.

Ses romans sont des « romans à thèse catholique⁷⁷ » qui illustrent les éléments de la religion que Balzac croyait les plus aptes à développer « un dynamisme fécondant et purificateur⁷⁸ ». Pour Bertault, comme pour Balzac, ce sont les arguments développés, illustrés par « l'apologétique expérimentale⁷⁹ » qui possèdent ou non « une force conquérante⁸⁰ ». Les deux auteurs semblent donc s'accorder et le rapport trouvé : la bonne littérature exprime les idées de la religion.

Mais on peut se demander tout naïvement pourquoi il faut alors écrire des romans et non des livres de philosophie ou des catéchismes. Un critique avait affirmé : « Quand on veut moraliser la société, on n'expose pas à ses yeux la laideur morale, l'impur, l'obscène, l'abominable : on lui apprend le catéchisme⁸¹ ! » Qu'est-ce qui est alors si faux dans ce que Bertault considère comme une « simplification naïve » quand il se met lui-même en même temps à prendre note des leçons de catéchisme de Balzac :

en écoutant l'auteur discuter et préciser ses propres opinions, nous inscrivions, pour ainsi dire sous sa dictée, les différents articles de son catholicisme, du catholicisme balzacien⁸².

Qu'est-ce qui fait donc la différence et qu'est-ce qui fait le lien entre le catéchisme et l'œuvre littéraire ? La question s'impose ; elle fera apparaître les discordances fondamentales.

Bertault donne plusieurs éléments de réponse à cette question, mais sa position critique et idéologique ne lui permet pas de les développer. Il a conscience d'une dimension de la création qui dépasse l'intégration d'idées spécifiques quand il dit de la « puissance d'imagination » de l'écrivain :

⁷⁷ Bertault : *Balzac et la religion*, 499.

⁷⁸ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », première page non numérotée.

⁷⁹ Bertault : *Balzac et la religion*, 506.

⁸⁰ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », sixième page non numérotée.

⁸¹ Cit. in Bertault : *Balzac et la religion*, 505.

⁸² Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », cinquième page non numérotée.

elle est telle que les convictions des ses héros l'entraînent comme dans une seconde existence. Il se livre à eux de toute la vigueur de sa sensibilité⁸³.

Il remarque même que Balzac vise cet effet puissant auprès du lecteur : « le romancier prétendit tirer du dogme et de la morale un dynamisme [...] qui égalerait les fictions à des expériences positives⁸⁴ », sans cependant s'interroger sur la possibilité d'une rencontre avec une œuvre d'art telle que cette rencontre puisse avoir la force d'une confrontation avec la réalité, voire avec Dieu. Quelle puissance de conviction l'une et l'autre rencontre ont-elles en fait sur l'homme ? La question doit intéresser tout apologiste et tout artiste.

Celle de l'art semble forte et impuissante à la fois, car Bertault constate chez Balzac la différence entre le monde fictif et le monde réel. Certes « les créatures que [la pensée de Balzac] anime représentent presque toujours un moment de sa conscience, un aspect de son système philosophique ou religieux⁸⁵ », certes « il arrive que la substance romanesque [et donc aussi la figure religieuse] élaborée par le génie de l'auteur cesse d'être un emprunt ou une imitation » et qu'elle développe sa propre vie : « elle revient à son propre organisme [de Balzac] intellectuel pour l'enrichir et le conforter⁸⁶ ». Mais il relève ensuite également la dichotomie entre la vie réelle et fictive :

Si nous l'en croyons, la réalité nuit à l'âme de l'artiste et aux expressions figurées que lui impose son personnage. Lui, Balzac, se tient détaché des doctrines qu'il fait énoncer par ses personnages catholiques⁸⁷.

De même il dénonce la mystification à laquelle Balzac se livre quand « il trompe souvent son impuissance dans le domaine réel par l'enchantement de créations imaginaires qui correspondent souvent à des tendances personnelles⁸⁸ ». Il semble que la littérature n'a donc pas de force

⁸³ Bertault : *Balzac et la religion*, 498.

⁸⁴ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », deuxième page non numérotée.

⁸⁵ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », quatrième page non numérotée.

⁸⁶ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », cinquième page non numérotée.

⁸⁷ Bertault : *Balzac et la religion*, 498.

⁸⁸ Bertault : *Balzac et la religion*, « Avant-propos », cinquième page non numérotée.

convaincante et que seuls les arguments importent. Or Balzac a voulu écrire des romans apologétiques. Bertault se borne à critiquer les idées qui y sont contenues, mais il ne met pas en question le principe lui-même. Ainsi un aspect important lui échappe.

Pour Balzac, la religion reste un élément naturel d'une société que la littérature, le moyen de réforme, met en abyme. Bertault critique le catholicisme de Balzac du point de vue de l'orthodoxie, mais il n'est que normal que Balzac choisisse et en même temps taise certains aspects puisque le critère de vérité est en dernier lieu non pas la Révélation, mais l'idéal socio-politique. S'il avait vécu dans un pays protestant ou orthodoxe, Balzac se serait fait le chantre de cette religion, pour autant qu'elle correspondît à ses idées socio-politiques. Dans le système balzacien, la religion est ainsi reléguée à un troisième degré, le deuxième étant l'action de la littérature qui est le moyen d'action du premier degré, de la volonté de puissance de l'écrivain. Ce que Balzac croit, Bertault ne l'analyse pas. Ne se rend-il par ailleurs pas compte que les images secondaires viennent en fait remplacer l'appel premier à la conversion de l'Évangile ? Il est resté dans ses analyses au niveau du contenu ; au niveau moral, il constate certes l'orgueil de Balzac qui n'est pas touché par le Christ dont le joug (de la morale sexuelle) lui semble trop pesant⁸⁹. Il se tourne alors de nouveau vers la force de conviction raisonnable de l'ordre catholique et dénonce à plusieurs reprises le manque de logique de Balzac. La religion s'adresserait donc à la raison – et on oublie qu'on voulait imposer des sentiments pour empêcher les gens de trop penser et de mettre en question l'ordre établi. Mais alors pourquoi Bertault admet et salue-t-il en même temps, d'une certaine façon, cette apologétique expérimentale ?

Les dernières pages de sa thèse résument la situation : elle présentent en fait un jugement de goût et de chrétien sur le contenu de certaines œuvres de Balzac, constatant comment l'écrivain, malgré ses déviations doctrinales, a si bien su illustrer certains aspects du catholicisme et les inscrire durablement dans l'héritage culturel français. Elles ignorent cependant combien ces pages

⁸⁹ Bertault : *Balzac et la religion*, 500.

nient le primat de la Révélation si on les situait précisément dans le cadre du projet balzacien. Dans ce sens, Bertault quitte alors son interprétation contextuelle pour apprécier, comme chrétien, quelques pages qui brillent surtout par leurs qualités esthétiques dont il n'a cependant jamais été question.

Résumons. Balzac adopte une position pratique : qu'il faille une religion comme moyen de civilisation, il l'accorde bien, mais qu'elle soit conforme à ses idéaux socio-politiques. Bertault adopte également une position pratique : que quelqu'un traite de la religion catholique dans l'art, l'Église en a toujours bien voulu, tous les moyens pour annoncer le Christ étant bons. Mais qu'il le fasse alors dans la stricte orthodoxie. Ainsi ni l'un ni l'autre ne réfléchissent sur la puissance concrète de la religion ou de la littérature, mais en font à chaque fois leur moyen dans les limites de leur propre idéologie ou système. Dans une telle constellation, on ne peut cependant que réduire un pôle à l'autre. Je ne voudrais pas en rester là.

L'idée d'une fonction morale de la littérature a été moins mise en doute par les théories de l'art pour l'art que par l'expérience des camps de concentration implantés si près d'un centre littéraire comme Weimar ; elle renaît cependant toujours dans les discussions pédagogiques. Ce n'est pas son caractère obsolète et stimulant à la fois qui me stimuler pour reprendre le sujet autrement. Ce n'est pas non plus la vanité de cette méthode de recherche dans le cas de nombreux auteurs modernes ne prétendant nullement à développer une apologie chrétienne qui exige une autre orientation dans la définition de la problématique. C'est l'observation d'un rapport instrumental, conflictuel et réducteur qui éveille le besoin de rechercher le rapport « naturel » entre deux phénomènes coexistant et entretenant des rapports intérieurs l'un avec l'autre dans la vie. L'œuvre de Pie Duployé m'a permis de découvrir une autre approche.

En 1965, il publiait sa thèse consacrée à *La Religion de Péguy*. Elle aborde un auteur chrétien et la finalité de sa recherche est bien différente. Le point de départ du Père Duployé est celui d'un théologien insatisfait, critique et confiant vis-à-vis de sa propre discipline, vivant dans l'Église un

renouveau institutionnel exceptionnel dont les écrivains catholiques français ont été en quelque sorte des prophètes. Ne pas méconnaître ces trésors humains et spirituels, ne pas ignorer le domaine immense de l'expérience humaine et ne plus s'enfermer dans un monde clérical et intellectuel aseptique, c'est son but pour répondre à l'Amour qu'il a rencontré. Mais Duployé sait que la littérature ne donne son fruit qu'à celui qui l'approche comme telle. Aussi refuse-t-il « d'imposer à l'œuvre si individuelle de Péguy les formes *a priori* de l'entendement théologique officiel et encore moins son vocabulaire⁹⁰ ». Il s'interdit également de « relever en quoi le christianisme de Péguy était prophétique et espère seulement que « d'autres recueilleront en théologie le bénéfice des conclusions ». Il s'attache à « faire de la littérature » pour « fixer, aussi exactement que possible, ce qu'avait été Péguy et ce qu'il avait écrit⁹¹ ». Duployé respecte donc l'œuvre dans son autonomie esthétique.

Ayant refusé d'accaparer Péguy en théologien pour ne pas ajouter un nouveau péguysme à une liste déjà qui en compte déjà trop, il se propose de « traiter [l'œuvre de Péguy] selon les méthodes que l'histoire littéraire enseigne ». En effet celle-ci est « la condition *sine qua non*⁹² » de l'histoire des idées. « On se condamne obligatoirement à ignorer la théologie de Péguy dans la mesure où l'on s'affranchit d'une étude littéraire de son texte⁹³ ». Ceci signifie qu'il ne réduit pas son *corpus* à un choix d'œuvres de la période catholique ; au contraire, il respecte l'intégrité de l'œuvre de Péguy qu'il compare à une tapisserie dans laquelle il est impossible de trancher⁹⁴ sans la détruire. De même, il respecte l'enracinement autobiographique des œuvres de Péguy qui « philosophe à partir de sa vie, de sa misère, de sa famille, de ses amis [...] ». Mais il n'évoque la vie « que dans la mesure où elle était inscrite dans les textes des livres que Péguy a écrits⁹⁵ », sans se perdre dans les

⁹⁰ Duployé : *La religion de Péguy*, XXX.

⁹¹ Duployé : *La religion de Péguy*, XXXVII. À part la dernière page de la conclusion où il cite la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* du Concile Vatican II pour sceller son propos.

⁹² Duployé : *La religion de Péguy*, XXIX.

⁹³ Duployé : *La religion de Péguy*, XXX.

⁹⁴ Duployé : *La religion de Péguy*, 273

⁹⁵ Duployé : *La religion de Péguy*, XIV.

témoignages externes⁹⁶. L'œuvre commande la démarche. C'est pourquoi Duployé n'oublie pas non plus son savoir théologique ; il intègre en particulier sa connaissance de l'histoire de la théologie dans ses commentaires, mais seulement quand et puisque l'œuvre de Péguy le demande : « Peut-on faire une approche exclusivement littéraire d'une œuvre théologique que sa qualité littéraire même condamne à entrer dans une histoire de la littérature⁹⁷ » ? Mais ce sera sous forme d'une érudition théologique : « On apportera, c'est évident, à cette approche littéraire des visées théologiques d'arrière-plan, mais sans jamais leur permettre d'encombrer le discours⁹⁸ ». Il est par ailleurs inutile de vouloir comparer Péguy à la théologie de son époque puisqu'il l'ignorait : elle est une production littéraire *sui generis* ou, autrement dit, la littérature de Péguy est une théologie. Enfin, la définition de la littérature à laquelle recourt Duployé et les moyens qu'il emploie pour l'explorer sont finalement aussi dictés par l'œuvre qu'il étudie :

Nous ne visons nullement l'imposante production contemporaine qui tourne autour de la notion même de littérature et qui s'interroge sur la nature même de l'acte littéraire, sur les structures qu'il suppose dans l'esprit de l'écrivain et sur celles qu'il dévoile quand on interroge le *poièma* lui-même. Il est évident qu'un tel genre de réflexion, dont nous ne songeons pas un instant à contester le bien-fondé et souvent même le grand intérêt, nous est interdit ici⁹⁹.

Dans la suite, j'étudierai un point concret qui touche pleinement à la question de l'effet de vie artificielle dans son rapport avec la grâce surnaturelle. Je relirai la relation entre la prière et la littérature de Péguy telle que le Père Duployé la présente. J'ai retenu cet aspect de sa thèse parce que la prière est d'un côté un lieu spirituel et théologique par excellence. En effet, elle manifeste les traits caractéristiques de la relation qu'un homme entretient avec la transcendance. De l'autre côté, la prière de Péguy n'est pas un exercice de piété privée, isolée de sa production ; elle tient au contraire une place significative dans ses œuvres. Ce ne sont cependant pas les *Prières dans la*

⁹⁶ Duployé : *La religion de Péguy*, XXIX.

⁹⁷ Duployé : *La religion de Péguy*, 273.

⁹⁸ Duployé : *La religion de Péguy*, XXXI. – Tout comme le théologien déforme l'œuvre en l'accaparant à ses propres fins, l'Université se condamne à ne pas la comprendre si elle exclut *a priori* les réflexions théologiques.

⁹⁹ Duployé : *La religion de Péguy*, V. – On voit bien l'ouverture à la recherche en littérature et la volonté de respecter la spécificité de l'œuvre. Dans cette citation s'annonce tout le besoin d'une théorie qui « n'explique » pas les différents styles, mais qui fournisse le cadre dans lequel ils peuvent se déployer.

cathédrale qui retiennent l'attention de Duployé¹⁰⁰, mais il consacre son analyse au *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*. Contrairement à tous ceux qui perçoivent dans ce texte uniquement l'expression de l'histoire de Jeanne ou de la pensée religieuse de Péguy, Duployé le considère comme la manifestation de la prière de Péguy. Si je pose ma question le plus naïvement possible, elle introduit à la fois le résumé de l'analyse de Duployé et elle souligne l'intérêt littéraire de la question puisqu'elle rappelle le rapport de l'auteur à ses personnages : Comment est-il possible que le *Mystère* nous révèle la prière de Péguy puisque celui-ci n'y apparaît pas ?

Puisque le *Mystère* est l'expression de la prière de Péguy, il est un « document mystique », un témoignage d'une expérience de Dieu : en celui-ci « et Jeanne dans sa vérité historique et Péguy chroniqueur de Jeanne en 1909 » se (con)fondent. La prière de Jeanne, c'est la prière de Péguy et inversement. Comment cette identification est-elle possible ?

C'est « selon le mot de Bernanos, Jeanne écoutée par Péguy, la prière de Jeanne telle que Péguy peut l'entendre sortir de son propre cœur quand il cherche à représenter cette sainte et à écouter sa prière¹⁰¹ ». Péguy peut représenter Jeanne fidèlement parce qu'il la voit, parce qu'il a d'elle une vision directe. Cette affirmation répond à la question que je viens de poser, mais elle demande des explications supplémentaires puisque Jeanne est morte : Péguy ne peut donc pas la rencontrer ni la voir dans les conditions habituelles qui permettraient une telle affirmation. Il est cependant clair que l'auteur ne prétend pas utiliser les termes au sens figuré et attribuer cette rencontre à sa pure imagination : il y correspond une expérience concrète, une certaine réalité que Péguy ne laisserait pas mettre en doute. La théologie sait y apporter une explication.

En effet le chrétien ne se meut pas seulement parmi les vivants de cette Terre ; il appartient à la communauté de l'Église qui est considérée comme le corps mystique du Christ. Le Christ est

¹⁰⁰ Cf. Duployé : *La religion de Péguy*, 271 : « Les Prières dans la cathédrale d'où toute rhétorique n'est pas absente et où l'affabulation constamment bergsonienne embarrasse l'expression de la contemplation proprement religieuse... ». Comment peut-on donc saisir la différence entre cette « affabulation bergsonienne » et la contemplation religieuse ?

¹⁰¹ Duployé : *La religion de Péguy*, 197.

vivant dans tous ses membres. L'Église ne dépasse pas seulement le temps, elle instaure en fait une nouvelle temporalité : « c'est parce que l'expérience chrétienne est fondamentalement la même en Jésus et chacun de ses saints, qu'il peut exister une communion des saints au plan de la représentation-même du christianisme et une communion de la prière ». Autrement dit, le chrétien est contemporain de tous les saints et ils peuvent donc communiquer et se représenter mutuellement¹⁰². De plus, parce que l'expérience mystique fonde la communion, « celui qui prie ne prie pas seul et celui qui contemple ne contemple pas seul¹⁰³ ». Duployé considère que la didascalie de Péguy lors de la première apparition de Madame Gervaise dans le *Mystère* exprime en vérité l'attitude de Péguy et « la loi-même de tout son livre¹⁰⁴ » : « en vision à elles deux¹⁰⁵ ». La prière de Jeanne n'est donc pas étrangère à Péguy parce qu'il fait partie de la communion des chrétiens ; dans sa propre prière, il peut prendre connaissance de la prière de Jeanne parce que l'expérience est fondamentalement la même. Péguy veut représenter Jeanne, il veut la présenter au monde dans son drame. Il doit donc la connaître. Mais là où les historiens s'entourent de documents, il se confie à la prière et considère que celle-ci lui donne une connaissance intime et réelle de ce qui fait « la psychologie réelle, et en ce sens historique de Jeanne¹⁰⁶ ». En effet, la prière de Jeanne « exprime sa biographie au plus haut degré¹⁰⁷ ». En tant que théologien, on a compris que cette communion spirituelle est fondée sur le don du Saint Esprit qui a rempli l'âme de chaque chrétien au baptême et Péguy croit également à la communion des saints. On tant qu'esthéticien on réfléchit à la synthèse que produit le cerveau humain en forgeant une figure concrète, virtuellement animée.

¹⁰² Il est intéressant d'observer le fonctionnement d'une telle explication : elle applique à un phénomène dont on cherche à comprendre le fonctionnement humain un discours préexistant dont le fonctionnement n'est pas transparent.

¹⁰³ Duployé : *La religion de Péguy*, 198.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Péguy, Charles : *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, in : Péguy, Charles : *Œuvres poétiques complètes*, introd. par François Porché (Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1975) 412.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Duployé : *La religion de Péguy*, 197.

Mais, historien de la littérature fidèle aux choix méthodologiques exposés, le Père Duployé ne succombe pas à la tentation d'expliquer les affirmations de Péguy par les manuels de théologie. Dans les textes de Péguy, il relève le lien double qui fonde la communication objective des deux prières subjectives, celle de Jeanne et celle de Péguy : « C'est [...] sur cette permanence de l'expérience chrétienne et de l'expérience humaine qu'elle vient transfigurer que Péguy s'appuie pour prouver à Laudet qu'il avait le droit de *représenter* Jeanne, c'est-à-dire d'ajouter aux documents l'objet de sa contemplation personnelle ». Une double permanence, une double stabilité porte sa démarche. C'est, d'un côté, la condition humaine, la misère de l'homme qui reste toujours la même ». « À cette misère qui se répète, identique d'âge en âge, répond [de l'autre côté] la même foi¹⁰⁸ ». Comment cela est-il possible ? La prière de Jeanne est certainement personnelle, mais elle est « faite à partir de ce bien commun constitué par l'expérience d'une même Église, redisant depuis deux mille ans les mêmes prières, ayant les mêmes réactions de piété et de charité devant la misère. On peut donc [même] dire que cette prière de Jeanne, c'est indifféremment ou la prière de Jeanne ou celle de Péguy ou celle de l'Église éternelle¹⁰⁹ ». Cette affirmation devient encore plus concrète quand on se rappelle les sources du *Mystère* dans l'ordre que Péguy leur a donné :

Premièrement le catéchisme (celui des petits enfants, monsieur Laudet) ; dans le catéchisme les sacrements ;
Deuxièmement la messe et les vêpres ; le salut ; les offices ; la liturgie ;
Troisièmement les évangiles ;
Quatrièmement les *Procès* ;
Cinquièmement seulement et au dernier plan une connaissance *historique* de la chrétienté française aux onzième, douzième, treizième, quatorzième et quinzième siècles ;
Plongeant naturellement dans *sixièmement* une connaissance générale du christianisme français et du christianisme en général¹¹⁰.

¹⁰⁸ Duployé : *La religion de Péguy*, 265.

¹⁰⁹ Duployé : *La religion de Péguy*, 266.

¹¹⁰ Péguy, Charles : *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, in : Péguy, Charles : *Œuvres en prose complètes*, éd. par Robert Burac, t. III : Période des *Cahiers de la Quinzaine* de la onzième à la quinzième et dernière série (1909-1914) (Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992) 399.

Le catéchisme, la messe, les évangiles fondent la religion de Jeanne comme celle de Péguy : « C'est parce que Jeanne et Péguy ont « la même paroisse », ont les mêmes « missels », entendent la même messe et finalement, si l'on s'entend bien, ont le même catéchisme, c'est parce qu'ils sont tous les deux, l'une à Domrémy, l'autre à Saint Aignan¹¹¹, les paroissiens du bon curé Badet que la prière de Péguy peut être la prière de Jeanne ».

C'est donc une tradition livresque et une tradition rituelle qui assurent le lien objectif dans une situation existentielle relativement stable et qui permettent d'expérimenter – virtuellement ? réellement ? – la vie de l'autre. Ni Péguy ni Jeanne n'ont « tant à inventer leurs prières qu'à donner aux élévations les plus spontanées de leur âme la forme objective liturgique qu'assure à chacun de ses fidèles l'Église catholique. Dans cette perspective on peut parfaitement admettre que devant la misère, la mort, la guerre, la faim, l'âme du XV^{ème} réagisse exactement comme l'âme du XX^{ème}¹¹² », car les grilles de lecture offertes sont communément admises et puissantes. Péguy, le misérable, lit et prie comme Jeanne lit et prie dans sa misère : les mêmes textes, le même mouvement d'abandon à cette expression les unit. L'attitude est donc en elle-même objective. C'est une attitude spirituelle, une âme ecclésiale, l'adhésion à une communauté – à travers l'adhésion à ses textes et à ses rites. La réponse de du chrétien à la vie est ainsi conditionnée par ses « lectures ». Mais il existe également une lecture de la vie sur laquelle il ne faut pas passer trop rapidement.

Péguy ne néglige pas les sources historiques. Rappelons-nous qu'il avait consacré une année entière à l'étude des sources avant de rédiger la première *Jeanne*. Celle-ci n'a par ailleurs pas été altérée, mais développée en certains points par le *Mystère*. Dans ses réflexions qui justifient sa démarche spirituelle, Péguy se fonde sur le parallélisme de toutes les situations existentielles : l'homme est toujours confronté à la même misère. Péguy ne s'attarde pas sur les différences historiques de la condition aux différents siècles. Reconnaisant une situation humaine

¹¹¹ La paroisse natale de Péguy à Orléans.

¹¹² Duployé, 199.

fondamentale, il abstrait, il généralise. Cette abstraction, le cas général lui permet de créer ou de justifier le parallélisme entre deux situations singulières. Sa lecture passe donc du singulier au général comme la prière personnelle se fondait dans la norme ecclésiale. Mais cela n'est pas vrai de sa création. Elle fait le mouvement inverse. Et c'est dans sa création que Jeanne prie, que Péguy prie donc dans une situation précise, avec une langue propre qui est bien la sienne et qui, à son tour, est créatrice d'une connaissance, d'une attitude...

Duployé dit que c'est Péguy qui « fait prier » Jeanne : Péguy prend donc l'initiative. Mais cette prière est vraie. Comment est-ce possible ? Péguy dit lui-même de son *Mystère* que de telles choses sont dictées. Mais il est trop hâtif de se sauver dans de telles affirmations. Nous voulons voir où réside l'inspiration réellement et quelle est la part de la créativité humaine.

C'est Péguy qui crée l'œuvre ; elle n'est pas générale, mais présente des personnages singuliers dans des situations concrètes. Elle représente ce que Péguy « voit » et ce qu'il « entend ». Elle est l'expression de cette aptitude de Péguy qu'il attribue également à Jeanne et que Hauviette résume comme en opposant les verbes « voir » et « savoir » :

Tu vois. Tu vois. Ce que nous savons, nous autres. Tu le vois. Ce qu'on nous apprend, nous autres, tu le vois. Le catéchisme, tout le catéchisme, et l'église, et la messe, tu ne le *sais* pas, tu le vois, et ta prière, tu ne la *fais* pas seulement, tu la vois¹¹³.

Aussi Duployé n'a-t-il pas tort de souligner que « le *Mystère* nous renseigne sur la manière dont cet étrange paroissien, qui n'allait pas à la messe, lisait son missel et entendait ses vêpres, et les autres offices¹¹⁴ ». Il ne les lit pas loin de la vie. Il les prend à la lettre et il « voit » Jeanne prier avec ces textes dans une situation qu'il connaît à travers la documentation historique. Celle-ci fournit le matériau temporel. Les sources religieuses – le catéchisme, la messe et le missel, les évangiles – fournissent la matière littéraire, spirituelle. Naît ainsi une vision de Jeanne dont Péguy donne une transcription dans sa pièce. Ce procédé extrêmement complexe, comment l'expliquer ? Faut-il

¹¹³ Péguy : *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, in : OPC, 375.

¹¹⁴ Duployé : *La religion de Péguy*, 198.

recourir à une communion surnaturelle ? Ou bien les textes peuvent-ils suggérer une telle abondance d'impressions ?

Cette explication de l'inspiration a connu des interprétations bien diverses au cours des siècles. Quant à Duployé, il remarque que Jeanne, plus tard la Vierge et même Dieu parlent à la fin comme Péguy : ils sont des créatures de Péguy qui « fait prier » Jeanne. Et Duployé justifie cet anthropomorphisme en renvoyant à l'Évangile. Il affirme en même temps que c'est Péguy qui possède le génie de faire exprimer Jeanne dans une langue du peuple les vérités théologiques les plus profondes. Mais si Péguy fait prier Jeanne... qu'en est-il alors de la communion surnaturelle ? Qu'en est-il en fait de la constatation que Péguy sait traduire les vérités les plus profondes de la foi catholique dans une langue du peuple quand bien même ce Péguy ne communique pas, ne va pas à la messe, ignore ce qui se fait dans l'Église à son époque ? N'est-il pas un peu trop simpliste de renvoyer immédiatement à des grâces quand on voit que la création littéraire inspirée par des lectures en est la source ?

Mais la création littéraire ne permet pas seulement la rencontre avec Jeanne. Duployé admet que Péguy vit dans une paroisse imaginaire : « Plus il avance dans sa vie de chrétien solitaire, et plus il demande à sa création littéraire de lui fournir, sinon la réalité, du moins le cadre de l'évocation littéraire – et sans doute plus que littéraire – de cette simple vie paroissiale qui lui manque si cruellement¹¹⁵ ». Le théologien s'exprime avec grande précaution, modelant ses affirmations. Mais en fin de compte à quoi correspond « le cadre de l'évocation littéraire » ? Et quelle est la différence par rapport à la « réalité » ? Le concept de réalité mérite réflexion. Cette paroisse imaginaire ne devient-elle pas « réelle » en ce qu'elle est un lieu expérimental, un lieu mystique ? Duployé nous semble proche de cette affirmation quand il dit que ce cadre est « plus que littéraire » pour ne pas dire « spirituel », voire « mystique » ni devoir définir les deux domaines. Il affirme même que « les trois *Mystères*, les *Tapisseries* et *Ève* doivent être lus comme les *Confessions*

¹¹⁵ Duployé : *La religion de Péguy*, 283.

d'un paroissien imaginaire¹¹⁶ » – sans hésiter à souligner la vérité et la profondeur de ces confessions. Est-ce donc faux d'admettre que la création littéraire remplace l'expérience spirituelle en paroisse et les sacrements ? À la fin, Péguy ne serait-il pas un converti de la littérature ?

Il apparaît en effet que la conversion de Péguy est aussi un événement littéraire. En 1908, Péguy fait l'expérience d'un profond désespoir qui le mène au bord du suicide ; il lui donnera plus tard le nom de neurasthénie. Pour l'arracher à cette situation, de bons conseils ne suffisent point. Il faut, commente Duployé, « un miracle », « l'intrusion de la vie divine dans la psychè humaine. [...] C'est la communication au mystère de la sainteté du Christ qui, durant la semaine sainte de 1908 eut raison de cette neurasthénie¹¹⁷ [...] C'est le sang du Christ, le sang de la Pâque qui introduit dans chaque âme dans le corps de l'Église une force qui la fait bouillonner et produit un bourgeon¹¹⁸ ». Le lecteur entend peut-être le conseil d'un confesseur : « Priez ! », ses injonctions morale : « Ne vous laissez pas tenter ! » ou les conseils (modernes) visant à préserver l'équilibre physique : « Le grand air, le sport ! ». Il existe maints livres et films qui inoculent cette image traditionnelle du prêtre aux lecteurs et spectateurs. Elle ne manque pas de références dans la réalité. Elle contribue comme celles-ci à faire du christianisme une morale qui ne maîtrise ni ne résout les problèmes ; elle dévie plutôt l'attention et l'intérêt du chrétien de la situation initiale vers l'application des conseils, vers l'ascèse, évitant la confrontation directe avec la condition humaine. Il n'est cependant guère possible de voir Péguy dans la compagnie de telles gens. Il vit loin de l'Église, il ne va ni se confesser ni communier. « Le sang du Christ » ne lui est donc pas donné sous la forme sacramentelle. Péguy lit. Il lit l'évangile et puise dans le texte la force dont il a besoin pour vivre, pour survivre. En 1908, il devient le converti de la *Passion de saint Matthieu*¹¹⁹.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Duployé : *La religion de Péguy*, 278.

¹¹⁸ Duployé : *La religion de Péguy*, 279.

¹¹⁹ *Ibid.*

C'est un confrère de Duployé qui a poursuivi le dialogue avec les belles lettres, Jean-Pierre Jossua OP ; reconnaissant la particularité de la littérature de ne pas parler à la seule raison, il va plus loin, adoptant lui-même l'écriture littéraire comme spiritualité et expression théologique. Je lui consacrerai une partie du dernier chapitre, mais auparavant je vais relire deux textes du concile Vatican II qui est l'événement théologique majeur du vingtième siècle.

Chapitre 3

Vatican II – L'expression communautaire de la foi et son rapport à la Bible, aux langues et aux littératures

J'avais déjà signalé l'importance du concile Vatican II pour la théologie du vingtième siècle¹ : on peut le considérer comme une césure, une réorientation majeure. Deux documents touchent le sujet de cette thèse : la constitution sur la révélation divine, *Dei Verbum*, et la constitution pastorale sur l'Église dans le monde, *Gaudium et Spes*. Dans celle-ci, l'Église adopte une nouvelle position par rapport au monde, reconnaissant tout ce qu'elle lui doit. C'est dans ce cadre que le concile aborde également la culture et, comme ses éléments, les langues et la littérature. Avant de dégager la conception de la littérature du concile et d'étudier la situation qu'il lui accorde en théologie, j'analyserai d'abord la pratique de la lecture biblique dans la communauté ecclésiale, préconisée par *Dei Verbum*.

1. Écriture, révélation, tradition et interprétation – L'exégèse ecclésiale

selon la constitution sur la révélation divine *Dei Verbum*

« Nul n'a jamais vu Dieu² » ; que nous puissions le connaître, est un don : « Après avoir à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et qui a fait aussi

¹ Cf. *supra*, chap. premier, 2.

² *Jn* 1, 18.

les siècles³ ». Telle est la conception de la foi chrétienne : Jésus Christ est la récapitulation, le sommet et l'achèvement de la Révélation par laquelle Dieu se donne à connaître et révèle aussi l'Homme à lui-même. Ainsi, pour *Dei Verbum*, la révélation est la façon choisie par Dieu pour donner aux Hommes connaissance de lui-même ainsi que du « mystère de sa volonté⁴ », des « décrets éternels de sa volonté concernant le salut des Hommes⁵ ». C'est ce qu'on peut appeler en premier lieu la parole de Dieu : Dieu se dit lui-même et dit ce qu'il désire pour l'Homme qu'il a créé.

Cette parole de Dieu est sauvegardée et transmise par « la sainte Tradition et la Sainte Écriture⁶ », confiées à l'Église, entretenant avec elle et entre elles un rapport originel. Les Écritures Saintes « contiennent et présentent » seulement « la vérité divinement révélée » : certes elles sont capitales, mais restent toujours un instrument de médiation spécifique qu'il faudra prendre en considération comme tel⁷. La révélation n'est pas non plus limitée aux Écritures Saintes⁸ : Dieu donne « dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même⁹ » et c'est Jésus Christ qui « achève en la complétant la révélation [des Temps précédents – et futurs] et la confirme encore en attestant divinement que Dieu est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et pour nous ressusciter pour la vie éternelle¹⁰ ».

³ *He* 1, 1-2.

⁴ *Dei Verbum* 2.

⁵ *Ibid.* 6.

⁶ *Ibid.* 10.

⁷ Cf. également *ibid.* 24 : « Les Saintes Écritures contiennent la parole de Dieu et, puisqu'elles sont inspirées, elles sont vraiment cette parole ». C'est l'authenticité de la formulation qui est ainsi soulignée ainsi que le renvoi nécessaire à une écriture. Il faut lire cette phrase à la lumière de la doctrine de l'inspiration développée plus bas.

⁸ Voilà pourquoi on ne peut pas vraiment considérer le christianisme comme une « religion du livre ». Pour comparer la conception chrétienne aux autres religions de révélation, cf. Geffré, Claude : « Révélation et révélations », in : *Encyclopédie des religions*, tome 2, 1415-1424. En ce qui concerne le Coran, l'auteur affirme, p. 1419 : « Même si la révélation au prophète Muhammad est bien la descente du Livre céleste dans l'histoire terrestre, la Parole révélée dans le *Coran* est sans rapport avec une « histoire sainte » dont Dieu serait l'agent. La révélation consiste essentiellement dans le miracle par lequel Dieu a fait dicter mot à mot le *Coran* par l'archange Gabriel au prophète Muhammad. À parler strictement, il n'y a pas de progrès de la révélation [...] ». On verra plus loin à l'importance de l'historicité dans l'esthétique littéraire de la *Bible*.

⁹ *Ibid.* 3.

¹⁰ *Ibid.* 4.

La Tradition « comprend tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi ; [...] sa doctrine, sa vie et son culte [...] »¹¹. La Tradition est donc un moyen de sanctification ; elle est aussi « tout ce que [l'Église] est elle-même¹² » : elle est donc la nature, l'essence de l'Église qui est communauté de transmission. On peut la considérer en quelque sorte comme le sédiment essentiel de la vie de l'Église.

C'est cette même Tradition « qui fait connaître à l'Église la liste intégrale des Livres Saints¹³ ». Tandis que « la Sainte Écriture est la parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit [, ...] la sainte Tradition [...] porte la parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux apôtres et la transmet intégralement à leurs successeurs pour que [...] en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité¹⁴ ». L'Écriture Sainte est donc fondamentalement liée à une communauté chargée d'une part de s'en laisser imprégner existentiellement et d'autre part de l'annoncer, de « l'exposer ». Pour garder la Parole, il faut les deux : une lecture dont l'effet entre dans la vie réelle et une explication. Il ne faut rien perdre en route ni ne rien déformer : pour autant qu'il s'agit du texte, on doit respecter le canon et le texte entier sans le limiter à quelques extraits. Mais il s'agit aussi de la vie du texte : ainsi les expressions « intégralement » et « avec fidélité » deviennent à la fois vastes et interprétatifs. À ce moment intervient aussi la Tradition que l'on peut aussi considérer comme « tout ce que [l'Église] croit¹⁵ ». Cette foi, issue de la parole de Dieu à travers la lecture, la vie et la prière de la communauté, cristallisée dans le dogme (et la morale) est la norme de l'interprétation des Écritures Saintes. C'est un cercle herméneutique communautaire. Ainsi on peut aussi la comprendre comme Jésus qui se remet lui-même à l'Église, Jésus livré (*traditus*) à l'Église et par elle au monde à travers ces différentes manifestations et expressions reliées entre elles : Écritures

¹¹ *Ibid.* 8.

¹² *Ibid.*.

¹³ *Ibid.*.

¹⁴ *Ibid.* 9 ; cf. également *ibid.* 21.

¹⁵ *Ibid.* 8.

Saintes, culte et témoignage de vie. Elles ne peuvent être séparées entre elles, renvoyant constamment l'une à l'autre¹⁶.

Pour celui qui s'intéresse au rapport entre esthétique théologique et esthétique littéraire ces considérations sont fondamentales. Les textes sacrés sont donc enracinés dans la vie du peuple de Dieu et par leur origine et par leur transmission ; en eux se concentre, se cristallise d'une façon spécifique, canonique, la parole de Dieu. Mais la communauté ecclésiale vivante constitue leur milieu herméneutique, leur lieu de création, de réception et d'interprétation qui se suffit apparemment à lui-même.

Le nouveau schéma herméneutique mis en place montre qu'il ne suffit pas de lire la *Bible*, considérée comme une source de la connaissance de Dieu, uniquement comme un simple document historique ou comme un objet littéraire. Le texte est, tel que nous l'avons montré, un objet religieux et demande à être reçu comme tel si on veut pouvoir apprécier sa spécificité. Sa vérité, sa signification profonde ne se montre que dans le rapport qu'elle entretient avec une praxis communautaire. Pour le croyant, celle-ci s'est développée sous l'inspiration de l'Esprit Saint ; au fil des siècles, et le présent y est inclus, elle a constitué ses propres normes et hiérarchies. Il y a un gardien qui connaît celles-ci et y veille. C'est le magistère¹⁷ qui se réserve « la charge d'interpréter authentiquement la parole de Dieu¹⁸ ». Vu l'histoire de ce rapport, il est

¹⁶ Cf. p. ex. le rapport entre le renouvellement des multiples aspects de la vie ecclésiale d'une part et la restauration et le progrès de la liturgie d'autre part, tel qu'il est exprimé au début de la constitution sur la sainte liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, Le Saint Concile : « Puisque le saint Concile se propose de faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles ; de mieux adapter aux nécessités de notre époque celles des institutions qui sont sujettes à des changements ; de favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ, et de fortifier tout ce qui concourt à appeler tous les Hommes au sein de l'Église, il lui estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie » (*Sacrosanctum Concilium* 1). Cf. également l'affirmation que l'eucharistie est « culmen [...] et fons [...] » (*Ibid.* 10) de toute la vie de l'Église. Or dans cette eucharistie, on se nourrit de deux tables : la table de la parole de Dieu et la table du pain consacré. En même temps cette parole écrite contient la mission de célébrer le mémorial de la passion et de la mort du Christ et de s'aimer les uns les autres comme il avait aimé les siens.

¹⁷ Peut-on le considérer alors comme l'avocat de la foi du peuple de Dieu de tous les temps et de toutes les régions, évitant la dispersion ?

¹⁸ *Ibid.* 10.

important de signaler que le magistère n'est plus isolé ni placé au-dessus de la *Bible* et de la Tradition :

Pourtant, ce magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, mais il la sert [...] Il est donc clair que la sainte Tradition, la sainte Écriture et le magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres¹⁹.

Il faudra cependant déterminer la place qui est accordée à une lecture littéraire. Pour la comprendre au sein du schéma herméneutique proposé et relever une règle du travail théologique, il nous faut dans la suite préciser la nature inspirée des textes sacrés avant d'aborder les règles officielles régissant leur interprétation. Nous toucherons à chaque fois à des questions d'esthétique théologique et littéraire.

Le numéro 11 de *Dei Verbum* aborde les deux aspects de l'inspiration des textes bibliques : leur contenu et leur écriture. Relevons d'abord que le concile rappelle de nouveau quel est leur contenu inspiré : « la vérité divinement révélée » en vue du salut de l'Homme est la « la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées ». C'est le premier principe de cohérence de l'ensemble des textes bibliques et leur réception, la foi et l'importance dans la vie qu'on leur accorde en dépendent. C'est ce qui fonde leur « inerrance » qui pousse le lecteur à remettre en cause sa compréhension et du texte et de l'aspect de son existence entre lesquelles une contradiction apparaît. Quand la critique historique avait repéré des divergences tant internes qu'externes par rapport à l'archéologie par exemple, il a fallu repenser le principe d'inspiration qu'on ne voulait pas abandonner²⁰.

Il se peut donc que les livres de l'Ancien Testament « contiennent de l'imparfait et du caduc²¹ », mais le concile insiste que « tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament avec

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. les brèves précisions que j'avais données sur la crise moderniste et cf. plus loin les remarques concernant l'encyclique *Providentissimus Deus*.

²¹ *Ibid.* 15.

toutes leurs parties » sont inspirés. « Toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint », chacune révélant un autre aspect non seulement de la connaissance de Dieu, mais aussi de l'Homme et de l'approfondissement progressif de leur relation à travers l'histoire du peuple juif, de Jésus, de ses disciples et des premières communautés chrétiennes. Cette trame historique connaît des renvois internes et elle forme un autre principe de cohérence de la *Bible*. Un troisième est le regard de foi qui est posé sur cette histoire : une foi qui naît dans cette histoire, qui s'y approfondit, qui lit l'histoire à la lumière de son propre savoir et relit les témoignages inspirés de cette histoire.

En ce qui concerne l'écriture inspirée, ce n'est pas Dieu qui prend la plume en main, ni un ange qui aurait dicté un texte complet, voire céleste²². C'est l'Homme qui écrit la parole de Dieu : « En vue de composer les livres sacrés, Dieu a choisi des Hommes auxquels il eut recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens », dit le concile. Dieu élit des Hommes parmi les autres et lie ainsi son expression à leurs capacités d'expression, à leur conditionnement socio-historique, voire psycho-somatique. Dieu parle « dans la Sainte Écriture par des Hommes à la manière des Hommes²³ ». Ces Hommes sont plus que des scribes écrivant sous la dictée de Dieu. Dieu est auteur et eux sont des auteurs : on pourrait presque parler d'une cocréation littéraire si ce n'était que l'initiative revient dans la religion chrétienne au seul désir d'autorévélation de Dieu.

Il ne faut pas oublier que Dieu a parlé à des Hommes arrivés à un certain point de leur évolution religieuse et qu'il a parlé un langage d'Homme ; il a accepté une coproduction avec ces hagiographes « pour que, [Dieu] agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement²⁴ ». Tout vient de Dieu ; tout passe par l'écriture humaine. Le texte est tout humain et tout divin à la fois. Le contenu n'est pas d'invention humaine : est-il lié à une forme concrète que Dieu aurait imposé ? Nous touchons à

²² Cf. l'origine du Coran. Cette comparaison sert uniquement à bien marquer la différence des conceptions de l'inspiration divine.

²³ *Dei Verbum* 12.

²⁴ *Ibid.*.

la question du noyau formateur lié à une origine divino-humaine : Dieu et une suite de narrateurs pour la tradition orale, d'écrivains et de rédacteurs pour la tradition écrite. Le concile n'aborde pas la question de front, mais il y revient dans des situations précises en ce qui concerne les rédactions successives.

En ce qui concerne le caractère composite des textes évangéliques par exemple, le concile énumère les activités des auteurs humains, précisant que « les auteurs sacrés composèrent donc les quatre Évangiles, choisissant [...], rédigeant [...], expliquant [...] ». Ces activités ne sont donc pas un fruit du hasard ou de préoccupations humaines, mais des actions effectuées sous l'influence de l'Esprit Saint.

De même, l'Église affirme que le texte canonique entier, et non pas seulement la source la plus ancienne, est inspiré. Les transformations ne sont donc pas une tare, mais elles font partie de ce qu'on pourrait appeler avec un anglicisme *work in progress*. Les marques de ce processus étant elles-mêmes révélatrices du devenir humain de la révélation et donc partie de celle-ci. Quant à l'interprétation des textes, elle doit inclure tout ceci : c'est le texte qui commande son interprétation.

L'Église reconnaissant l'historicité des textes et l'intervention de la subjectivité humaine dans leur rédaction, l'exégèse devra aussi en tenir compte à plusieurs égards. L'Église refusant de même de réduire la *Bible* à de simples documents historiques au sens de la science positive puisque ces textes ont leur origine comme leur situation de relecture-rédaction dans une communauté de foi, l'interprète ne pourra se séparer de cette communauté dans ses travaux. Pour Vatican II, il s'agit d'articuler l'exégèse historico-critique et le recours à la Tradition vivante qui met le texte dans une double perspective, d'une part par rapport à l'auteur et son monde, d'autre part par rapport au lecteur tant interne qu'externe et à son monde.

La constitution *Dei Verbum* considère que la parole de Dieu originelle se manifeste dans « l'intention des hagiographes » : c'est à eux qu'il faut remonter pour trouver le sens originel qui revêt une forme historique déterminée. Afin d'y parvenir, l'Église reconnaît la nécessité de tenir compte des formes littéraires :

On doit, entre autres choses, considérer aussi les « genres littéraires ». Car c'est de façon bien différente que la vérité se propose et s'exprime en des textes diversement historiques, en des textes ou prophétiques, ou poétiques, ou même en d'autres genres d'expression. Il faut en conséquence que l'interprète cherche le sens que le hagiographe, en des circonstances déterminées, dans les conditions de son temps et l'état de sa culture, employant les genres littéraires alors en usage entendait exprimer et a, de fait, exprimé. En effet, pour vraiment découvrir ce que l'auteur sacré a voulu affirmer par écrit, on doit tenir un compte exact soit des manières natives de sentir, de parler ou de raconter courantes au temps de l'hagiographe, soit de celles qu'on utilisait ça et là à cette époque dans les rapports humains²⁵.

L'Église préconise donc une réflexion sur l'auteur et sur tout ce qu'il a voulu dire. La compréhension du texte ne se limite pas à son message historique, les travaux des exégètes étant considérées comme des « études en quelque sorte préparatoires²⁶ ». À quoi préparent-ils donc ? À la lecture dans la communauté ecclésiale. Le concile impose donc aussi une réflexion sur le lecteur et ce qu'il comprend. C'est en effet « l'Église [qui] s'efforce d'acquérir une intelligence chaque jour plus profonde des Saintes Écritures pour offrir continuellement à ses enfants la nourriture de la parole divine²⁷ ». Il faudra revenir à cette lecture, à la part de subjectivité communautaire et individuelle dans la réception qui n'est pas abstraite.

La lecture ecclésiale et l'exégèse sont en effet orientées vers la pastorale, vers une praxis de la foi. Aussi les travaux des exégètes et des théologiens doivent-ils préparer la prédication, la catéchèse, l'étude ou la méditation personnelles des textes sacrés. « Sous la vigilance du magistère sacré », les exégètes doivent viser à « si bien scruter et à si bien présenter les divines Lettres que le plus grand nombre possible de serviteurs de la parole divine [les clercs [...]] et tous ceux qui vaquent

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Dei Verbum* 12.

²⁷ *Ibid.* 23.

normalement, comme diacres ou comme catéchistes au ministère de la parole²⁸] soient à même de fournir utilement au peuple de Dieu l'aliment scripturaire²⁹ ». « De même le saint Concile exhorte de façon insistante et spéciale tous les chrétiens [...] à apprendre, par la lecture fréquente des divines Écritures, « la science éminente de Jésus Christ »³⁰ », exigeant que l'on prépare des traductions annotées à partir des textes originaux³¹ : on ne réduit pas le texte à l'auteur, ni au lecteur individuel, ni aux projections d'une communauté : on ne peut (théoriquement) plus tout justifier avec la *Bible* puisqu'on ne la découpe plus en citations, mais on recommande une lecture des textes. Autrement dit : la lecture se fait dans une communauté de lecteurs historiques. Il s'agit d'un véritable travail de comparatisme, de réinvestir un texte d'une densité originelle. On n'abandonne cependant pas le lecteur à un simple texte, mais il dispose d'un guide³².

Si l'interprétation de la Bible vise donc à nourrir la vie spirituelle du peuple de Dieu, la foi de l'Église, il est aussi nécessaire que l'interprétation se fasse, comme toute théologie, à « la lumière de la foi³³ », sous l'influence du même Esprit divin animant la communauté et ayant inspiré la rédaction des textes. La lecture se fait donc dans la grande Tradition dont les « saints Pères, tant d'Orient que d'Occident, et [les] saintes liturgies » sont une expression : ces premiers exégètes et le culte constituent des modèles d'exégèse complémentaires.

Enfin le concile rappelle qu'il « ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition

²⁸ *Ibid.* 25.

²⁹ *Ibid.* 23.

³⁰ *Ibid.* 25.

³¹ Cf. *ibid.*

³² Rappelons que pour le chrétien, la grâce de Dieu agit aussi à la lecture du texte biblique : mais qu'est cette grâce ? La vie de Dieu habitant l'Homme comme création et comme membre de la communauté des croyants. On pourrait éviter d'y voir une intervention spéciale de Dieu à chaque lecture, sans exclure une illumination soudaine ou la compréhension d'une parole comme un appel. Mais peut-on là encore réellement séparer cette grâce des constellations humaines ? Sans limiter le rayon d'action de Dieu, sans influencer sa liberté, il vaut mieux en général éviter cette séparation.

³³ *Ibid.* 24.

vivante de toute l'Église et à l'analogie de foi³⁴ ». Cette remarque souligne la cohésion interne spécifique de la *Bible*. La lecture théologique ne sépare pas les deux Testaments ; elle tient compte de leur disposition divine « de telle sorte que le Nouveau soit caché dans l'Ancien et que, dans le Nouveau, l'Ancien soit dévoilé³⁵ ».

Voilà les orientations fondamentales d'une théologie des Écritures Saintes ; des éléments fondamentaux d'une interprétation ecclésiastique de la *Bible* que l'on peut considérer comme une critique esthétique spécifique³⁶, ont déjà été signalés. Développons dans la suite quelques points d'intérêt pour la théologie qui est devenue elle-même fondamentalement un exercice d'interprétation de la *Bible* et relevons les questions qui se posent.

Dei Verbum a présenté un concept plus large de la révélation et mis en valeur la place et le rôle éminents des Écritures Saintes. Elle leur a rendu leur cohérence comme textes associés dans une tradition et évité leur « démantèlement » tant critique que doctrinal. En effet, tout le texte est inspiré et non pas une seule strate historique ; sont terminés aussi les temps où l'Écriture ne servait qu'à prouver les données du magistère par des citations tirées de leur contexte. *Dei Verbum* présente certes des éléments d'une esthétique biblique, mais ne développe pas de théorie globale à laquelle le texte correspondrait. Il reste offert à la communauté qui l'assimile, l'interprétant par sa vie et sa prédication. Ainsi toute théologie doit trouver sa source³⁷ dans la Parole de Dieu et la dire à une époque donnée.

Cette constitution agrandit de même le champ d'investigation d'une esthétique théologique y incluant la création, les expériences archétypiques et la Tradition dans toute sa largeur. Pour autant que la Tradition n'est pas close et que l'Église est vivante, il faut réfléchir au rôle

³⁴ *Ibid.* 12.

³⁵ *Ibid.* 16.

³⁶ Cf. la définition dans *EV* 40 : « L'esthétique ne peut donc être qu'une science du vécu visant prudemment au général à partir de mille lectures personnelles et consciente du fait que la description de son objet en vue de synthèse se fait avec un instrument imparfait qui doit se faire humble devant ces beautés qui le dépassent ».

³⁷ Cf. *Dei Verbum* 24 qui reprend l'expression de Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus* : « que l'étude de la Sainte Écriture soit donc pour la sacrée théologie comme son âme ».

herméneutique des situations existentielles dans leur rapport avec les récits et la Tradition. Cette question sera abordée dans le commentaire de l'interprétation des « signes des temps » requise par *Gaudium et Spes*. Aucune référence n'est cependant faite à la réception de la *Bible* en dehors du milieu ecclésial. Relevons simplement que *Dei Verbum* ne condamne aucune méthode exégétique³⁸, mais qu'elle préconise une méthode historico-critique, rattachée aux lectures patristiques et liturgiques. C'est un choix tributaire de l'histoire moderne de l'exégèse et donc assez eurocentré ; il ne résoud pas non plus tous les problèmes d'interprétation.

Nous pouvons citer par exemple deux problèmes historiques conjoints touchant l'exégèse moderne : d'une part le rapport entre les affirmations du texte biblique et les données scientifiques et d'autre part la question de la vérité de la *Bible* telle qu'elle s'était posée à partir de l'époque où l'inerrance biblique a été mise en cause par une double critique, d'une part interne, soumettant le texte à une analyse génétique, et d'autre part externe, le situant dans une histoire. Dans les deux cas, *Dei Verbum* 11 permet à l'Église d'éviter tout fondamentalisme littéral et d'affirmer en même temps l'autorité et l'inspiration de l'Écriture³⁹. Le texte conciliaire reconnaît que « le texte biblique n'a pas pour objet propre l'exposé scientifique d'une vision monde. Il est ordonné à la révélation d'un « salut ». Il ne pourrait donc pas y avoir de « concurrence ni de conflit de compétences entre les sciences naturelles et les sciences bibliques⁴⁰ ». Si la phrase semble évincer toute difficulté, il est clair que son interprétation dépend cependant du point de vue de celui qui la dit ou la lit. Resituons ces affirmations dans leur histoire.

³⁸ Cf. Curtin Frein, Brigid : « Scripture in the Life of the Church », in : Cernera, Anthony J. (éd.) : *Vatican II. The Continuing Agenda* (Fairfield, CT : Sacred Heart University Press, 1997) 76, affirmant que *Dei Verbum* est aussi remarquable pour ce qu'elle dit que pour ce qu'elle ne dit pas.

³⁹ Cf. Curtin Frein, Brigid : « Scripture in the Life of the Church », 72.

⁴⁰ *Ibid.*

Le texte conciliaire hérite d'une part de l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII⁴¹, affirmant que « l'objectif de l'exégèse biblique se trouve avant tout dans la mise au jour [du] sens littéral⁴² » des textes bibliques. Elle sert « soit à éclairer les dogmes, soit à mettre en relief les principes de la vie⁴³ », c'est-à-dire à fonder une morale par un sens extrait du texte biblique. Olivier Artus reconnaît que l'encyclique de Pie XI avait donné suite à des interprétations divergentes en particulier en ce qui concerne l'exégèse historique. Cela nous semble évident car un texte pontifical ne change pas du jour au lendemain une mentalité conditionnée par un héritage de plusieurs siècles et porté par des intérêts non nécessairement spirituels.

En 1943, l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*⁴⁴ prenait « acte de l'existence de l'exégèse biblique » et présentait la critique littéraire comme une « herméneutique du texte biblique, visant à en préciser les circonstances et les conditions socio-historiques de production, mais visant également à mettre au jour l'intention et la personnalité de ses auteurs⁴⁵ ». La qualification « littéraire » ne renvoie pas à la littérature mais à la *littera* de l'exégèse patristique.

De même *Dei Verbum* « demeure [...] tributaire d'une compréhension de l'exégèse biblique qui a marqué le 19^{ème} et le début du 20^{ème} siècle, et qui identifie l'acte exégétique à la mise au jour des conditions de production historiques, sociologiques et littéraires du texte⁴⁶ » pour en dégager le sens. Mais les problèmes ne semblent pas résolus comme un exemple peut le montrer.

⁴¹ On trouve une série d'extraits de ce texte dans : *Textes et documents du magistère de l'Église sur la foi catholique*, traduction et présentation de Gervais Dumeige (Paris : Éditions de l'Orante, éd. nouvelle revue et corrigée, 1975) 84-88. Le texte complet est accessible dans *Acta Sanctae Sedis* 26 (1893-94) 279-291.

⁴² Artus : « *Dei Verbum* », 79.

⁴³ Artus : « *Dei Verbum* », 80.

⁴⁴ On trouve une série d'extraits de ce texte dans : *Textes et documents du magistère de l'Église sur la foi catholique*, 94-100. Le livre contient un choix d'autres citations qui peuvent donner un premier aperçu de l'évolution de la question, encore que ce choix dépend de M. Dumeige ; ils témoignent de sa conception de l'évolution, de sa lecture des documents du magistère. Je renvoie à la source, *Acta Apostolicae Sedis* (1943) 309-319.

⁴⁵ Artus : « *Dei Verbum* », 84.

⁴⁶ Artus : « *Dei Verbum* », 76. Cf. les nombreuses citations empruntées aux documents cités et les renvois y afférent.

Il n'est pas exclu d'affirmer que l'auteur a bien pu vouloir dire qu'au début Dieu a créé la terre en six jours et qu'il s'est reposé le septième car *Dei Verbum* ne dit pas qu'il s'agit d'un langage symbolique et n'affirme pas clairement que les premiers chapitres du livre de la *Genèse* ne sont pas à considérer comme des événements historiques. Au contraire, l'emploi des citations, et en particulier la référence à nos « premiers parents », les laisse apparaître comme tels : « Voulant de plus ouvrir la voie d'un salut supérieur, [Dieu] se manifesta aussi lui-même, dès l'origine, à nos premiers parents. Après leur chute [...] il les releva dans l'espérance du salut⁴⁷ ». Le texte conciliaire précise certes que la *Bible* est inspirée quant à ce qui concerne le salut de l'Homme, mais cela n'exclut nullement, dans la pensée de certaines gens pouvant par ailleurs se référer à la Tradition et à un parallélisme paulinien⁴⁸ entre le premier Adam et le nouvel Adam, Jésus, que l'on considère ces pages comme des événements historiques. Tout ceci montre qu'il ne va pas de soi de changer de registre de lecture et encore moins de rédiger d'une nouvelle façon.

En fait, un style rationnel commande tant la rédaction des textes conciliaires que leur lecture de la *Bible* : le concile reste en effet attaché à un sens spécifique hérité du modèle du discours conceptuel et non pas du discours littéraire ou de l'expression de la vie, tous les deux plus complexes et polysémiques. Ceci tient à deux éléments entrelacés dans l'Église : l'idée qu'on se fait de la vérité, du sens donc aussi – et en particulier de la vérité des textes –, allant de pair avec une certaine ecclésiologie et donc aussi avec une certaine politique ecclésiale⁴⁹.

On peut le constater dans les tensions existant au concile. Certains pères conciliaires plus traditionalistes préconisaient une vision plus statique de la foi comme un dépôt de propositions qui devaient être défendues⁵⁰ tel que le signale par exemple aussi l'insistance sur la transmission

⁴⁷ *Dei Verbum* 3.

⁴⁸ *Rm* 5, 14-19.

⁴⁹ J'emploie le terme « politique » sans connotations polémiques pour désigner l'organisation et le comportement d'une société humaine dans ce monde.

⁵⁰ Cf. Curtin Frein : « Scripture in the Life of the Church », 71.

« intégrale⁵¹ » de la parole de Dieu aux successeurs des apôtres. D'autres pères conciliaires défendaient par contre une conception plus dynamique de la foi et cherchaient à revigorer la vie de la foi en soulignant comment la parole de Dieu agit dans l'histoire⁵².

À cette première approche correspond parfaitement une exégèse qui se fonde sur un sens défini, régissant une praxis. L'exégèse historico-critique peut très bien entrer dans ce contexte. Elle a certes permis de dépasser une lecture au niveau zéro. Mais la constitution semble « établir une équivalence entre le travail de l'exégète et la mise au jour du sens du texte, tel que l'ont déterminé les écrivains bibliques. Ainsi, l'analyse exégétique du texte biblique représente un acte préalable à sa lecture théologique, pastorale ou catéchétique⁵³ ». La mise en évidence du contexte originel des textes facilite en effet leur transposition aux conditions de vie actuelles. L'exégèse reste donc finalisée par un but pratique, l'enseignement doctrinal et moral, qui est régi par le magistère et la doctrine établie : il s'agit encore de justifier une praxis et l'idéologie qui la fonde, même si le concile reconnaît que la lecture des textes – annotés⁵⁴ – contribue à la vie spirituelle. Or cette contribution n'est pas développée au niveau littéraire ; elle s'intéresse aussi avant tout à un sens, réduisant les formes littéraires à des mécanismes conceptuels. La constitution insiste toujours sur l'intention de l'auteur et présuppose d'emblée qu'il existe un sens défini qu'il s'agit de dégager, en quelque sorte au-delà, en dehors du texte, retournant ainsi, par un procédé interposé, à l'abstraction du sens définitif par rapport à la forme du texte⁵⁵.

⁵¹ Cf. *Dei Verbum* 10.

⁵² Cf. Curtin Frein : *ibid.*

⁵³ Artus : « *Dei Verbum* », 82.

⁵⁴ Cf. *Dei Verbum* 25.

⁵⁵ Rappelons ce que Münch dit sur l'exégèse du sens en littérature, in : *EV* 39 : « Les critiques qui vont directement au sens et ne veulent voir que lui, ceux mêmes qui ne voient dans les formes, le concret et les émotions que le moyen du sens pratiquent un terrible raccourci, un véritable court-circuit qui les prive des trois-quarts de l'art littéraire ». Il ne s'agit évidemment pas de dire que l'on peut tout affirmer avec un texte, mais que la formation du sens est plus complexe : il suppose en fait toujours la participation du lecteur puisant dans ces réservoirs de sens. Il est donc hors de doute que la Bible possède un sens, que le magistère en découvre un et qu'il soit vrai, nous ne dénions pas aux exégètes respectueux du magistère de découvrir aussi ce sens, mais je crois que la parole de Dieu recèle une bien plus grande richesse et liberté parce qu'elle est précisément écrite comme une littérature.

On pourrait croire que la référence aux genres littéraires changerait quelque chose à la conception plus statique, mais c'est douteux. L'encyclique *Divino Afflante Spiritu* avait en effet introduit la notion de « genre littéraire » pour affirmer que « les textes bibliques ne constituent pas des sources équivalentes pour le travail de l'historien⁵⁶ ». *Dei Verbum* la reprend, mais son emploi est vague et ambigu. Si le texte allègue deux genres, le texte prophétique et le texte poétique, les critères de distinction divergent puisque le premier genre, prophétique, est déterminé par sa situation d'élocution et par sa fonction tandis que le deuxième genre est défini par une forme littéraire, par un nombre de procédés littéraires. De plus, les deux genres sont séparés, sinon opposés. Il nous semble qu'il s'agit pour les pères conciliaires de deux façons de parler historiques pour lesquelles il existe une clé d'interprétation livrant le sens des textes qui, à la fin, est seul important.

Enfin, nos critiques fondées sur notre conception d'une lecture littéraire, ne sont pas isolées. En fait, de nombreux spécialistes ont vu que le « présumé épistémologique non exprimé [... de l'exégèse historico-critique] consiste à faire coïncider le sens, le message spécifique du texte biblique avec les traditions les plus anciennes qui peuvent y être délimitées⁵⁷ », perdant en fin de compte de vue le texte canonique. On risque alors à nouveau de réduire le texte inspiré à un noyau historique et on élude de même la réflexion sur la situation épistémologique et le statut théologique des lecteurs-écrivains consécutifs bien que leurs réinterprétations aient établi la structure et la théologie propre du texte. *Dei Verbum* s'oppose clairement à ces lectures réductrices, soulignant que le texte entier est inspiré, mais le concile continue en partie à fonctionner dans ces catégories et il n'aborde pas davantage les questions herméneutiques liées à la place du lecteur dans l'interprétation du texte biblique⁵⁸ sauf en un point.

⁵⁶ Artus : « *Dei Verbum* », 81.

⁵⁷ Artus : « *Dei Verbum* », 84.

⁵⁸ Cf. Artus : « *Dei Verbum* », 77, 87.

En effet, il « confronte l'exégète à la question de la précompréhension avec laquelle il aborde le texte biblique, en tant que membre d'une communauté confessante⁵⁹ ». Nous avons relevé le rapport étroit que le concile établit entre la Tradition et les Lettres sacrées. Elles ne peuvent être interprétées en dehors de la Tradition qui les a engendrées. Les Pères de l'Église et les liturgies sont cités comme des interprètes dignes de foi. Il existe un Esprit qui a inspiré la rédaction des textes, qui a guidé des générations de chrétiens, qui s'exprime dans la Tradition et qui doit guider le lecteur contemporain. Cet Esprit divin donné à la communauté est aussi celui du lecteur individuel s'il partage la foi de l'Église, exprimée et déterminée par le *Credo* et s'il est en pleine communion avec l'Église. Pour que l'Homme ne s'égaré pas, le magistère se porte garant de la lecture authentique des textes. Cette attitude n'est de nouveau possible que si on s'attache à un sens défini. On tourne en rond et on reste attaché à une lecture strictement occidentale⁶⁰.

Comme conséquence, l'histoire de l'Église témoigne d'assez de restrictions et d'interventions magistérielles dans ce domaine. Certes, elles ont permis de forger une identité à la communauté, elles en ont exclus bon nombre de lecteurs, elles peuvent aussi contribuer à établir une distance toujours plus grande entre la vie des gens et la doctrine. Or la vie est plus forte que les suprastructures doctrinales ce qui conduit soit à rejeter l'héritage devenu existentiellement ou obsolète ou nocif, soit à réinterroger les textes comme le fait aussi la communauté des théologiens et le peuple de Dieu.

Depuis les années 1970, les études historico-critiques ont reconnu davantage leurs limites et visent à éclairer la *Wirkungsgeschichte* d'un texte à l'intérieur même du corpus biblique⁶¹. C'est dans ce sens que le document de la Commission Biblique Pontificale sur *L'interprétation de la Bible dans l'Église* de 1993⁶² entend la nécessité des démarches historico-critiques dont la tâche est « d'aider

⁵⁹ Artus : « *Dei Verbum* », 77.

⁶⁰ Cf. aussi ce qui a été dit dans le premier chapitre sur les quatre sens de l'Écriture. Par ailleurs, réduire la lecture au sens, c'est aplatir la densité du langage figuré.

⁶¹ Cf. Artus : « *Dei Verbum* », 89. Cf. également Curtin Frein : « *Scripture in the Life of the Church* », 78ss..

⁶² On peut trouver le texte de ce document rédigé à l'occasion de la commémoration du centenaire de l'encyclique de Léon XIII *Providentissimus Deus* et du cinquantenaire de l'encyclique de Pie XII *Divino afflante Spiritu* sur le site suivant

les différentes 'lectures' [critique, liturgique, spirituelle] de l'Écriture Sainte à s'enraciner dans une histoire particulière⁶³ » comme véhicule du salut offert à tous les Hommes. La compréhension du texte biblique doit permettre à l'Église d'être dans le monde la présence vivante du Ressuscité.

Il faut donc qu'elle fasse l'expérience de cette vie. Faut-il vraiment la réduire à une intervention extrinsèque de la grâce ? Ne peut-on pas considérer que l'effet de vie du texte inspiré dans sa forme et dans son fond, accueilli dans la foi est précisément une grâce ? Ce que le lecteur croyant, membre de la communauté et du monde, expérimente en se laissant investir par le texte, n'est pas seulement une expérience imaginaire, mais parole de Dieu concrète pour sa vie réelle, parole à approfondir, à relire donc, et à réinterroger en s'enracinant davantage dans le monde et davantage dans la connaissance des textes. Autrement dit, je suis convaincu que l'exégèse, l'Église et l'esthétique théologique ont beaucoup à gagner d'une esthétique littéraire.

Il n'est pas faux d'approcher la *Bible* ainsi. Sa langue est dense et concrète ; elle contient différents genres littéraires qu'elle assemble dans une nouvelle constellation spécifique qui accorde même aux textes les moins artistiques comme les prescriptions rituelles et les lois, une place dans une expérience et non seulement une valeur d'impératif. Le récit mytho-poétique est un facteur de cohérence important. La *Bible* contient par exemple les récits de deux mythes de la création qui non seulement ne s'excluent pas pour le rédacteur inspiré, mais qui trouvent une interprétation progressive et relue dans la suite, témoignant ainsi de leur richesse capable d'offrir aux croyants – et même aux non croyants – une orientation toujours nouvelle dans la vie. La *Bible* contient elle-même une esthétique littéraire communautaire.

Une telle approche peut aussi se référer à l'application des sens, enseignée par Saint Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels*⁶⁴, qui pourrait être considérée comme un exemple majeur. Elle

p. ex. : http://www.portstnicolas.org/article.php?id_article=110.

⁶³ Artus : « *Dei Verbum* », 90.

⁶⁴ Ignace de Loyola : *Exercices spirituels*, trad. du texte autographe par Édouard Gueydan s.j. en collaboration (Paris : Desclée de Brouwer, coll. « Christus » no. 61, 4^{ème} éd. revue et corrigée, 1986) 55-59. La présentation des matières à méditer laisse néanmoins déjà apparaître leur conditionnement ecclésial. Méditer le texte biblique, signifie se laisser

permet d'ouvrir l'horizon de l'interprétation sans dissoudre le sens dans une nébuleuse. Elle favoriserait une approche plus intégrale du texte en ce que toutes les facultés de la psyché humaine seraient touchées ce qui correspond parfaitement à la définition biblique de la foi. Cela suppose cependant que l'on se rende compte de l'implication du sujet, du chrétien engagé dans son Église et dans le monde, dans la formation du sens ce qui n'est pas sans répercussion critique sur les lectures orientées par le magistère, seul sujet officiellement et divinement autorisé à intervenir dans la génération du sens des textes⁶⁵. Enfin, une telle lecture a, comme nous l'avons laissé entendre plus haut, des répercussions sur la communauté qui se comprend comme une Tradition. La référence n'est plus l'adéquation entre un sujet et un contenu, un sens, mais une pratique scripturaire guidée par le *Credo*. Il ne s'agit pas de promouvoir un modèle ecclésiologique au profit d'un autre ; ils se complètent dans l'histoire d'une Église qui a un magistère assez fort pour préserver l'unité et des communautés assez éloignées pour créer dans cette tension un espace de mouvement et de liberté. Cette reconnaissance du caractère littéraire des textes sacrés permettrait également de créer d'autres théologies, ne se limitant pas au seul sens, mais partant d'une expérience à transmettre par une expérience de lecture ; elle les ouvre à d'autres modes d'expression sans oublier que la forme et le fond renvoient l'un à l'autre. Le rapport à la littérature change alors aussi⁶⁶.

composer en nous la vie qu'il contient parfois plus riche qu'une lecture conditionnée.

⁶⁵ Cf. Curtin Frein : « Scripture in the Life of the Church », 76, faisant remarquer que *Dei Verbum* ne fait aucune remarque sur une possible critique de l'Église par la *Bible*. À analyser l'image de l'Église véhiculée par les textes du magistère, on pourrait se rendre compte que leur facteur d'intégration réside dans un regard particulier posé sur l'institution.

⁶⁶ Cf. dans ce contexte l'article de Averinzew, Sergej : « Kafka und die biblische Alternative zum allgemein europäischen Typus der narrativen Kultur », in : *Das Phänomen Franz Kafka*. Vorträge des Symposiums der Österreichischen Franz Kafka-Gesellschaft in Klosterneuburg im Jahre 1995, éd. par Wolfgang Kraus et Norbert Winkler (Prag : Vitalis, coll. « Schriftenreihe der Franz Kafka-Gesellschaft », vol. 7, 1997) 1-13. L'auteur oppose le style narratif biblique à la tradition eidétique et ekphrastique grecque : celle-ci appartiendrait précisément au monde du « il » tandis que celle-là appartient au monde du « tu ». L'auteur le dit, p. 10 : « Das Wort der Offenbarung hat seine eigene Poetik, die mit der Eidologie à la grecque inkompatibel ist. [...] Die Parabel wird erzählt und nur auf diese dynamische Art wird ihr Sinn erschlossen ». = « La parole révélée a sa propre poétique, incompatible avec l'eidétique 'à la grecque'. [...] La parabole est racontée et ce n'est que de cette façon dynamique que son sens se découvre ». Par ailleurs, il est intéressant de suivre la réception de Kafka par la critique littéraire catholique. Cf. Reffet, Michel : « Die Rezeption Kafkas in der katholischen Literaturkritik », in : *op. cit.*, 107-125. L'auteur montre comment on essaie constamment de rapprocher l'obscur Kafka de tendances, d'idées que l'on maîtrise. Cf. p. ex. p. 120 : « Die jungen Intellektuellen waren überzeugt, mit Kafka zu Rande zu kommen, einfach weil die französischen Existentialisten ihnen vertaut waren ». = « Les jeunes intellectuels étaient convaincus de maîtriser Kafka tout simplement parce que les existentialistes français leur étaient familiers ». On pourrait vitupérer cette attitude, on peut aussi voir que changer de

Le concile a ouvert une voie à suivre quand il situe la lecture dans la Tradition et quand il y rapporte les textes bibliques. C'est en fait une question de comparatisme existentiel qui peut précisément se poursuivre par l'écoute des échos que différents textes ainsi que la perception de la réalité produisent dans la vie d'un lecteur. Voilà le rapprochement que la constitution pastorale sur l'Église dans le monde vise et complète.

2. Théologie, littérature et langage

dans la constitution pastorale sur l'Église dans le monde *Gaudium et Spes*

La constitution pastorale appelée *Gaudium et Spes*, Joie et espoir, sur l'Église dans le monde de ce temps est le document qui a le plus changé la théologie au vingtième siècle. Ce document rompt, malgré les tensions existant parmi les pères conciliaires, avec une théologie ahistorique, en conformité avec la critique que Jean XXIII, historien de formation, avait adressée, dans le discours d'ouverture du concile, à ceux qui se comportaient « comme s'ils n'avaient rien appris de l'histoire qui est cependant enseignant de la vie⁶⁷ ». Cela ressort déjà de la structure du texte qui prétend ne pas s'orienter selon l'histoire du salut⁶⁸, mais prendre comme axe de son exposé « l'Homme, l'Homme considéré dans son unité et sa totalité, l'Homme corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté⁶⁹ », l'Homme temporel créé à l'image de Dieu et destiné au bonheur éternel.

cadre de pensée demande un effort, une ouverture existentielle puisqu'il s'agit de laisser remettre sur le métier nos repères. La littérature, et la *Bible* donc aussi, auraient ce pouvoir si nous ne les réduisons pas à nos constellations intellectuelles attachées à un sens, mais que nous nous ouvrons à l'effet de vie de leur texte.

⁶⁷ Jean XXIII : « Discours à l'ouverture du Concile », cit. in : Cernera : « Reading the Signs of the time », 253.

⁶⁸ On apprécie mieux la différence de *Gaudium et Spes* lorsqu'on connaît par exemple les titres de la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, Lumière des nations : 1. Le mystère de l'Église, 2. Le peuple de Dieu, 3. La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat, 4. Les laïcs, 5. L'appel universel à la sainteté dans l'Église, 6. Les religieux, 7. Le caractère eschatologique de l'Église en marche et son union avec l'Église du Ciel, 8. La bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Église. Le lien entre les deux documents apparaît cependant aussi, puisque le rapport entre les réalités temporelles et eschatologiques, au centre de nos réflexions, est par exemple aussi traité dans le chapitre 7.

⁶⁹ *Gaudium et Spes* 3 §1.

Elle s'ouvre par un exposé préliminaire sur « la condition humaine dans le monde d'aujourd'hui », exposant les mutations issues d'une pensée et de structures sociales fondamentalement changées. Elle constate, sans catastrophisme ni jugements péremptaires, mais avec un souci réel, la progression de l'athéisme et de l'indifférence religieuse affectant aussi, « et très largement, la littérature, l'art, l'interprétation des sciences humaines et de l'histoire, la législation elle-même⁷⁰ » ; elle relève également le désarroi subséquent de nombreuses gens. « Dans la première partie l'Église expose alors sa doctrine sur l'Homme, sur le monde dans lequel l'Homme est placé et sur sa manière d'être par rapport à eux⁷¹ ». Partant sur les termes de la modernité, cette partie montre que les êtres humains ne peuvent pas éviter de s'interroger sur leur destinée et de reconnaître enfin leur dépendance de Dieu. La deuxième partie part sur les termes de l'Église, affirmant qu'elle doit s'engager avec tous les Hommes pour répondre aux problèmes du monde⁷². « Dans la seconde, elle envisage plus précisément certains aspects de la vie et de la société contemporaines et en particulier les questions et les problèmes qui paraissent à cet égard revêtir aujourd'hui une spéciale urgence⁷³ » : la dignité du mariage et de la famille, l'essor de la culture, la vie économique-sociale, la vie de la communauté politique ainsi que la sauvegarde de la paix et de la construction de la communauté des nations. La conclusion rappelle deux éléments importants. D'abord l'enseignement exposé dans le texte n'est pas terminé puisqu'il « devra être poursuivi et amplifié » et même adapté⁷⁴. Il est nécessaire d'approfondir le dialogue avec tous les Hommes, croyants ou non, chrétiens et non chrétiens, « tous appelés à être frères » et à « coopérer, sans violence et sans arrière pensée, à la construction du monde dans une paix véritable⁷⁵ ». Les réflexions ne doivent

⁷⁰ *Gaudium et Spes* 7 §3.

⁷¹ *Gaudium et Spes* note 1.

⁷² Cf. McDonough, William C. : « The Church in the Modern World : Rereading *Gaudium et Spes* After Thirty Years », in : Cernera, Anthony J. (éd.) : *Vatican II. The Continuing Agenda*, 118.

⁷³ *Gaudium et Spes* note 1.

⁷⁴ *Gaudium et Spes* 91.

⁷⁵ *Gaudium et Spes* 92.

donc pas déboucher sur une simple synthèse intellectuelle mais sur une praxis communautaire. Cette orientation détermine aussi le style des réflexions proposées par le concile.

Le titre de la constitution contient déjà tout le projet ecclésial exposé dans ce texte : la préposition « dans » peut être considérée comme sa clef de lecture⁷⁶. Dès son début, le concile s'adresse en effet à tous les Hommes, « dialoguant avec [eux...], mettant à la disposition du genre humain la puissance salvatrice que l'Église [...] reçoit de son Fondateur, [...] proposant sa collaboration sincère [...] pour l'instauration d'une fraternité universelle⁷⁷ ». L'Église offre, comme une entité dans un ensemble d'intervenants, sa collaboration au projet commun de construire un monde plus juste où les Hommes vivent en frères et sœurs en paix. Elle reconnaît de même leur juste autonomie aux institutions et aux réalités terrestres⁷⁸.

Cessant ainsi de se situer seulement face au monde, voire en opposition au monde, l'Église rompt avec une théologie héritée du Moyen Âge qui, s'exprimant en termes juridiques, préconisait la supériorité des *spiritualia* ou *coelestia* sur les *saecularia* ou *temporalia* et donc aussi du pouvoir spirituel, ecclésiastique, sur le pouvoir temporel, politique. Les réalités terrestres étaient donc constamment subordonnées aux réalités eschatologiques ; elles n'existaient qu'en fonction et au service de celles-ci⁷⁹.

⁷⁶ McDonough, William C. : « The Church in the Modern World », 113.

⁷⁷ *Gaudium et Spes* 3.

⁷⁸ Cf. p. ex. *Gaudium et Spes* 41 : « la juste autonomie de la créature, et en particulier de l'Homme » ; *Gaudium et Spes* 20 : « L'athéisme moderne présente aussi une forme systématique qui [...] pousse le désir d'autonomie humaine à un point tel qu'il fait obstacle à toute dépendance de Dieu » ; *Gaudium et Spes* 36 porte le titre « La juste autonomie des réalités terrestres », le §2 commence comme suit : « Si par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'Homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non seulement elle est revendiquée par les Hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. [...] C'est pourquoi la recherche méthodique, dans tous les domaines du savoir, si elle est menée d'une manière vraiment scientifique et si elle suit les normes de la morale, ne sera jamais réellement opposée à la foi ». La morale est-elle donc uniquement dépendante de la révélation ? Qu'est-ce qui est culture dans la révélation ? Quelle place accorder aux sciences dans la compréhension de la sexualité et quelle autonomie ? La formulation « juste autonomie » peut être une porte ouverte ou un trou d'aiguille selon le contenu associé à la révélation. Le texte du concile reflète les discussions et les orientations divergentes des pères conciliaires. L'interprétation de *Gaudium et Spes* que je propose n'insiste pas sur les normes mais sur l'ouverture.

⁷⁹ Cf. Congar, Yves : « Einleitung und Kommentar [au quatrième chapitre de la première partie de *Gaudium et Spes*] », in : *LTbK², Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil III*, 400s..

Dans *Gaudium et Spes*, on passe des considérations juridico-politiques à la dimension anthropologique d'une foi personnelle vécue :

L'énergie que l'Église est capable d'insuffler à la société moderne se trouve dans cette foi et dans cette charité effectivement vécues et ne s'appuie pas sur une souveraineté extérieure qui s'exercerait par les moyens purement humains⁸⁰.

Reconnaissant de plus « l'aide qu'[elle] reçoit du monde d'aujourd'hui⁸¹ », l'Église s'ouvre à un dialogue qui n'est plus l'entretien entre un médecin et son malade, mais un réel échange de biens⁸². Parmi les innovations majeures concernant la nature de ce dialogue, il faut noter deux points importants : au numéro 44, l'Église reconnaît ce qu'elle doit au monde et elle présente dans la deuxième partie⁸³ son approche positive de la culture et de ses multiples expressions. Le concile y aborde aussi la littérature. Ce texte nous intéresse donc de premier chef, fournissant en effet aussi le cadre institutionnel de la recherche comparatiste d'un théologien catholique puisqu'il le sort d'un milieu clos et l'envoie sur les routes du monde à l'écoute et à la rencontre des hommes et des femmes de son époque pour leur annoncer le Christ. Lors de sa visite en Allemagne en 1980, le pape Jean-Paul a confirmé l'importance de ce document et la nouveauté de son approche :

Le concile Vatican II a créé et fondé un rapport essentiellement nouveau entre l'Église et le monde, entre l'Église et la culture moderne et donc entre l'Église et l'art. [...] Ainsi les conditions sont réalisées pour que l'Église s'engage dans un rapport nouveau avec la culture et l'art, dans un rapport de partenaires, de liberté et de dialogue⁸⁴.

⁸⁰ *Gaudium et Spes* 42 §3 ; cf. également *Gaudium et Spes* 40 §3 sur la compénétration des cités terrestres et célestes et *Gaudium et Spes* 39, intitulé « Terre nouvelle et ciels nouveaux », §3 : « Car ces valeurs [...] nous les retrouverons lus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés [...] ».

⁸¹ Titre de *Gaudium et Spes* 44.

⁸² Vilanova est beaucoup plus critique et reproche au concile son style paternaliste, incapable de penser la foi dans les mêmes situations historiques qui donnent de fait naissance à l'athéisme. Cf. Vilanova : *Histoire des théologies chrétiennes*, 971.

⁸³ *Gaudium et Spes* 53-62.

⁸⁴ Jean-Paul II : « Ansprache an die Künstler und Publizisten im Herkulesaal in München am 19. November 1980 », in : *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden*, 15. bis 19. November 1980 (Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, coll. « Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls » no. 25, 1980) 185 : « Eine grundsätzlich neue Beziehung von Kirche und Welt, von Kirche und moderner Kultur und somit auch von Kirche und Kunst wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen und grundgelegt. [...] Damit ist die Voraussetzung gegeben, daß die Kirche in ein neues Verhältnis zur Kultur und zur Kunst eintritt, in ein Verhältnis der Partnerschaft, der Freiheit und

Voulant « dialoguer » avec les Hommes de ce monde, l'Église doit d'abord se mettre à l'écoute du monde avant de répondre à sa mission et de chercher à répondre à ce qu'elle aura perçue comme une question. C'est pourquoi le concile affirme qu'il « importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique⁸⁵ ». Ce n'est qu'alors que l'Église pourra non pas imposer des conceptions abstraites aux recherches scientifiques, non pas résoudre les problèmes politiques ou économiques mais répondre aux « éternelles questions des Hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques⁸⁶ ».

Ce contexte pose des problèmes épistémologiques liés profondément aux questions esthétiques. Que signifie « connaître » le monde ? Le concile accorde une très grande place aux sciences dont il ressent l'impact sur la vie des Hommes et sur leur façon de penser⁸⁷. Il estime l'apport des sciences naturelles et les résultats des sciences humaines, de la psychologie, de la sociologie, et de l'histoire puisqu'il se situe tant dans une analyse synchronique que diachronique quand il évoque aussi « [les] attentes, [les] aspirations, [le] caractère souvent dramatique » du monde. Les substantifs utilisés soulignent une activité intellectuelle : c'est le monde tel qu'il est construit et expérimenté par l'Homme. Il n'est pas considéré abstraitement, mais c'est bien le monde avec lequel nous entretenons une relation, « le monde dans lequel nous vivons ». La connaissance du monde est donc une connaissance intégrant un point de vue subjectif, l'adjectif « dramatique »

des Dialogs ».

⁸⁵ *Gaudium et Spes* 4 §1.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Cf. *Gaudium et Spes* 5 §1 : « L'ébranlement actuel des esprits et la transformation des conditions de vie sont liés à une mutation d'ensemble qui tend à la prédominance, dans la formation de l'esprit, des sciences mathématiques, naturelles ou humaines et, dans l'action, de la technique, fille des sciences. Cet esprit scientifique a façonné d'une manière différente du passé l'état culturel et les modes de penser. [...] » et aussi *ibid.*, §2 : « Sur le temps aussi, l'intelligence humaine étend en quelque sorte son empire : pour le passé par la connaissance historique ; pour l'avenir par la prospection et la planification. Les progrès des sciences biologiques, psychologiques et sociales ne permettent pas seulement à l'Homme de se mieux connaître, mais lui fournissent aussi le moyen d'exercer une influence directe sur la vie des sociétés par l'emploi de techniques appropriées ». D'autres documents montrent également le souci du concile de renouer avec le progrès scientifique et de l'apprécier à sa juste valeur sans méconnaître néanmoins le besoin de dépasser la seule approche scientifique de la vie humaine. Cf. pour une vision synthétique l'entrée « Sciences » dans l'index thématique de : Concile Œcuménique Vatican II : *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, 939s. ainsi que les renvois aux différentes sciences.

alléguant aussi une perception affective : il désigne en effet ce qui est susceptible d'émouvoir ou qui est ressenti comme une situation très grave, voir dangereuse. Il s'agit donc d'une connaissance globale, incluant les données scientifiques et le rapport de l'Homme à ce monde. Elle doit trouver son expression adéquate, mais le concile a conscience des difficultés pour arriver à une vision globale :

Comment l'émiettement si rapide et croissant des disciplines spécialisées peut-il se concilier avec la nécessité d'en faire la synthèse et avec le devoir de sauvegarder dans l'humanité les puissances de contemplation et d'admiration qui conduisent à la sagesse⁸⁸ ?

Comment exprimer donc cette connaissance sans rien perdre de sa complexité tant matérielle qu'épistémique avec sa cohésion foncière propre et sa motivation à l'action ? Elle est aussi nécessaire pour fonder la compréhension du monde.

Ainsi nous touchons l'autre condition du dialogue avec le monde. Que signifie comprendre le monde ? C'est être capable de saisir les raisons de ce monde, n'est-ce pas aussi lui attribuer un sens ? N'est-ce pas aussi se faire une raison à partir de l'expérience concrète et du contenu de notre mémoire afin de nous permettre de nous orienter dans cette vie ? Compréhension et connaissance sont en tout cas intimement liées ; la connaissance nouvelle demande une compréhension adaptée. Partant de la foi biblique en Dieu, l'Église comprend le monde comme une création qui ne se comprend elle-même que si elle se réfère à Dieu⁸⁹. En Dieu se résolvent les contradictions essentielles de l'Homme. Mais ce monde ne pose souvent plus la question de Dieu ; il revient à l'Église de lui en rappeler, de lui en révéler la présence dans la trame de sa vie et de lui proposer la réponse qu'elle a reçue.

⁸⁸ *Gaudium et Spes* 56 §4.

⁸⁹ Cf. p. ex. *Gaudium et Spes* 13 §3 : « Dans la lumière de [la] Révélation, la sublimité de la vocation humaine, comme la profonde misère de l'Homme, dont tous font l'expérience, trouvent leur signification ultime ». Et encore *Gaudium et Spes* 21 §4 : « Tout Homme demeure à ses propres yeux une question insoluble qu'il perçoit confusément. À certaines heures, en effet, principalement à l'occasion des grands événements de la vie, personne ne peut totalement éviter ce genre d'interrogation. Dieu seul peut pleinement y répondre et d'une manière irrécusable, lui qui nous invite à une réflexion plus profonde et à une recherche plus humble ».

Le chemin que l'Église doit emprunter pour introduire et poursuivre ce dialogue qui s'ouvre à l'autre en même temps qu'elle veut lui apporter quelque chose dont l'autre ignore parfois son propre besoin, est clairement indiqué dans le texte. Au centre se trouve un concept, introduit par Jean XXIII et repris par le concile, les « signes des temps » :

Pour mener à bien cette tâche, l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des Hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques⁹⁰.

Qu'est-ce qu'un signe des temps et comment peut-on le reconnaître ? Comment va-t-on par ailleurs le « scruter » et l'interpréter ? Ce concept est de par lui-même double : le signe doit être une réalité, mais il est aussi référence à une autre réalité, inhérente ou extérieure. Apporte-t-il son propre champ sémantique ou le « lecteur » l'apporte-t-il ? Dans ce cadre, il faut aussi se demander ce qu'exprime en fait la métaphore « la lumière de l'évangile ». Si cette « illumination » est spirituelle – un évangile n'illumine guère la nuit à moins qu'on ne le brûle – elle se fait dans le cœur, dans l'esprit, dans l'âme de l'Homme. Mais elle doit aussi se refléter dans ses comportements : elle doit toucher un processus cérébral gérant nos actions. C'est donc une double réponse que le concile exige : d'une part l'amour engagé du chrétien face à une situation donnée et d'autre part l'articulation d'une certaine vision des situations de façon à ce que le monde se sente concerné par cette parole et que la vision elle-même ne perde rien de sa profondeur : il s'agit donc aussi d'une question de langage, d'expression. Comment faut-il s'exprimer pour que la complexité de la vision chrétienne ne se perde pas, mais touche le monde contemporain ?

Voilà les termes principaux du projet de l'Église de dialoguer avec le monde : connaître, comprendre, répondre par l'interprétation des signes du temps. À chaque fois, des questions esthétiques surgissent ; à chaque fois se manifeste aussi la nécessité d'une expression concrète et synthétique : synthèse d'une connaissance subjective et objective du monde, synthèse également

⁹⁰ *Gaudium et Spes* 4 §1.

d'une « lecture » chrétienne d'une situation représentative, symbolique. L'Église ne présente cependant pas seulement un projet, elle le met en œuvre dans *Gaudium et Spes*. Dans la suite, nous allons aborder ce texte pour déterminer la façon dont l'Église parle, comment la connaissance du monde et le message de l'Évangile se joignent dans sa compréhension du monde dans les réponses tant explicites qu'implicites qu'elle donne. La littérature a sa place dans le cadre de cette analyse.

Le titre de la constitution définit le nouveau rapport comme une situation de l'Église dans le monde, celui-ci étant donc ce qui est plus englobant⁹¹. Néanmoins l'Église dialogue avec le monde : elle ne se confond donc pas au monde, elle n'est pas absorbée par lui, mais possède une identité et une mission propre, tout comme le monde. Comment les deux partenaires sont-ils définis – par l'Église, puisque nous lisons un texte du concile⁹² ?

L'étymologie du terme Église remonte au verbe grec *εκκαλεω*, signifiant appeler à, convoquer⁹³. On peut considérer que l'Église est formée d'hommes et de femmes qui ont reçu l'appel du Christ et y ont répondu : elle est le peuple de Dieu, composé de pasteurs et de fidèles, unis par le même baptême. Elle forme un groupe social, doté de structures hiérarchiques et d'organismes lui permettant d'intervenir dans le monde. Mais elle est foncièrement un corps constitué par un lien spirituel : elle a reçu l'Évangile et elle est envoyée en mission, annoncer au monde la bonne nouvelle du salut. Elle se définit donc par son origine en Jésus et par sa mission de révéler au monde son ultime signification⁹⁴.

⁹¹ Ceci ne porte pas préjugé à l'idée que l'Église est catholique et qu'elle embrasse tout spirituellement. En fait, l'incarnation ouvre l'espace sacré à toutes les dimensions humaines. Mais dans le monde, les catholiques représentent certes un très grand nombre de personnes, mais quand même une minorité. Notre regard est donc « matériel ».

⁹² Il serait difficile de trouver un texte qui représente l'autocompréhension du monde : inutile par ailleurs de le chercher puisque le monde, à moins qu'on ne se tienne aux données scientifiques, objectives mais inertes, est toujours conçu dans le cadre de certains récits mytho-poétiques. Or ceux-ci sont très nombreux. Ce que Marc-Mathieu Münch a fait ressortir, c'est le cadre anthropologique dans lequel ces représentations ont lieu. Ce cadre n'existe jamais *in abstracto*, mais uniquement actualisé dans une version culturelle, singulière. Ses recherches ont servi comme cadre de mon analyse.

⁹³ Cf. *Vocabulaire de théologie biblique*, publié ss. la direction de Xavier Léon-Dufour (Paris : Cerf, 7^{ème} édition, 1997) 323.

⁹⁴ En ce qui concerne l'emploi du terme « Église » dans *Gaudium et Spes*, cf. Congar : « Einleitung und Kommentar », 421s.. Le rapport entre *Gaudium et Spes* et *Lumen Gentium* a déjà été signalé ; les sujets traités dans cette partie ont aussi

La première partie de ce chapitre montrait comment l'Église lit la *Bible* ; cette synthèse de la compréhension d'elle-même montre que les axes fondamentaux du récit biblique constituent le cadre ou le récit-mythopoétique permettant au chrétien de définir sa position dans le monde. Contrairement aux mythes modernes employés simplement comme des configurations interprétatives⁹⁵, l'Évangile est reçu dans la foi pour former le cadre existentiel du chrétien. Une lecture plus détaillée d'un extrait de la partie de *Gaudium et Spes* consacrée au « rôle de l'Église dans le monde de ce temps » permet de mieux relever le fonctionnement de cette lecture de sa propre identité et de sa présence dans le monde.

Née de l'amour du Père éternel (cf. *Tt* 3, 4 : *φιλανθρωπία*), fondée dans le temps par le Christ rédempteur, rassemblée dans l'Esprit Saint (Cf. *Ep* 1, 3. 5-6. 13-14. 23.), l'Église poursuit une fin salvifique et eschatologique qui ne peut être pleinement atteinte que dans le siècle à venir. Mais, dès maintenant présente sur cette terre, elle se compose d'Hommes, de membres de la cité terrestre, qui ont pour vocation de former, au sein même de l'histoire humaine, la famille des enfants de Dieu, qui doit croître sans cesse jusqu'à la venue du Seigneur. Unie en vue des biens célestes, riche des ces biens, cette famille « a été constituée et organisée en ce monde comme une société » (Concile Vatican II : *Constitution dogmatique sur l'Église* 8.) par le Christ, et elle a été dotée de « moyens capables d'assurer son union visible et sociale » (*Ibid.* 9 ; cf. *ibid.* 8.). À la fois « assemblée visible et communauté spirituelle » (*Ibid.* 8.), l'Église fait ainsi route avec toute l'humanité et partage le sort terrestre du monde ; elle est comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine (*Ibid.* 38 avec la note 9 [= *Epist. ad Diognetum*, 6 : Funk I, 400. – Cf. Saint Jean Chrysostome : *In Mt.* Hom. 46 (47), 2 : *Patrologia graeca* 58, 478, « de fermento in massa ».] appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu⁹⁶.

Il s'agit d'un texte de communication⁹⁷, rédigé dans un contexte religieux qui ne peut cependant s'en tenir à un vocabulaire neutre et froid car il ne parle pas d'une réalité abstraite, mais d'une communauté vécue et d'une réalité vénérée d'un très grand respect. Les auteurs ont donc choisi

été abordés dans les décrets sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad Gentes*, Envoyée aux Païens, et sur les moyens de communication sociale, *Inter Mirifica*, Parmi les merveilleuses découvertes, ainsi que dans la déclaration sur l'éducation, *Gravissimum Educationis Momentum*, L'extrême importance de l'Éducation. Cette constitution n'est pas un texte isolé.

⁹⁵ Cf. *EV* 290.

⁹⁶ *Gaudium et Spes* 40 §2. Il est permis de citer et de commenter le texte en français, non dans son original en latin parce que les traductions des textes étaient destinées à être diffusées et à servir comme référence dans la pastorale et à être offerts aux lecteurs non spécialistes. Une comparaison avec l'original latin ne s'impose donc pas.

⁹⁷ Cf. *EV* 20 et 240 : « Le discours de communication s'efforce de supprimer les bruits, les ambiguïtés, les imprécisions. Il n'y arrive que très rarement. Il reste presque toujours des incertitudes qui exaspèrent le lecteur : c'est exaspérant, en effet, de chercher un sens qui s'enfuit ».

des mots d'une portée affective et intuitive supplémentaire ; le lecteur croyant ressentira cette présentation de l'Église également de cette façon ; pour celui qui ne partage pas cette approche, il en sera autrement.

L'extrait s'ouvre aussi sur le versant théologique : la première phrase décrit l'origine divine de l'Église, l'antéposition des trois appositions renforçant très fortement cette approche ; la deuxième, s'ouvrant sur l'opposition du « mais » – un mais de regret ? un mais représentant l'opposition des pères conciliaires qui craignaient que l'Église ne se prostitue avec le monde ? – constate la réalité terrestre de l'Église, dans la suite immédiatement attachée à sa vocation, donc récupérée par le divin. La troisième phrase présente la synthèse de cette démarche reflétant un rapport dialectique entre Ciel et Terre : rappelant l'origine divine, la finalité céleste et la richesse de la présence eschatologique de l'Église, elle affirme aussi que son organisation sociale et hiérarchique est d'origine divine. Rien n'est purement humain. La quatrième et dernière phrase enfin présente une synthèse et situe l'Église avec sa spécificité (« ainsi ») dans le monde au moyen de deux métaphores assez communes et de deux comparaisons dont la première est d'origine biblique et la deuxième d'origine patristique. Tandis que le rapport à Dieu est présenté dans une argumentation très serrée, le rapport au monde est conçu d'une façon ouverte par l'emploi d'un langage figuré qui demande à être concrétisé dans la vie réelle. Mais tout ce que l'Église fait est alors ce que le Christ fait... La voie est ouverte à de nombreuses perversions. Les métaphores ne sont par ailleurs pas nécessairement une garantie pour une plus grande liberté d'action quand la plurivalence et l'ouverture ménagées par les figures est réduite au seul sens que l'institution lui donne.

Ce texte est très structuré et il dispose ainsi de la grande cohérence d'un monolithe quand il dit que l'Église existe comme Dieu l'a voulue. Il n'y a rien à discuter ou tout à discuter. Cette cohérence logique est soutenue aussi par le choix des faits qui sont rapportés. Le concile, jetant un certain regard sur l'Église – celui « de Dieu » –, choisit de présenter l'idéal, la nature de l'Église

telle qu'elle existe dans le plan divin. Ce projet divin ne pouvant se tromper, les fautes de l'Église n'y ont pas de place réelle et sont laissées de côté, encore que son besoin « d'être renouvelée dans le Christ » soit signalée. En d'autres endroits, le concile évoque néanmoins les erreurs de l'Église ; dans ce cadre-ci, il présente uniquement l'idéal. Le regard divin sur l'Église fait évidemment mieux ressortir ses contours dans un monde où tout semble se dissoudre. Pour celui qui ne partage pas ce regard, cette grille de lecture, il peut être difficile d'accepter cette présentation. D'un côté l'Église manifeste ainsi sa spécificité ; d'autre part, elle demande aussi à son lecteur d'adopter pour le temps de lecture sa grille de lecture.

Nombreuses sont en plus les notes qui accompagnent cet extrait et que nous avons reproduites entre parenthèses : on cite la *Bible*, on fait indirectement référence à la Tradition patristique et on se réfère à un autre document conciliaire. Non seulement ce procédé accorde-t-il aux affirmations de ce texte toute l'autorité religieuse, mais on voit que la Tradition se suffit à elle-même dans son argumentation.

Le vocabulaire reflétant le rapport affectif du destinataire à l'objet de son argumentation n'est pas nécessairement investi par les mêmes références à la réception⁹⁸. Certes, les mots se chargent de tout ce qui appartient à la relation religieuse avec Dieu et avec l'Église, mais quelqu'un qui se sentirait par exemple agressé, blessé par l'Église, pourrait ressentir la première phrase comme une ironie cinglante et les références familiales (« né de Dieu », « famille des enfants de Dieu ») également comme du cynisme, une perversion de l'amour vrai. Celui par contre qui est convaincu de la supériorité de son Église se sentira encore confirmé dans sa position par la seule référence à la *philanthropie* divine : il aura un argument apologétique de plus pour dire que l'Église réalise pleinement l'amour des Hommes. Quelle est la référence ? Quelle est la grille de lecture ? Est-elle historique ou idéale, révélée et transhistorique ? Il est évident que l'histoire n'a pas de place dans ce texte-ci.

⁹⁸ Cf. l'analyse de l'introduction de la première édition du *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Pour que son message passe, ce texte de communication suppose donc à sa réception le même cadre religieux qu'à sa rédaction ; mais il s'adresse aussi aux Hommes de ce temps qui ne partagent pas ce « monde » ou cette vision existentielle du monde. Alors son langage imagé et concret de termes appartenant à la vie quotidienne, au jargon théologique, à la langue biblique et à la pratique religieuse ecclésiale sera cependant investi différemment par chaque lecteur même si on lui demande de respecter le sens que l'Église veut donner aux mots. Il faudrait déjà une démarche démontant le fonctionnement des textes pour le mettre à distance et permettre de saisir alors, dans un langage conceptuel, le message⁹⁹. Cela tient au fait que l'on charge un texte de communication d'une réalité existentielle tout en considérant les termes utilisés comme des concepts.

Ce texte n'a pas été analysé pour le rejeter ou pour le ridiculiser, mais pour mettre en évidence son fonctionnement et son ouverture qui ne garantissent donc pas nécessairement une communication claire. À l'intérieur du milieu religieux, il crée un système inébranlable ; à l'extérieur il est confronté aux différentes réactions des lecteurs. Il ne s'agit pas de mettre en doute ses affirmations ni sa nécessité : que pourrait l'Église en effet apporter au monde si elle n'avait pas sa vérité ? Sa grille de lecture est sa force et sa richesse. Mais qu'apporte-t-elle si elle ne conçoit pas qu'il existe d'autres vérités cohérentes et viables ou si elle réduit tout à l'idéal sans tenir compte des réalités historiques ? C'est cette seconde attitude du moins qu'elle a voulu éviter dans *Gaudium et Spes*. Comment fonctionne donc sa grille de lecture ? Comment le concile conçoit-il le monde à qui il s'adresse ?

Le monde que [le concile] a ainsi en vue est celui des Hommes, la famille humaine toute entière avec l'univers au sein duquel elle vit. C'est le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'Homme, ses défaites et ses victoires¹⁰⁰.

⁹⁹ Les rapports possibles entre deux lecteurs dont un n'accepte pas la grille de lecture proposée par le concile ne seront pas analysés. Il se peut qu'ils réussissent à articuler à travers une introspection l'effet – et non le sens – que le texte produit sur eux. Sinon on aboutit à un discours de sourds ou bien à une lutte. L'attitude que le catholique convaincu attend de l'autre ne dépend-elle pas aussi de sa façon de concevoir l'autorité ? Elle est un élément très important dans la grille mytho-poétique chrétienne. L'analyse transactionnelle permet de mettre au clair les rapports qui peuvent apparaître.

¹⁰⁰ *Gaudium et Spes* 2 §2.

Cette définition est la plus large possible pour définir le milieu de vie de l'Homme, une grande communauté humaine¹⁰¹ et un univers qui le dépasse, marqués par les efforts humains appréciés positivement¹⁰². En effet, les défaites ne sont pas le fin mot de la dernière phrase, mais les victoires de l'Homme. Le monde n'est définitivement plus considéré comme un mal à fuir, comme marqué par le seul échec du péché. Malgré tout ce qui préoccupe les pères conciliaires dans les évolutions récentes, malgré la deuxième guerre mondiale qui s'était terminée vingt ans auparavant, leur vision du monde est plutôt optimiste. La métaphore du théâtre introduit l'idée d'une histoire où s'affrontent différents personnages et leurs libertés, d'une intrigue tendant cependant vers son dénouement ; elle suggère aussi un auteur et des spectateurs qui ne sont pas nommés. Bien que dans ces premières phrases aucune référence transcendante n'apparaisse et que le concile s'en tienne d'abord à une évocation immanente sans imposer ouvertement aux autres une approche théologique, il faut reconnaître que cette présentation générale optimiste est déjà un choix que ni Kafka ni Celan ni Cioran n'auraient par exemple partagé, ni les auteurs de l'*Apocalypse* non plus. Le discours du concile est donc dès le début théologique même si cet aspect n'est introduit comme vision chrétienne que dans les lignes suivantes :

Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur ; il est tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement¹⁰³.

Le chrétien situe donc les réalités décrites auparavant, l'univers et l'histoire créée par les êtres humains, dans le cadre d'une histoire du salut, initiée par Dieu à la création, qui prend au sérieux le mal que l'Homme fait, mais sans lui accorder le dernier mot. Pour le chrétien, l'Homme

¹⁰¹ L'emploi du terme « famille » diffère ici de sa valeur dans l'extrait cité plus haut où il s'appliquait au peuple de Dieu. Si l'on considère que la famille est une entité biologique et socio-culturelle, on peut considérer qu'il s'agit ici d'une métonymie et dans le cas de l'Église d'une métaphore. Ne considérons pas la famille immédiatement comme un lieu d'amour ou un havre de paix ; parmi les configurations possibles, les familles existantes sont trop diversifiées.

¹⁰² Congar considère le monde comme « l'ensemble des activités terrestres des Hommes, que l'on pourrait tout aussi bien appeler civilisation ou histoire », comme « l'humanité au travail ». Cf. Congar, Yves : « Einleitung und Kommentar », 402 : « Die Welt [...] ist die Gesamtheit der irdischen Aktivitäten der Menschen, die man ebenso gut Zivilisation oder Geschichte nennen könnte » : n'oublie-t-il pas la dimension de l'univers qui rappelle la création ?

¹⁰³ *Gaudium et Spes* 2 §2.

responsable de ses actes n'est pas le seul maître de l'histoire car, malgré les progrès réalisés, il ne sait vaincre la mort. Cette première approche n'est donc pas une description purement factuelle, mais l'expression d'une anthropologie chrétienne telle qu'elle sera développée dans la première partie.

Celle-ci jette sur l'Homme un regard optimiste comme un être possédant corps et âme, « irréductible soit à une simple parcelle de la nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine¹⁰⁴ », mais non indépendant de ces facteurs. Aussi le concile consacre-t-il, dans l'exposé préliminaire de *Gaudium et Spes*, du temps à une observation de ce que l'Homme vit dans le monde.

La transformation des mentalités et des structures conduit souvent à une remise en question des valeurs reçues, tout particulièrement chez les jeunes : fréquemment, ils ne supportent pas leur état ; bien plus, l'inquiétude en fait des révoltés, tandis que, conscients de leur importance dans la vie sociale, ils désirent y prendre au plus tôt leurs responsabilités. C'est pourquoi il n'est pas rare que parents et éducateurs éprouvent des difficultés croissantes dans l'accomplissement de leur tâche¹⁰⁵.

Ce paragraphe n'entre donc pas dans la logique théologique de la première partie consacrée à l'anthropologie chrétienne. Il s'ouvre sur une constatation qui est la conséquence d'un changement social. Cette « remise en question des valeurs reçues » est explicitée dans la suite par l'énumération de différents comportements simultanés. La dernière phrase en présente une conséquence. Il s'agit d'une observation, non d'un jugement ni d'une explication si l'on fait abstraction de la subordonnée « l'inquiétude en fait des révoltés ». Le concile s'en tient aux faits et il ne les a pas encore situés dans le cadre religieux : la suite des termes dans le titre du numéro révèle cette volonté de regarder avant de juger, car on ne réduit plus simplement les faits, le désarroi à la perte de la religion, mais on observe une suite de phénomènes qui vont du domaine de la psychologie à la morale et ensuite seulement à la religion. Cette description évite aussi la

¹⁰⁴ *Gaudium et Spes* 14 §2.

¹⁰⁵ *Gaudium et Spes* 7 §1.

généralisation par l'emploi de locutions temporelles restrictives : souvent, fréquemment, il n'est pas rare.

Les numéros suivants développent d'autres points : les déséquilibres du monde moderne, les aspirations plus universelles du genre humain, les interrogations profondes du genre humain. En général on peut affirmer que le texte respecte cette même approche d'une description neutre¹⁰⁶. Elle est objective, ni fataliste, ni triomphaliste, elle est concrète et située historiquement : elle n'est donc pas absolue et il faudra précisément observer constamment le monde. On ne peut pas se retrancher sur les constats d'une époque. Mais cette approche est tant humainement que théologiquement insuffisante : pour s'orienter dans la vie, l'Homme doit l'intégrer dans sa représentation du monde. Aussi, au deuxième paragraphe du numéro 10, le concile manifeste sa propre voix, celle de la foi – *credit autem Ecclesia* :

L'Église, quant à elle, croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous (2Co 5,15.), offre à l'Homme, par son Esprit, lumière et forces pour répondre à sa très haute vocation. Elle croit qu'il n'est pas sous le ciel d'autre nom donné aux Hommes par lequel ils doivent être sauvés (Cf. Ac 4,12.). Elle croit aussi que la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine se trouve en son Seigneur et Maître. Elle affirme en outre que, sous tous les changements, bien des choses demeurent qui ont leur fondement ultime dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais (Cf. He 13, 8.). C'est pourquoi, sous la lumière du Christ, image du Dieu invisible, premier-né de toute créature (Cf. Col 1, 15.), le Concile se propose de s'adresser à tous pour éclairer le mystère de l'Homme et pour aider le genre humain à découvrir la solution des problèmes majeurs de notre temps¹⁰⁷.

L'Église propose donc une grille de lecture fondée dans sa foi : par trois fois l'Église est le sujet du verbe croire qui introduit une subordonnée exprimant des aspects choisis de sa foi biblique comme l'attestent les références citées. L'Église ne vient donc pas discuter de sa foi, elle l'a reçue, elle continue la prédication apostolique parce qu'elle reconnaît les valeurs permanentes fondées dans le Christ. De nouveau, l'Église affirme et ne négocie ni n'argumente rationnellement cette position fondant sa démarche comme le signale la seule locution adverbiale exprimant une

¹⁰⁶ Il existe des passages où le texte se réfère au péché et se cite la *Bible* de façon implicite.

¹⁰⁷ *Gaudium et Spes* 10 §2.

conséquence dans ce texte : c'est pourquoi. À celui qui l'écoute, elle « propose » donc Jésus Christ, montrant à l'Homme qui il est dans cette perspective.

Le contenu de cette grille de lecture, c'est le *Credo* fondamental de la mort et de la résurrection du Christ qui changent la destinée de tout Homme aux yeux de l'Église. Lui seul est considéré comme le type de toute existence humaine individuelle mais aussi de toute l'histoire humaine. Il a en effet assumé la nature humaine comme l'affirme le dogme de l'incarnation, mais il est aussi la Parole de Dieu qui informe toute création comme le développe le prologue de l'Évangile selon Saint Jean. L'affirmation est lourde de signification tant par rapport au désarroi, au désespoir constatés dans les numéros précédents que par rapport à l'histoire du vingtième siècle. Il existe par ailleurs une relation vivante entre le Christ et ceux qui croient en lui : c'est son Esprit qui leur permet de se connaître et d'orienter leur vie selon leur nature profonde. Cette relation du monde présent à la réalité eschatologique se retrouve dans la prédication du royaume de Dieu de Jésus¹⁰⁸. L'Église propose donc ce que l'Homme contient en lui. Le grand axe que l'on retrouve est celui de la création et d'une restauration eschatologique déjà commencée.

Cette grille de lecture se fonde donc sur un choix d'aspects bibliques ; dans la tradition exégétique développée dans notre première partie, et comme le montre l'explication que j'ai suggérée, elle est *ipso facto* ouverte aux autres aspects de la révélation. Elle se fonde sur un personnage historique et sur une réalité surnaturelle ; le « cas typique » du Christ est à la fois très concret et présenté dans son ouverture à toutes les situations. Les rapports sont ceux de continuité et d'achèvement, de rapprochement et d'identification, de distance et d'attente. La « lumière du Christ » serait

¹⁰⁸ En ce qui concerne l'origine biblique de cette notion qui est une figure de style composée d'un terme du vocabulaire temporel et d'un terme du vocabulaire spirituel, cf. *Vocabulaire de théologie biblique*, 1142-1150 et, en particulier pour le *Nouveau Testament*, l'étude du champ lexical autour de « βασιλεία... » in : Spicq, Ceslas, O.P. : *Lexique théologique du Nouveau Testament* (Fribourg, Paris : Éditions universitaires de Fribourg, Cerf, 1991) 262-278 : « La βασιλεία του θεου apparaît plus de 130 fois dans le N. T. et d'une façon assez neuve, notamment dans Mt. (50 fois) dont elle résume toute la théologie, alors qu'elle sera assez rare dans les Épîtres pauliniennes où elle sera très proche de la notion de justification ; cette évolution justifie déjà la variété des significations de la formule ». Au cours du vingtième siècle, à la suite du renouveau biblique, elle a fortement gagné en importance dans la réflexion sur le rapport entre l'eschatologie et le temporel. On peut constater cette évolution simplement en comparant deux ouvrages de théologie dogmatique. L'index du manuel néoscolastique de Ott : *Grundriß der Dogmatik* ne signale pas le terme *Reich Gottes* et ne connaît que l'entrée *Königtum Christi* (royauté du Christ) tandis que Beinert : *Lexikon der katholischen Dogmatik*, 437-440 lui consacre un article entier.

l'apparition de la cohérence que trouve la vie humaine quand elle est lue avec cette grille accueillie dans la foi, cohérence qui libère l'Homme pour s'adonner aux charges temporelles qu'il situe dans ce même cadre.

À partir du numéro 11, le concile développe alors son anthropologie chrétienne. Pour l'Église en effet, cet Homme possède un germe divin en lui¹⁰⁹, l'accent n'étant pas mis sur sa déchéance pécheresse, mais sur sa ressemblance avec Dieu, sans qu'il soit réduit à son âme¹¹⁰. Dans ce contexte, observation et interprétation vont de pair. Son génie n'a pas seulement « fait progresser les sciences empiriques, les techniques et les arts libéraux » au point d'obtenir « des victoires hors pair, notamment dans la découverte et la conquête du monde matériel », mais il est aussi celui dont l'intelligence ne se borne pas aux seuls phénomènes mais cherche « une vérité plus profonde¹¹¹ ». Il est capable du plus grand bien et du mal et sent en lui-même ce déchirement. Enfin il est confronté à sa mort, animé cependant d'un « désir d'une vie ultérieure¹¹² ». Le salut offert par le Christ lui donne accès à un avenir auprès de Dieu qui est « transformation » et « accomplissement », non perte ou destruction ni éternel retour. Tout arrive à sa perfection auprès de Dieu : aucun domaine n'est exclu. Tout est accompli, rien de ce qui est construit, développé, aimé n'est perdu. La vie a donc un sens au double sens du mot – elle a une raison d'être et de devenir, elle a aussi une direction fondamentale qui lui est signalée, ouverte, offerte. Encore faut-il faire le lien entre ces affirmations et la vie réelle.

¹⁰⁹ Cf. *Gaudium et Spes* 3 §2.

¹¹⁰ Cf. *Gaudium et Spes* 12 et 14.

¹¹¹ *Gaudium et Spes* 15. Conformément à la position de lecture théologique, et non purement descriptive, adoptée, le concile commence ce numéro par une référence à la lumière de l'intelligence divine qui lui permet « par sa propre intelligence [de dépasser] l'univers des choses ». Ce paragraphe fait en quelque sorte pendant au numéro 10 présentant « les interrogations profondes du genre humain ». Le numéro 15 souligne que l'Homme est capable de trouver une « vérité profonde », « la réalité intelligible ». Pour le concile, cela est Dieu, comme le souligne la référence au péché qui est séparation de Dieu. Il faut admettre que la formulation permet de ne pas seulement s'attacher au contenu de la pensée, mais à la démarche noétique elle-même : c'est là que s'enracinent les réflexions esthétiques proposées dans ce contexte. C'est là que se relativise le contenu et que se pose néanmoins la question de l'existence du cerveau.

¹¹² *Gaudium et Spes* 18.

En tout et pour tout, il apparaît que l'Église ne part pas seulement d'une vision transcendante de la réalité humaine, mais respecte d'abord la constitution psycho-somatique de l'être humain ; c'est cette réalité qui est située, appréciée ensuite dans le contexte d'une théologie de la création et de la rédemption. Elle est regardée avec les yeux de l'amour divin sauveur, d'où la vision optimiste. Par conséquent, cette anthropologie chrétienne admet que l'Homme correspond à sa vocation lorsqu'il développe ses capacités, toutes ses capacités, non seulement les rites religieux. Cette approche fonde une certaine conception non seulement du travail, mais aussi des loisirs ; elle accorde aussi une autonomie certaine aux activités humaines.

Le chrétien ne vit pas en dehors des réalités et repères terrestres, mais il les situe – c'est une action spirituelle régissant la connaissance et le comportement – dans le cadre de sa foi admettant l'existence d'un Dieu personnel en rapport avec ce monde différent de lui-même. C'est pourquoi l'Église peut aussi regarder les réalités terrestres en elles-mêmes ; elles acquièrent à la « lumière » de la foi une autre « profondeur », une autre destinée. Le critère moral, l'orientation que le concile impose est que tout doit être subordonné « au développement intégral de la personne, au bien de la communauté et à celui du genre humain tout entier¹¹³ ». Vaste programme qui renvoie donc à cette idée révélée de l'Homme. Il est donc bon qu'il se cultive par exemple par le sport ou par l'art pour développer, pour réaliser ce qu'il est lui-même et pour apporter sa contribution à la société. Cette activité est déjà bonne par elle-même ; elle gagne une profondeur transcendante dans la vision chrétienne des choses. La littérature, serait donc quelque chose de bon pourvu que ce soit de la littérature fonctionnant comme art, comme une œuvre stimulant toutes les facultés psychiques de l'Homme pour aboutir à un effet de plénitude ; sa valeur ne dépend donc pas seulement de son contenu. Il n'est cependant pas certain que le concile ait la même idée de la littérature. Aussi faut-il en aborder la conception dans la partie suivante de cet exposé.

¹¹³ *Gaudium et Spes* 59.

Il y a deux références à la littérature dans *Gaudium et Spes*. La première apparaît dans l'exposé préliminaire, dans le numéro 7 consacré aux changements psychologiques, moraux, religieux :

Refuser Dieu ou la religion, ne pas s'en soucier, n'est plus, comme en d'autres temps, un fait exceptionnel, lot de quelques individus : aujourd'hui en effet on présente volontiers un tel comportement comme une exigence du progrès scientifique ou de quelque nouvel humanisme. En de nombreuses régions, cette négation ou cette indifférence ne s'expriment pas seulement au niveau philosophique ; elles affectent aussi, et très largement, la littérature, l'art, l'interprétation des sciences humaines et de l'histoire, la législation elle-même : d'où le désarroi d'un grand nombre¹¹⁴.

On peut retenir que la littérature n'est pas le paradis retrouvé. Elle ne s'élabore pas dans un monde clos, mais elle est touchée par la mentalité d'une époque. Elle n'est pas isolée d'autres pratiques intellectuelles et culturelles qui ont une influence sur la vie sociale. C'est en effet dans la deuxième partie de la constitution, dans le cadre d'une réflexion sur la culture, que plusieurs lignes lui sont encore consacrées.

Après avoir évoqué la situation de la culture dans le monde et mis en évidence quelques principes relatifs à la promotion culturelle, la constitution détermine « quelques devoirs plus urgents des chrétiens par rapport à la culture ». C'est pourquoi la littérature est située immédiatement dans son rapport étroit à la vie de l'Église ; elle est même considérée d'une « grande importance » pour celle-ci :

À leur manière aussi, la littérature et les arts ont une grande importance pour la vie de l'Église. Ils s'efforcent en effet d'exprimer la nature propre de l'Homme, ses problèmes, ses tentatives pour se connaître et se perfectionner lui-même ainsi que le monde. Ils s'appliquent à découvrir sa place dans l'histoire et dans l'univers, à mettre en lumière sa misère et ses joies, les besoins et les énergies des Hommes et à présenter l'ébauche d'une destinée humaine plus heureuse. Ainsi sont-ils capables d'élever la vie humaine qu'ils expriment sous des formes multiples, selon les temps et les lieux¹¹⁵.

Le concile donne une définition générale de la littérature et des arts dont il reconnaît par le simple assemblage des termes la connaturalité par opposition au discours scientifique. Pour donner cette

¹¹⁴ *Gaudium et Spes* 7 §3.

¹¹⁵ *Gaudium et Spes* 62 §3.

définition, il ne s'attache cependant pas à une étude des formes dont il reconnaît la multitude¹¹⁶ et le conditionnement tant historique que géographique. Malgré ce pluriel des formes, la littérature et les arts sont cependant considérés comme une production humaine que *Gaudium et Spes* définit, sans référence au *modus dicendi*, par la description de leur but, l'expression d'un contenu spécifique.

La littérature et les arts sont considérés comme un exercice anthropologique cherchant à dire ce que l'Homme est en lui-même, un discours manifestant certains aspects de la vérité humaine. Le discours du concile reste confiné au domaine immanent : il ne parle ni de grâce ni de péché. Il ne vise de même pas de littérature idéalisante : il signale d'abord que le *nosce teipsum* ne va pas de soi. L'Homme peine pour trouver sa place dans le temps, dans l'espace et pour se connaître lui-même. Il a aussi des difficultés pour progresser : la littérature reflète cette situation concrète de l'être humain dans le monde et signale sa perfectibilité en même temps qu'elle est capable de lui offrir l'espoir d'une « ébauche d'une destinée humaine heureuse ». De nouveau, c'est le contenu qui est visé. Productions humaines, les lettres et les arts ne sont cependant pas innocents ni ne peuvent-ils apporter le salut par eux-mêmes¹¹⁷.

On peut penser que les différentes finalités énumérées ne seront pas toutes réalisées dans une même œuvre ; elles constituent une vision globale de la pratique artistique et littéraire. Le concile voudrait-il exclure les œuvres marquées par le désespoir ou bien par l'athéisme affectant très largement tous les domaines de la vie de l'Homme ? Au contraire, désireux d'apprendre à connaître le monde, il considère qu'il faut prêter attention à ces manifestations humaines dépendant d'une situation idéologique générale qu'ils reflètent, qu'ils expriment. Le texte cité évoque aussi les misères des Hommes. S'adressant aux artistes et aux publicistes, le pape Jean-

¹¹⁶ La littérature appartient à la culture, or il existe une multitude de cultures. Cf. *infra*.

¹¹⁷ En ce qui concerne la moralité des œuvres, voir plus bas.

Paul II est même allé jusqu'à affirmer que « la foi chrétienne et l'Église n'avaient en soi pas d'objection à la représentation du mal dans ses formes et figures¹¹⁸ ».

La définition que le concile donne de la littérature la rapproche très étroitement de la philosophie où l'Homme cherche aussi à trouver sa place et à vivre plus heureux. En effet, le concile ne propose pas de réflexion sur la spécificité de l'expression artistique. Les tournures employées pour décrire l'action des arts et des lettres sont « exprimer », « s'appliquer à découvrir », « mettre en lumière » et « présenter l'ébauche » : expressions très générales pouvant être appliquées à d'autres recherches sur l'Homme et le monde. Cette attitude nous semble tenir à deux facteurs. Premièrement, faute d'une esthétique littéraire générale, la réflexion sur la spécificité de l'expression aurait conduit le concile vers la multiplicité des formes et aurait empêché ses affirmations nécessairement générales. Deuxièmement, le choix d'une définition descriptive n'est pas mauvais sauf qu'il n'est pas issu d'un comparatisme général à la recherche d'invariants anthropologiques. Cette définition reflète l'intérêt du concile – et de toute une époque – pour les interrogations existentielles. Ce qui vient d'être dit n'est ni totalement vrai, ni totalement faux : c'est un aspect possible des arts et lettres, mais le concile les réduit à son point de vue.

Le contexte de cette réflexion, la partie de l'exposé où le concile réfléchit au rapport de l'Église à la culture, produit facilement une telle approche puisque les pères conciliaires recherchent les points de convergence entre le monde et leur position : leur approche à une motivation historique et théologique. On peut chercher une approche plus générale dans l'introduction de cette partie : le concile y définit la culture et cette définition s'applique aussi à la littérature et aux arts qui en font partie. Cette approche permet aussi de réfléchir à cet autre aspect des arts et lettres qui n'a pas encore été commenté, leur capacité d'élever la vie et de comprendre le rapport entre la langue et l'annonce de la parole de Dieu.

¹¹⁸ Jean-Paul II : « Ansprache am 19. November 1980 », 187 : « Gegen die Darstellung des Bösen in seinen Formen und Gestalten ist auch im Namen des christlichen Glaubens nichts einzuwenden ».

L'Église ne défend pas de théorie élitiste de la culture mais la considère comme une dimension fondamentale de toute existence humaine :

C'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture, c'est-à-dire en cultivant les biens et les valeurs de la nature¹¹⁹ ».

Le concile rapproche la culture de la nature. Celle-ci n'est pas abandonnée par l'Homme, mais elle ne lui suffit pas telle qu'elle se donne à lui. Elle n'est cependant pas mauvaise, mais bonne comme le signale l'emploi des termes axiologiques « biens » et « valeurs de la nature ». L'Homme a par contre besoin de transformer cette nature pour devenir vraiment lui-même, pour faire de lui-même davantage un être humain.

Il s'agit donc d'activités spécifiquement humaines dont le paragraphe suivant détaille quatre aspects : « il s'agit d'abord de tout ce par quoi l'Homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps¹²⁰ ». La culture est donc une dimension immanente, individuelle ou communautaire. L'Homme est lui-même s'il actualise toutes ses capacités physiques et intellectuelles : cette activité est un but en elle-même et ne requiert pas d'autre justification comme quelque utilité extrinsèque ou quelque profit. Ce dont le concile ne parle pas expressément, ce qu'il avait aussi omis quand il définissait la littérature, c'est que la culture contribue au divertissement joyeux et agréable. Est-ce sous-entendu ou n'est-ce pas assez important pour être signalé¹²¹ ? Il est cependant vrai que le document évoque les loisirs, évidemment inclus dans ce premier point.

¹¹⁹ *Gaudium et Spes* 53 §1.

¹²⁰ *Ibid.* §2.

¹²¹ Il est parfois difficile de dire que la littérature ne forme pas la perception de la réalité. Dans ce contexte, il faut rappeler immédiatement la figure du Frère Jorge de Bourgos du *Nom de la Rose* d'Umberto Eco. La première fois Guillaume le rencontre à la bibliothèque en train d'interpeller sévèrement les moines de ne pas prononcer de paroles vaines ou pouvant prêter à rire : « Verba vana aut risui apta non loqui ! ». La discussion qui suit porte par ailleurs sur les livres qui répandent des mensonges sur la création... Cf. Eco, Umberto : *Der Name der Rose*, traduit par Burkhart Kroeber (München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 12^{ème} éd., 1987) Première Journée, Après None. Frère Jorge – qui est par ailleurs aveugle – représente tout ce qu'on peut imaginer d'opposé au plaisir des lettres. Heureusement, il n'a pas le dernier mot dans le roman. Cependant *Gaudium et Spes* étant un texte argumentatif, cette constitution ne fournit pas de figure correspondant au Frère Jorge pour l'imagination. Peut-il encore continuer à répandre sa méfiance ?

Le deuxième aspect concerne le rapport de l'Homme à son environnement, à la nature comme réalité biologique et cosmique. La culture est tout ce par quoi « l'Homme s'efforce de se soumettre l'univers par la connaissance et le travail¹²² ». Il n'est pas le simple produit de ses constituants naturels, il n'assume pas seulement une place qui lui est attribuée, mais il se situe dans un rapport unique aux autres êtres animés et inanimés. Cette dimension de la culture reflète aussi ses besoins naturels de nourriture, de logement et de protection par exemple.

Troisièmement la culture affecte les relations que les êtres humains entretiennent : « elle humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile grâce au progrès des mœurs et des institutions¹²³ ».

Enfin, en quatrième lieu, le concile fait référence aux « œuvres » qui ne sont cependant pas elles-mêmes désignées comme culture ; elles ne sont pas non plus limitées aux œuvres d'art : mais la culture est tout moyen par lequel l'Homme « traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'Homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même du genre humain¹²⁴ ». Il s'agit donc du processus d'inscription des réalités humaines immatérielles et essentielles dans la durée, au-delà même d'une vie et au-delà même d'une société. Les œuvres sont l'expression matérielle de ce processus. La culture n'est pas non plus l'œuvre d'une seule personne, mais une dimension anthropologique et communautaire. On peut y inclure les grands codes de lois, comme les religions et l'art qui n'est pas évoqué dans cette description de la culture, mais apparaît dans une autre énumération décrivant la culture : « la façon particulière qu'on a de se servir des choses, de travailler, de s'exprimer, de pratiquer sa religion, de se conduire, de légiférer, d'établir

¹²² *Gaudium et Spes* 53 §2..

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

des institutions juridiques, d'enrichir les sciences et les arts et de cultiver le beau¹²⁵ ». Définissant la culture, le concile n'en privilégie aucun aspect.

Enfin, le concile reconnaît la différence de cultures variées, déterminées dans le temps et dans l'espace par une constellation spécifique des différents facteurs créant également des systèmes de valeurs différents : « Ainsi à partir des usages hérités se forme un patrimoine propre à chaque communauté humaine. De même se constitue par là un milieu déterminé et historique dans lequel tout Homme est inséré, quels que soient sa nation ou son siècle et d'où il tire ses valeurs qui lui permettront de promouvoir la civilisation¹²⁶ ». Au début de sa réflexion le concile avait déjà souligné la proximité de la nature et de la culture dans tout ce qui constitue la vie humaine. On peut conclure que l'Homme hérite lui-même d'une nature cultivée, mais qu'il la transformera par son engagement.

En effet, ces patrimoines ne sont pas inaltérables. Le concile relève une telle transformation dans les conditions de vie de l'Homme moderne que « l'on peut parler d'un nouvel âge de l'histoire humaine¹²⁷ ». L'influence des sciences et des nouveaux moyens de communication entraîne des effets positifs, mais aussi des difficultés et des dangers. Cependant la constitution ne promeut pas d'idéal « classique » lié aux études des lettres et ne s'expose pas « à la tentation de méconnaître [les] valeurs positives¹²⁸ » de la culture contemporaine. Certes, il est assez critique par rapport à certaines évolutions car il constate un chamboulement de la vie suite à la multiplication des échanges entraînant un déracinement important : la sagesse ancestrale s'évanouit, la puissance de contemplation s'affaiblit, la fidélité vivante aux traditions se perd dans le flot des échanges et le génie particulier d'un peuple risque de se dissoudre dans une abstraite universalité. La constitution craint aussi qu'il n'y ait des couches sociales exclues du progrès culturel. Il relève par

¹²⁵ *Ibid.* §3.

¹²⁶ Cf. *Gaudium et Spes* 53 §3.

¹²⁷ *Gaudium et Spes* 54 ; cf. également *Gaudium et Spes* 7 signalant les changements psychologiques, moraux et religieux engendrant non seulement le bonheur, mais aussi des contradictions et déséquilibres (*Gaudium et Spes* 8).

¹²⁸ *Gaudium et Spes* 58 §6.

ailleurs la difficulté d'une vue synthétique des savoirs permettant à l'Homme de se former une opinion personnelle, de s'orienter dans le monde et de progresser vers le bien¹²⁹. Enfin il regrette la perte d'une vision intégrale de l'Homme. Mais il ne condamne pas la nouvelle culture. Au contraire, il estime l'innovation et charge les chrétiens d'adopter une attitude ouverte, aussi par rapport à l'art :

Il faut faire en sorte que ceux qui s'adonnent à ces arts se sentent compris par l'Église au sein même de leurs activités, et que, jouissant d'une liberté normale, ils établissent des échanges plus faciles avec la communauté chrétienne. Que les nouvelles formes d'art qui conviennent à nos contemporains, selon le génie des diverses nations et régions, soient aussi reconnues par l'Église. Et qu'on les accueille dans le sanctuaire lorsque, par des modes d'expression adaptés et conformes aux exigences de la liturgie, elles élèvent l'esprit vers Dieu¹³⁰.

Accueillant les « nouvelles formes d'art », le concile s'oppose à tout traditionalisme et reste en cohérence avec l'autonomie qu'il avait accordée à l'art ; reconnaissant de nouveau le « génie des diverses nations et régions », il exclut aussi tout impérialisme culturel comme il rejette l'asservissement de la culture « aux pouvoirs politiques et économiques¹³¹ ». Il reconnaît expressément que l'art est capable « d'élever l'esprit vers Dieu ». Quant au critère pratique pour mesurer cette élévation, le décret sur les moyens de communication sociale *Inter Mirifica* précise seulement en ce qui concerne la formation des critiques catholiques,

[qu'] on veillera soigneusement à la préparation des critiques de livres, radio, télévision, etc.. Ils acquerront une vraie compétence en leur matière ; ils seront préparés et encouragés à accorder dans leurs jugements à l'aspect moral la place qui lui revient¹³².

C'est dans le contexte critique et optimiste qu'il faut maintenant situer les réflexions concernant l'élévation de la vie et de l'Homme, concernant donc la morale. Le lecteur ressent au fil des pages les tensions n'ayant pas seulement animé les discussions des pères conciliaires, mais faisant partie

¹²⁹ Cf. *Gaudium et Spes* 8 §2.

¹³⁰ *Ibid.* §4

¹³¹ *Gaudium et Spes* 59 §5.

¹³² *Inter Mirifica* 15.

de l'héritage de la culture moderne. D'un côté le document plaint l'absence d'une vue synthétique et la perte de la capacité de contemplation, de l'autre côté il dit

qu'en s'appliquant aux diverses disciplines, philosophie, histoire, mathématiques, sciences naturelles et en cultivant les arts, l'Homme peut grandement contribuer à ouvrir la famille humaine aux plus nobles valeurs du vrai, du bien et du beau, et à une vue des choses ayant une valeur universelle : il reçoit ainsi des clartés nouvelles de cette admirable Sagesse qui depuis toujours était auprès de Dieu.

D'une part le concile affirme que le progrès actuel des sciences et des techniques qui, en vertu de leur méthode, sauraient parvenir aux profondeurs de la réalité, peut avantager un « certain phénoménisme et un certain agnosticisme lorsque ces disciplines sont prises à tort comme la règle suprême pour la découverte de tout vérité¹³³ ». Mais d'autre part,

par le fait même, l'esprit humain, moins esclave des choses peut plus facilement s'élever à l'adoration et à la contemplation du Créateur. Bien plus, il est préparé à reconnaître, sous l'impulsion de la Grâce, le Verbe de Dieu¹³⁴.

C'est ce que le pape Jean-Paul II a réaffirmé quand il a présenté le partenariat entre l'Église et l'art par rapport à l'homme sous le signe de leur commune volonté de libérer l'Homme de l'esclavage et de l'humaniser davantage. Loin de considérer l'art comme une concurrence nocive, il répète la haute estime de l'Église pour l'art ; comme l'Église, l'art ouvre à l'Homme un « espace de liberté – liberté des contraintes de l'utilité, de la productivité à tout prix, de l'effet, de la planification et de la fonctionnalisation¹³⁵ ». On peut donc considérer que le concile adopte une attitude optimiste, mais nuancée par rapport au progrès et à la culture. Il n'élève pas lui-même l'Homme, ne conduit pas lui-même au bonheur, mais peut y contribuer, comme le signalait l'emploi du verbe pouvoir : « L'Homme *peut* contribuer à ouvrir la famille humaine aux plus nobles valeurs ». Tout dépend de l'attitude avec laquelle il aborde cette réalité existant en elle-même.

¹³³ *Gaudium et Spes* 57 §5.

¹³⁴ *Gaudium et Spes* 57 §3 et §4.

¹³⁵ Jean-Paul II : « Ansprache am 19. November 1980 », 186 : « Raum der Freiheit – Freiheit von den Zwängen des Nutzens, der Leistung um jeden Preis, des Effekts, der Verplanung und Funktionalisierung ».

La culture n'est donc pas une garantie de justice, de paix, de fraternité et de bonheur en elle-même. Sauf tout optimisme culturel, le concile sait qu'elle est une réalité humaine et qu'elle ne sait cependant pas complètement changer le cœur de l'Homme. Aussi son attitude par rapport à la culture est-elle nuancée. Rien ne va sans elle car l'Homme est un être culturel, mais elle seule ne suffit pas. Elle ne remplace ni le salut, ni la morale. Il faut donc qu'elle soit « subordonnée au développement intégral de la personne, au bien de la communauté et à celui du genre humain tout entier¹³⁶ » ce qui suppose que l'on dispose de ces valeurs au moment d'aborder la culture.

L'Église considère « qu'elle n'est liée d'une manière indissoluble à aucune race ou nation, à aucun genre de vie particulier, à aucune coutume ancienne ou récente¹³⁷ ». Elle considère donc qu'elle dispose de la vérité sur Dieu, l'Homme et le monde et de valeurs universelles qui lui permettent de juger différentes situations. Rappelons qu'il ne s'agit pas d'une simple question de mœurs du contenu : le pape Jean-Paul II avait posé le problème moral en demandant si la représentation du mal ne devenait pas une fin en soi¹³⁸. Il ne faut donc pas immédiatement penser à la morale sexuelle, mais au critère de développement de la personne humaine que le concile a élevé au rang de norme suprême. Est-ce que la finalité de l'art est l'élévation de l'Homme, le développement de ses capacités et son humanisation, voire son ouverture à la transcendance ? Tel est le critère que le concile donne et auquel le pape se réfère.

C'est dans ce cadre que se pose alors la question du contenu des livres. Or l'art n'existe pas sans celui qui le lit. Peut-on donc condamner un livre littéraire pour des questions de mœurs ? Ou peut-on juger que la question morale est obsolète ? À notre avis, ce serait deux fois chercher à répondre dans la généralité à une question qui demande à prendre en considération tout aussi bien le lecteur et les différentes façons de lire que la qualité très variable des productions

¹³⁶ *Gaudium et Spes* 59 §1.

¹³⁷ *Gaudium et Spes* 58 §3. Cf. également *Gaudium et Spes* 42 §4.

¹³⁸ Cf. Jean-Paul II : « Ansprache am 19. November 1980 », 187. – Enfin, le texte parle d'art et de littérature et non de pornographie où l'effet est immédiat dans la vie réelle et non pas dans une vie virtuelle.

littéraires commerciales répondant aux aspirations de certaines attitudes¹³⁹. De plus, l'effet littéraire entraîne ou se fonde même sur un écart entre la vie réelle et l'effet de vie artificiel¹⁴⁰. Comment le chrétien s'expose-t-il à cette expérience et comment se situe-t-il donc par rapport à elle ? Quelle place lui accorde-t-il dans sa vie ? Telle est la question morale et elle exige qu'on éduque à la liberté spirituelle : ce n'est cependant pas aussi facile que donner des règles – et ne réussit pas toujours. D'où le besoin de normes, du sens, d'une vérité donnée dans des règles de conduite¹⁴¹.

C'est pourquoi le concile avait présenté une anthropologie globale soulignant tant le besoin de rédemption que les caractéristiques positives de l'Homme. Mais la révélation manifeste aussi le péché ; la Bonne Nouvelle « combat et écarte les erreurs et les maux qui proviennent de la séduction du péché. Elle ne cesse de purifier et d'élever la moralité des peuples¹⁴² ». Pour s'orienter, il faut déjà avoir une idée de ce qui est bien et mal ; il faut disposer d'une grille de

¹³⁹ Cf. à ce sujet ce que Marc-Mathieu Münch dit sur les différents types de lecteurs, sur la littérature commerciale (EV 108 et 243s..) ainsi que sur l'écart qui se crée lors de la lecture littéraire et la vie réelle. On peut évoquer dans ce contexte la citation de Saint Paul, in : *Tt* 1, 15 : « Tout est pur pour les purs. Mais pour ceux qui sont souillés et qui n'ont pas la foi, rien n'est pur ». Ceux qui lisent et projettent leurs désirs dans le texte ne sont pas ceux qui vivent l'aventure littéraire ; ceux qui s'ouvrent à la littérature découvriront peut-être d'autres approches d'une réalité donnée ; ceux qui croient en Dieu n'accordent pas la même valeur à la littérature qu'à l'Évangile ; mais il le comprendront peut-être différemment par leur lectures littéraires.

¹⁴⁰ Cf. EV 102 : « À partir du moment où il joue la carte de l'effet de vie, il se coupe partiellement de la vraie vie [...]. Il accepte donc de renoncer à beaucoup de liens qui relient les mots au réel dans la communication. Le texte cesse alors d'être en prise directe avec la vie et les mots ».

¹⁴¹ Cf. EV 241 où Marc-Mathieu Münch aborde précisément la question de l'interprétation de la littérature. Il rappelle qu'elle est une construction du cerveau humain qui permet un effet de vie. Il dit ensuite que cet effet de vie « doit aider l'individu à se situer dans le monde, à se connaître et à vivre mieux ». Mais là il en vient presque aux affirmations du concile. La littérature peut être un simple plaisir ; elle peut – comme dit le concile – apporter une expérience supplémentaire ; elle constitue un laboratoire existentiel, mais fictif ! Il n'y a aucune nécessité de faire le lien avec la vie. On le constate *a fortiori* si on se tourne vers les textes religieux exigeant une confrontation avec la vie. Aussi incompréhensible que cela nous soit, nous constatons qu'il existe des gens qui séparent parfaitement la vie et la religion. Et la littérature n'est pas nécessairement une école de la vie non plus.

On aborde en plus le rapport entre morale individuelle et communautaire. « Ou bien nous pensons que la vérité du monde est devant l'esprit et nous nous attachons à créer une connaissance objective, interindividuelle, universelle, comme le font les sciences exactes (EV 241) » : c'est ce que l'Église et toute institution fait implicitement quand elle octroie des lois dont on ne contestera pas la nécessité pour la cohésion du corps social dans un cadre socio-économique déterminé tout en réfléchissant à leur poids dans la vie de l'individu à la recherche de son bonheur, admettant « que le bonheur de l'homme est dans l'esprit lorsqu'il est en harmonie avec [c'est moi qui ajoute : notre perception du] monde ». Et c'est cette perception du monde qui est déjà configurée par nos grilles de lecture, mais aussi par notre corps. D'où cette belle phrase peignant le *perpetuum mobile* de la réflexion morale : « Et de même que tout point situé sur une ellipse se définit par rapport à deux centres, toute occupation humaine doit se définir par rapport au couple vérité-bonheur (*ibid.*) ».

¹⁴² *Gaudium et Spes* 58 §4.

lecture, de commandements, voire de normes précises. L'Église croit à l'Évangile qu'elle est envoyée annoncer au monde en effervescence et en désarroi comme une parole sûre et fiable qui le guide. Comme nous l'avons montré, elle construit à partir de sa compréhension de l'Évangile une grille d'interprétation du monde. Or cette grille peut-elle exister et résister dans un circuit clos ? Elle est certes inspirée, mais elle inclut des références au monde réel¹⁴³ : dès lors il nous semble qu'elle va aussi changer avec la conception objective, factuelle que l'Homme a de ces réalités.

Résumons. Le concile a donc proposé une définition universelle de la culture à travers une description des différentes activités humaines par lesquelles l'Homme s'approprie la nature et se développe lui-même. Se cultiver est une finalité en soi-même pour l'Homme et ce qui y contribue constitue donc une valeur. La littérature et les arts font partie de ces activités culturelles, tout comme la religion. Les deux activités sont donc des faits humains spécifiques en ce qui concerne la transformation de la nature, la connaissance, le progrès des mœurs et le processus d'expression des grandes aspirations humaines, dont le bonheur. Le concile n'offre aucune réflexion sur la spécificité de la littérature mais, vu le respect de l'autonomie des actions humaines, sa définition de la culture est assez ouverte pour inclure une esthétique littéraire anthropologique.

Voilà le projet d'un dialogue entre l'Église et le monde, voilà donc les deux partenaires de ce dialogue – tels que l'Église les conçoit, prenant conscience des problèmes de langage et des grilles culturelles qui sont liés à cette démarche. Ils sont apparus parce que la parole ecclésiale a été située dans un cadre anthropologique. Enfin on a vu quelle conception le concile a de la littérature et du problème moral qui y est lié. Après avoir terminé un tour d'horizon des sujets liés aux questions d'esthétique, on peut aborder en guise de synthèse la démarche centrale de *Gaudium et Spes*, la mission de l'Église de « scruter les signes des temps et de les interpréter à la

¹⁴³ Cf. *EV* 274s. : les choses devant l'esprit offrant un critère de cohésion ; *EV* 276-280 : si le regard porté sur le monde ne parvient plus à intégrer certaines données essentielles de la réalité, il devient obsolète ; *EV* 280-282 : les grilles mytho-poétiques « combinent des éléments concrets, réels ou imaginés à partir du réel, avec des formes dans le but d'un mieux vivre ».

lumière de l'Évangile de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des Hommes¹⁴⁴ ».

Gaudium et Spes emploie cette expression empruntée au discours d'ouverture de Jean XXIII une seule fois ; au début de la première partie, elle rappelle encore l'obligation des chrétiens de « discerner dans les événements, dans les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels [ils] particip[ent] avec les autres hommes quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu¹⁴⁵ ». C'est ce que le Concile s'efforce de faire tout au long de son discours.

Qu'est-ce qu'un signe des temps ? Le contexte montre clairement qu'il ne s'agit pas d'une théophanie extraordinaire, mais d'événements, de réalités terrestres. Dans quel sens ces « événements, exigences et requêtes » peuvent-ils être qualifiés de signes ? Un signe est une chose perçue qui permet de conclure à l'existence d'une autre chose, dont la présence est voilée ou qui est absente¹⁴⁶. Il faut avoir connaissance de celle-ci pour reconnaître un signe comme tel. Le rapport entre le signifiant et le signifié peut être intrinsèque ou extrinsèque : dans le premier cas, le signe est la présence réelle de la chose spirituelle non perceptible en elle-même – l'esprit dans le corps vivant –, dans le deuxième cas, ce n'est que l'esprit humain qui rapproche deux réalités plus ou moins contingentes. Ces signes peuvent être naturels – la fumée est le signe du feu – ou conventionnels – les lettres de l'alphabet – et il faut une intelligence capable de déchiffrer un fait par le code qu'elle a appris ou connaît de par elle-même. Le signe est toujours situé entre impression dans le cerveau par le biais des sens et expression : impression à la réception, expression par l'encodeur. Qu'est-ce donc qu'un signe des temps ?

¹⁴⁴ *Gaudium et Spes* 4 §1.

¹⁴⁵ *Gaudium et Spes* 11 §1.

¹⁴⁶ Sans entrer dans les détails sémiologiques, je m'en tiens à présenter quelques considérations utiles dans la suite. Pour une synthèse européenne comparée, cf. Cassin, Barbara et al. : « Signe », in : *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, ss. la direction de Barbara Cassin (Paris : Seuil, Le Robert, 2004) 1159-1175 et Cassin, Barbara et al. : « Signifiant », in : *op.cit.*, 1176-1187.

Le concile parlait des événements, des exigences et des requêtes des temps. Ce sont trois choses différentes au niveau sémantique. Les événements sont des faits que l'on constate et que l'Homme a plus ou moins contribué à produire ; les exigences peuvent être clairement formulées par les Hommes ou bien se sont des situations que nous comprenons comme une exigence – une famine comme une exigence de soutien par exemple. Or ce sont déjà des interprétations liées à des codes que nous portons en nous, des réactions motivées par la perception d'une obligation de donner suite à la demande de secours liée à la famine elle-même. Il en est de même des requêtes. Ce que le concile a lui-même relevé¹⁴⁷, ce sont les changements dans les rapports socio-politiques ou dans la communication ; il a constaté la galopante globalisation, le désir croissant d'autonomie, la conscience d'une plus grande responsabilité ainsi que l'impact sur la vie des Hommes et il les considère comme des situations auxquelles l'Église doit réagir¹⁴⁸. C'est pourquoi Anthony Cernera définit les signes des temps comme

les événements, phénomènes ou mouvements importants qui caractérisent une époque et qui entraînent ou révèlent une nouvelle conscience et provoquent par conséquent une nouvelle action dans l'histoire des Hommes¹⁴⁹.

Pour l'Homme se cristallise, dans certains « événements, phénomènes ou mouvements » en quelque sorte une conscience de lui-même, une attitude fondamentale. Il s'agit donc de signes naturels, intrinsèques, dont le code est connu par l'esprit humain puisque c'est lui-même qui exprime dans ces événements une attitude assez répandue. On peut donc parler de signes parce que l'Homme interprète sa vie et ne se limite pas à constater les seuls faits. Il doit les faire entrer dans une grille de lecture. Les événements, phénomènes ou mouvements ne sont donc pas de simples données brutes parce qu'ils sont perçus par le cerveau humain avec toutes ses facultés

¹⁴⁷ Ce n'est pas seulement l'exposé préliminaire qui s'y réfère, mais la première partie évoque ces réalités en les interprétant dans le cadre de son anthropologie ; chaque chapitre de la deuxième partie commence également par résumer la situation contemporaine.

¹⁴⁸ On remarque que le concile tient surtout compte du premier monde ; il craint en effet que pas tous les Hommes ne puissent participer aux bienfaits du progrès. Cf. *Gaudium et Spes* 60, « La reconnaissance du droit de tous à la culture et sa réalisation pratique ».

¹⁴⁹ Cernera : « Reading the Signs of the Time », 249 : « those significant events, phenomena, or movements that characterize an era and that bring about or reveal new awareness and, therefore, call forth new action in human history ».

dont certaines sont privilégiées pour des raisons subjectives, pratiques, sociales, méthodologiques, idéologiques, conscientes ou non, dans le cadre d'une ou plusieurs grilles de lecture. Celle de l'Église leur confère une profondeur transcendante parce que l'Église croit que Dieu est à l'œuvre dans l'histoire. Il s'agit donc de repérer les signes de sa présence.

Autrement dit, quand on parle de « signes des temps », on reconnaît en tout cas aussi la subjectivité de la perception tant individuelle que communautaire : ce que nous percevons, nous le saisissons avec un esprit qui n'est pas vierge, mais dont la composition constitue comme la couche sensible à la lumière dont une pellicule est recouverte : elle capte l'intensité de la lumière de façon à ce qu'on puisse voir quel point est le plus lumineux. Mais une couche photosensible n'est pas neutre : celle-ci peut être orthochromatique ou isochromatique, elle peut donner des images en noir et blanc ou en couleur, elle peut accentuer plus ou moins les contrastes. Tout ceci influence évidemment le type d'image reproduit à partir de la même réalité. Nous ne voulons pas poursuivre notre comparaison, elle nous montre cependant que l'on doit réfléchir à cette « composition » pour évaluer la compréhension que l'on a de la réalité et qu'il faut se rappeler que chaque signe est souvent un signal déclenchant dans le cerveau humain plusieurs réactions. Pour le chrétien, la foi comme doctrine, comme pratique et comme attitude personnelle et communautaire, imprègne aussi la sensibilité aux impressions du monde, une sensibilité marquée également par l'anthropologie chrétienne et donnant une autre « image » de la situation du monde comme de la propre situation dans le monde.

Le concile demande de scruter ces signes des temps, donc d'abord de les reconnaître et de chercher à les décoder dans leur complexité. La haute estime que le concile exprime à plusieurs reprises par rapport au progrès scientifique et culturel témoigne de son souci de respecter l'autonomie des réalités terrestres. Encore faut-il s'entendre sur leur étendue. Mais, en principe, il ne devrait donc pas se poser de problème concernant l'intégration des résultats scientifiques¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Encore que la délimitation des domaines respectifs ne va pas toujours de soi. Il en est par exemple ainsi dès qu'on se réfère au concept de « nature humaine ».

Ensuite seulement il s'agit de les interpréter à la lumière de l'Évangile pour répondre aux questions éternelles de l'Homme.

Cette requête suppose que dans les signes des temps se manifestent des « questions éternelles » qu'il s'agit de décoder : on part de cette idée ancrée dans la métaphysique et dans la patristique jusque chez Kant, c'est-à-dire d'une tradition occidentale et judéo-chrétienne, que l'Homme s'interroge sur lui-même et que l'on dispose d'une réponse philosophico-théologique claire et unique à ces questions. Aussi va-t-on aider l'Homme à reconnaître ce qu'il ne sait pas toujours exprimer clairement. Cet exercice est des plus difficiles puisqu'il est lié à une grille de lecture dont il faut prendre connaissance et conscience.

En effet, on n'est pas confronté à une réalité indépendante d'une élaboration intellectuelle, mais on est confronté à des actions humaines ou à des événements qui concernent directement ou par leurs conséquences les Hommes. On est donc dans un espace de communication où deux sujets se rencontrent, l'Église et le monde. L'Église désire lire, décoder ce que le monde fait et vit. Elle approche donc les signes des temps, ces phénomènes représentatifs – que le monde peut lui-même présenter comme représentatif – avec sa grille de lecture et une certaine sensibilité, interprétant une certaine attitude comme une question. Il n'est pas du tout sûr que le monde perçoive la situation de la même façon ; il est bien possible qu'il ne se sente donc pas compris, qu'il a l'impression qu'on veuille le tirer dans une direction qu'il ne considère pas comme la sienne. L'Église a conscience que certaines réactions antireligieuses sont dues à son propre comportement¹⁵¹ ; elle reconnaît également que la religion est culturelle ; elle sait également que l'interprétation de la révélation exige donc la connaissance des cadres culturels dans lesquels les textes sont nés ; mais l'idée de pouvoir dégager un sens universel de ces textes ne lui permet guère de voir qu'il y a d'autres grilles de lectures offrant une très forte cohérence à la vie¹⁵². Pour

¹⁵¹ Cf. *Gaudium et Spes* 19 §3.

¹⁵² Le regard subjectif et idéalisateur de sa propre identité élimine évidemment aussi les apories appartenant à toutes les grilles de lecture. Elle identifie de même vérité et bonheur parce qu'elle croit que l'idéal proposé se laisse complètement réaliser.

elle, la cohérence est dans la vie elle-même si on la comprend assez bien, si on connaît son fondement divin qui s'exprime pour certains dans une morale stricte, pour d'autres dans une relation plus personnelle. Toute la démarche repose sur le postulat que l'Église et le monde ont réciproquement besoin l'un de l'autre.

L'Église a certes affirmé qu'elle a largement contribué à la culture¹⁵³ mais elle reconnaît par ailleurs aussi qu'elle doit beaucoup au monde dans sa compréhension d'elle-même. Elle va jusqu'à affirmer que, « de l'opposition même de ses adversaires et de ses persécuteurs, elle a tiré de grands avantages et qu'elle peut continuer à le faire¹⁵⁴ ». Interpréter la formule spirituellement selon l'adage *sanguis martyrum semen christianorum*, le sang des martyrs est semence pour de nouveaux chrétiens, serait réduire l'autocritique à laquelle l'Église s'expose. Elle reconnaît les bienfaits d'une critique religieuse admettant que « l'essor de l'esprit critique purifie [la vie religieuse] d'une conception magique du monde et des survivances superstitieuses et exige une adhésion plus personnelle et active à la foi [si bien que nombre de gens] parviennent à un sens plus vivant de Dieu¹⁵⁵ ». La mise en question l'a portée à approfondir la compréhension du mystère du Christ. Or ceci n'est possible que si l'on s'ouvre au langage de l'autre, c'est-à-dire si on est prêt à apprendre une langue et une mentalité. L'Église en fait l'expérience puisqu'elle a conscience d'être envoyée à des Hommes appartenant à différentes cultures et qu'elle est constamment obligée de traduire l'Évangile dans un langage, dans la vie et dans le rite liturgique. Il ne s'agit donc pas d'expliquer jusque dans les détails mais d'interpréter une situation dans laquelle Dieu demande une réponse concrète.

La lecture est déjà une interprétation et une partie de la réponse : elle ouvre au monde qui l'écoute une possibilité de se découvrir autrement. Mais comment va-t-elle s'adresser au monde ? Outre le témoignage vécu et la liturgie, il reste la prédication et la réflexion théologique. Le

¹⁵³ Cf. *Gaudium et Spes* 62.

¹⁵⁴ *Gaudium et Spes* 44 §3.

¹⁵⁵ *Gaudium et Spes* 7 §3.

concile a conscience que non seulement le monde change, mais aussi la langue dans laquelle elle doit s'exprimer. Il n'existe pas de formulations éternelles comme le pape Jean XXIII l'avait clairement dit dans le discours d'ouverture du concile, le 11 septembre 1962 : « autre chose est le dépôt même ou les vérités de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées, à condition toutefois d'en sauvegarder le sens et la signification¹⁵⁶ ». Dans la conclusion de *Gaudium et Spes*, les pères conciliaires préconiseront même un « effort d'adaptation requis par la diversité des nations et des mentalités¹⁵⁷ ». Pour l'instant, on peut constater que l'affirmation de Jean XXIII a certes libéré l'Église d'un langage qui n'était plus à l'unison avec le monde auquel elle appartient¹⁵⁸ et qu'il a en même temps interprété un problème esthétique, le rapport entre le fond et la forme, en les dissociant complètement : on y retrouve l'idée d'un fond abstrait ce qui est faux à moins qu'on ne réduise la *Bible* à des concepts que l'on peut véhiculer dans un discours communication¹⁵⁹.

Il nous semble cependant que l'Église tend toujours vers cette interprétation pour des raisons que esquissées à la fin du commentaire sur *Dei Verbum*. Mais le concile reconnaît la polysémie des « mots qui servent à exprimer des concepts de grande importance [...] suivant la diversité des idéologies¹⁶⁰ ». L'Église se souvient par ailleurs « qu'elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues de divers peuples¹⁶¹ » et affirme que « cette manière de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation¹⁶² » à l'exemple du Christ

¹⁵⁶ Jean XXIII : « Discours à l'ouverture du Concile », cit. in *Gaudium et Spes* 62 §2.

¹⁵⁷ *Gaudium et Spes* 92.

¹⁵⁸ Cf. également l'intervention du Cardinal Lercaro lors de la discussion des textes préparant *Gaudium et Spes*, in : Tucci, Roberto : « Kommentar zum II. Kapitel [de la deuxième partie de *Gaudium et Spes*] », in : *LThK*², Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil III, 482. Le cardinal se demandait comment on pouvait espérer un dialogue durable et prometteur quand la langue théologique utilisée dans la formation des clercs est morte pour le monde, n'est plus universelle parce qu'incapable d'exprimer les nouvelles idées répandues de par le monde. – N'est-ce pas la preuve inverse que l'on ne peut pas dire tout contenu dans toute forme, c'est-à-dire que toute forme ne peut pas non plus exprimer tout contenu ?

¹⁵⁹ Cf. *EV* 160 : « Dans la triade auteur-texte-lecteur, la forme, c'est le texte et le fond, c'est ce que l'auteur a voulu dire et ce que le lecteur a vécu grâce au texte ».

¹⁶⁰ *Gaudium et Spes* 4 §4.

¹⁶¹ *Gaudium et Spes* 44 §2.

¹⁶² *Ibid.*.

lui-même : « C'est en évoquant les réalités les plus ordinaires de la vie sociale, en se servant des mots et des images de la vie la plus quotidienne, qu'il a révélé aux Hommes l'amour du Père et la magnificence de leur vocation¹⁶³ ». Il demande donc d'être au plus clair, de dire dans un langage donné ce que « les textes veulent dire »... C'est pourquoi le concile exige aussi des croyants de vivre

en très étroite union avec les autres Hommes de leur temps et [de] s'efforcer de comprendre leurs façons de penser et de sentir [- leur esthétique donc] telles qu'elles s'expriment par la culture. Qu'ils marient la connaissance des sciences et des théories nouvelles, comme des découvertes les plus récentes, avec les mœurs et l'enseignement de la doctrine chrétienne, pour que le sens religieux et la rectitude morale marchent de pair chez eux avec la connaissance scientifique et les incessants progrès techniques¹⁶⁴.

La métaphore du mariage de la morale et la doctrine chrétienne avec le monde et son progrès culturel touche le lecteur car le mariage n'est pas seulement une affaire de raison, mais aussi de passion. Il n'est pas seulement spirituel, mais charnel : c'est une affaire de peaux et, de même, la rencontre entre l'Église et le monde est une rencontre de deux peaux, une durée érotique, que chacun des partenaires expérimente avec l'autre, mais à sa façon. Le mariage n'est pas l'affaire d'un jour ; il s'inscrit dans la durée et idéalement se renouvelle chaque jour dans l'amour de l'autre, dans le respect de cette différence avec laquelle se construit de façon intuitive un avenir commun. Et la littérature a précisément sa place quand il faut articuler cette rencontre puisqu'elle n'est pas seulement raison, mais effet de vie, qu'elle est toute spirituelle et cependant concrète, dense et singulière. Or le concile ne fournit aucune analyse ni description des fonctionnements spécifiques des différentes langues et langages. Il ne privilégie pas non plus un langage déterminé, que ce soit le langage conceptuel de la philosophie ou le langage scientifique ou encore le langage littéraire. Tout cela est laissé à la discrétion de ceux qui sont chargés de l'interprétation et de la transmission de la parole de Dieu. Celle-ci est cependant pressée pour livrer un sens fondamental qui unit la communauté et la renvoie aussi aux textes d'origine. Leur appréciation doit se faire à la

¹⁶³ *Gaudium et Spes* 32.

¹⁶⁴ *Gaudium et Spes* 62 §6.

lumière de l'évangile qu'il s'agit d'annoncer ; l'objet devient ainsi en quelque sorte sujet d'énonciation :

Il revient à tout le peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit-Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée¹⁶⁵.

Nous avons relevé les variations d'expression du texte allant d'un langage dogmatique ahistorique jusqu'à une description objective des réalités ; il reste cependant un type de langage que le concile emploie et qui appartient aussi à l'interprétation des signes : ce sont les recommandations et les consignes que le concile donne dans un langage juridique¹⁶⁶. Il fait intégralement partie de tous les langages utilisés en théologie puisque celle-ci n'est pas séparée de la vie réelle.

L'interprétation des signes des temps, c'est donc d'une part l'Homme qui reconnaît sa propre pensée ou la situation qu'il vit et d'autre part une relecture des événements avec la grille de lecture théologico-biblique. La réponse de l'Église s'articule à plusieurs niveaux : dans sa praxis, dans sa liturgie et dans son discours. Le concile exige qu'il soit facilement compréhensible par les gens auxquels il s'adresse et qu'il respecte le *depositum fidei*. Le concile n'assigne pas de place particulière à la littérature dans ce contexte.

Au terme de cette lecture des textes conciliaires, on peut résumer la situation de la littérature dans la pensée conciliaire.

3. Bilan

Les constitutions *Dei Verbum* et *Gaudium et Spes* constituent officiellement le cadre de travail de tout exégète et de tout théologien catholique ; leur richesse et leur complexité sont remarquables.

Certes elles contiennent des apories, des questions mais elles témoignent d'une certaine ouverture

¹⁶⁵ *Gaudium et Spes* 44.

¹⁶⁶ On a reproché au concile de ne pas avoir donné assez de consignes d'application de ses décrets.

pour celui qui sait l'exploiter. La réflexion critique inspirée de l'esthétique de Marc-Mathieu Münch, ne s'est pas sentie trop à l'étroit.

Le point de départ fut l'idée que l'on devait lire la *Bible* comme un texte littéraire ; ce fut un postulat. À plusieurs reprises il a été fait allusion aux tensions existant entre les pères conciliaires. Je crois avoir montré sa fécondité, même si je n'ai pas illustré mon propos par une analyse esthétique. Je n'ai pas non plus différencié parmi les textes bibliques ; or l'Ancien Testament contient des passages où il faut s'armer de la patience d'un amateur du bottin téléphonique. La réflexion sur la façon dont le magistère cite la *Bible*, pratiquant une exégèse d'autorité, n'a pas été complètement développée. Il serait certainement intéressant d'observer cette pratique pendant quelques décennies du vingtième siècle pour voir si les citations ont une valeur réellement différente, quelle évolution il y a dans le choix des références bibliques par rapport à un sujet donné ou si l'interprétation de certains passages évolue ou non. Par ailleurs, j'ai omis de parler d'un livre qui est la présentation officielle des textes bibliques : le lectionnaire de la messe entièrement réorganisé après le concile. Non seulement sa structure, ou le choix des péripécies mais aussi leur composition vaudraient la peine d'être analysés pour compléter le dossier des pratiques de lecture ecclésiastique. Enfin je n'ai pas situé *Dei Verbum* par rapport à la variété des exégèses actuelles¹⁶⁷, mais le but de ce chapitre est de clarifier les positions doctrinales selon lesquelles se développe depuis quarante ans la théologie catholique.

Ce que je regrette le plus, c'est que nulle référence aux lectures « étrangères » ne soit faite dans *Dei Verbum*. L'article d'Artus m'a permis de le comprendre, mais on voit aussi que ce document ne reflète pas encore de conscience historique réelle et ne développe qu'assez peu sa réflexion herméneutique et linguistique¹⁶⁸. Cette critique peut aussi s'appliquer à *Gaudium et Spes* qui a cependant remotivé mon engagement comparatiste pour une plus grande transparence de la

¹⁶⁷ Cf. dans ce contexte le volume au titre comportant le pluriel significatif de « lectures » : *La Bible. 2000 ans de lectures*, ss. la direction de Jean-Claude Eslin et Catherine Cornu (Paris : Desclée de Brouwer, 2003).

¹⁶⁸ Cf. Vilanova : *Histoire des théologies chrétiennes*, 971.

démarche théologique et l'ouverture aux théologies implicites ou extracommunautaires. Tout dépend en fait de la façon dont on comprend la communauté des destinataires des textes bibliques : communauté fermée ou ouverte ? C'est un problème tant d'exégèse que d'ecclésiologie que *Gaudium et Spes* n'a pas réussi à résoudre, tout en indiquant des chemins à exploiter. Nous avons relevé le rapport aux différentes conceptions « politiques » de l'Église qui ont aussi alimenté les discussions des pères conciliaires.

J'ai souligné la présence du discours ahistorique dans *Gaudium et Spes* ; je comprends sa force « politique » pratique ; je n'ignore pas non plus l'hypocrisie conjointe que Voltaire a si bien ridiculisée tout en ne se rendant pas compte qu'il adoptait une perspective tout aussi fausement absolue, fondée sur son mythe personnel. Cette approche exclusivement divine donne une sécurité, une place absolue libérée des fluctuations et conjonctures historiques que Chateaubriand a fortement appréciées de son temps ; mais son apologétique n'a pas garanti le bonheur terrestre des princes spirituels. Enfin ce point de vue ne permet tout simplement pas le dialogue : les querelles sur les dogmes comme les discussions sur les prescriptions morales en témoignent et c'est l'autorité qui tranche par son pouvoir – de toute évidence divin. L'Église ne se trompe pas et il existe toute une historiographie qui relit les documents anciens en ne retenant que ce qui est conforme aux positions actuelles. On devrait dans ce contexte analyser les discussions autour de Galiléé dans *Gaudium et Spes*. Il est clair que l'institution peut simplement tomber dans les tendances de tout appareil idéologique. Même si ma plume s'était trempée dans le fiel, une fois n'est pas coutume, mon commentaire a aussi relevé que l'Église doit avoir sa vérité si elle veut apporter quelque chose au monde. On ne peut se passer de conscience épistémologique si l'on ne veut que le fanatisme aveugle guide les choix politiques. C'est aussi une part du travail du comparatiste que d'y contribuer.

Quant à l'interprétation des signes des temps, elle est une démarche qui peut devenir un outil de travail important, constituant en fait une prolongation de la Tradition ; mais la grille de lecture

joue un rôle décisif et le danger est grand de supplanter le travail sur les réalités terrestres par des concepts spiritualisants et des constructions abstraites. On risque d'aboutir à une attitude proche d'un malade mental chez qui les constructions du cerveau prennent une indépendance trop grande par rapport à la réalité : il vit alors, comme on dit, dans son monde. Deux exemples qui m'ont touché pendant la lecture devront suffire pour illustrer mon propos et faire apparaître les conséquences néfastes d'une telle attitude. Le premier est tiré du *Journal de l'abbé Mugnier*. Prêtre fasciné par la littérature et partageant la vie des salons littéraires parisiens entre 1879 et 1939, il s'éloigne de plus en plus de la vie des sacristies avec leur mesquinerie et leur étroitesse d'esprit. Peu avant que la guerre n'éclate en 1914, il note les réflexions suivantes, témoignant de sa liberté d'esprit comme de sa foi, de sa conscience historique comme de sa lucidité par rapport aux interprétations catholiques des phénomènes historiques :

Toujours plus que jamais des bruits de guerre. Hier, je me suis endormi difficilement, l'imagination reprise par les souvenirs de 1870. Reverrons-nous ces temps lugubres ? Qu'est ce que le clergé a fait depuis pour rapprocher les individus et les peuples ? Rien. Toujours le rappel aux principes, l'esprit combatif, une religion faite pour les cloîtrés, et en même temps des manifestations qui remplacent la vie intérieure, tout le *Génie du christianisme* ramené au Sacré Cœur, à l'Eucharistie, à Lourdes, au pape. Aucune main tendue à l'incroyant. [...] Les jurés ont acquitté Mme Caillaux. Ah ! Comme les conservateurs, comme les catholiques vont crier, protester ! Ils aiment tant à anticiper le jugement dernier ; à décréter, à inaugurer les sanctions ! Ils aiment la peine, la justice qui fait souffrir ! Aucune indulgence, aucune grandeur dans le pardon. Il faut expier, disent-ils. Cette bonne comtesse Armand me disait, dimanche dernier, à propos de la guerre : « Nous avons besoin d'un châtement ». Ce besoin de châtier qui est dans le sang des croyants...¹⁶⁹.

Ce besoin de châtier reflète toute une spiritualité, toute une grille de lecture donc qui se perpétue faute de toute réussite dans la vie courante :

Rien d'impatientant comme d'entendre les religieuses, des catholiques vous dire : « Il faut prier, nous ne prions pas assez ». Et cela pour être vainqueur des Allemands ! Cette prière

¹⁶⁹ Mugnier, Abbé : *Journal (1879-1939)*, texte établi par Marcel Billot, préface de Ghislain de Diesbach, notes de Jean d'Hendecourt (Paris : Mercure de France, 1985 ; 2^e éd., coll. « Le Temps retrouvé », 2003) 264. Je m'abstiens de commenter la référentialité et l'illocution de l'interprétation que Mgr Stanislaw Dziwisz a donnée de l'attentat dont fut victime Jean-Paul II quand il se référa aussi au « dicton : *Sanguis martyrum semen christianorum*. On avait peut-être besoin de ce sang place Saint-Pierre, sur le lieu du martyre des premiers chrétiens (Jean-Paul II : *Mémoire et identité* (Paris : Flammarion, 2005). ». Il apparaît cependant que la tradition chrétienne offre des grilles de lecture pouvant faire accepter et intégrer des événements néfastes dans la vie. Ces repères ne sont pas questionnés et on ne cherche pas d'autre vision.

inlassable qui survit à l'insuccès des neuvaines, des triduums, des pèlerinages, des amendes honorables, des consécration etc., etc.. Il y a là quelque chose de béat qui agace¹⁷⁰.

Malheureusement, Mugnier semble avoir raison et l'histoire de l'Église se répète ; c'est du moins l'impression que l'on peut avoir quand on entend raconter René Rémond avec grande lucidité :

Il y a aussi le danger de renouer avec l'image d'un Dieu vengeur, justicier, prompt à punir l'homme pour ses fautes à travers des catastrophes. C'est déjà le procès que faisait Voltaire au providentialisme du châtement à propos du tremblement de terre de Lisbonne, et j'ai personnellement quelques mauvais souvenirs des prédications de certains curés après la défaite de 1940 : Dieu avait puni la France pour son laxisme sans qu'ils songent à se demander ce que le III^e Reich avait bien pu faire au regard de Dieu pour mériter sa victoire. Dieu se présentait d'abord comme un juge qui envoie des épreuves. [...] Il s'est encore récemment trouvé un évêque italien, heureusement marginal, pour prétendre que le sida était un châtement divin¹⁷¹.

Le choix de ces exemples qui discréditent en fait ma religion n'est pas le seul : Mugnier lui-même défend une religion humanisante, rappelle que le Christ a enseigné l'amour, même des ennemis.

René Rémond résume la situation en historien :

Selon les époques, une interprétation du christianisme a pris le pas, tantôt l'une, tantôt l'autre. Comme le suggérait le théologien Hans Urs von Balthasar, on a insisté tantôt sur la Gloire, tantôt sur la Croix. Deux pôles qui se retrouvent aussi chez les écrivains [...]. Ces deux interprétations me semblent plus complémentaires qu'opposées : tenues ensemble, elles appréhendent mieux la vérité première du christianisme et témoignent [...] de sa richesse¹⁷².

C'est encore ce même historien qui s'hésite à dire que « c'est peut-être une des richesses du christianisme que de se prêter à une pluralité d'interprétations ; sa vérité n'est pas univoque : elle est dans l'affirmation simultanée des différentes interprétations¹⁷³ » dans un passage consacré

¹⁷⁰ Mugnier : *Journal*, 289.

¹⁷¹ Rémond, René : *Le Christianisme en accusation. Entretiens avec Marc Lebourcier*, (Paris : Desclée de Brouwer, 2000) 146.

¹⁷² Rémond : *Le Christianisme*, 104 : L'auteur reconnaît cependant combien « il est difficile aujourd'hui [...] d'avoir une vue intégrale (105) » du christianisme. Ce regard de l'historien est éclairant, mais le dialogue lui-même révélateur. On a l'impression que Lebourcier attaque et que Rémond se défend au point d'en rester à des faits où l'autre passe à une expérience subjective : « M. L. : Votre analyse historique a le mérite d'être très équilibrée, mais n'apparaît-elle pas trop consensuelle, trop positive ? Elle évacue un peu vite la marque du dolorisme ! Car au bout du compte, ce que les gens retiennent de leur éducation catholique, voire plus largement du christianisme, c'est l'insistance de la souffrance rédemptrice, c'est Jésus en croix... R. R. : Mais Jésus... (104) ».

¹⁷³ Rémond : *Le Christianisme*, 103.

cependant aux crises dans l'Église qui ont laissé des traces durables et aux interventions disciplinaires du magistère. Ces réflexions confirment mon approche car elles demandent un critère d'interprétation qui sache admettre la pluralité tout en préservant l'unité. Or ce n'est possible que si l'on adopte une conception différente de la communauté formée par les lecteurs de la *Bible*. Cela demande aussi de se remettre à la recherche d'un critère qui se trouve à la fois dans la *Bible* et qui soit justement aussi un invariant anthropologique. S'il y a une religion qui puisse se permettre une telle radicalisation dans la relativité, c'est bien le christianisme parce qu'il croit que Dieu c'est uni à l'Homme. Aussi le concile a-t-il affirmé que c'est l'Homme lui-même qui est le critère suprême de la valeur de la culture, tout en définissant l'Homme de par sa vue théologique.

Si l'interprétation des signes était déjà la définition de la *religio* à Rome, elle était toujours accompagnée de crainte des dieux¹⁷⁴. Ce que le concile vient de faire, c'est d'instaurer la crainte de ne pas humaniser. Or cette référence reste tributaire d'une certaine vision théologique et surtout morale de l'Homme considérée comme la vérité. Je crois qu'il faudrait surtout ressentir un *pondus vitae*, le poids de la réalité, contribuant à faire reconnaître la valeur qualitative de ce qu'on avait conçu comme une simple quantité. Pour ne pas succomber aux tendances spiritualisantes, René Rémond souligne que « déchiffrer les signes des temps requiert une démarche vraiment pénétrée de la complexité du réel¹⁷⁵ ». Le concile avait aussi considéré que la littérature pouvait contribuer à

¹⁷⁴ Cf. Auvray-Assayas, Clara : « Religio », in : *Vocabulaire européen des philosophies*, 1069 : « Dans ses emplois les plus fréquents, *religio* désigne l'attention scrupuleuse portée à des signes, qu'il s'agisse de manifestations extérieures à l'individu ou au contraire de modifications sur le plan psychologique, comme la peur, le doute, l'appréhension, qui prescrivent ou empêchent de prendre une décision. Ainsi utilisé, le terme *religio* ne s'applique pas exclusivement à la sphère des relations avec les dieux ; d'autre part, il ne se confond pas avec le respect porté à des codes ou prescriptions. [...] L'évaluation de ce qu'il convient de faire reste donc subjective, découle d'une appréciation qui peut être fautive, et n'exclut jamais la peur ». Je commenterai pas le caractère européen de l'analyse religieuse des signes des temps préconisée par le concile. La question est si la révélation a canonisée également une démarche culturelle à reporter sur d'autres cultures – cela ne peut aboutir qu'à des barbarismes – ou bien si l'incarnation a définitivement sacré ce qui est vraiment humain comme lieu de révélation et de grâce. C'est cette dernière approche que je préfère. En ce qui concerne le programme d'une morale qui ne fonctionne pas en donnant des réponses toutes faites mais se considère comme une aide à raisonner et à prendre ses décisions de façon responsable, cf. Keenan, James F. : « Moral Theology since Vatican II », in : Cernera : *Vatican II. The Continuing Agenda*, 199-222, ainsi que McDonough, William C. : « The Church in the Modern World », 121-127 : « Quatre implications pour la théologie morale ».

¹⁷⁵ Rémond : *Le Christianisme*, 146.

la connaissance de l'Homme ; j'aimerais dire qu'elle peut ouvrir l'esprit de celui qui cherche à s'exposer à l'effet de vie, à s'ouvrir à un autre monde et à faire une expérience virtuelle d'une complexité telle qu'aucune science ne pourrait la décrire. Tout comme le jugement moral, la littérature requiert aussi une participation du sujet. Elle suppose un cœur et un esprit ouvert, interrogés par une intelligence capable de créer une grille de lecture permettant de rendre compte de cette expérience et de l'intégrer de façon réfléchie dans la perception de la réalité.

Telle serait une place que l'on pourrait accorder à la littérature en théologie. Pour l'instant, on ne va pas s'intéresser à ce qui peut lui revenir dans le discours théologique lui-même. Ayant relevé les difficultés de réception et ensuite d'interprétation, les limites du discours littéraire tant culturelles que religieuses apparaissent clairement. J'ai développé une position viable en ce qui concerne la moralité des œuvres. Mais je n'ai pas abordé l'intérêt de la théologie pour la littérature. En toute honnêteté, il me semble assez faible car les hommes de lettres se meuvent dans un domaine qui leur offre une grande plénitude. La littérature est un exercice spirituel, certes limité, mais profond. La littérature n'a pas besoin de la théologie ; quant à la critique littéraire, elle s'ouvre à toutes les sciences humaines pour intégrer leurs informations dans son commentaire partant d'une expérience vécue. Il s'agit en fait d'un travail continuellement à revoir.

Dans ce contexte, il y a une œuvre qui fait date : le sujet comme le style de l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar sont assez singuliers mais témoignent d'un mariage à trois entre un Jésuite, son Dieu et sa culture.

Chapitre 4

Une approche à part –

La magistrale esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar

Voici une des œuvres les plus étendues, les plus complexes, les plus originales et les plus compliquées du vingtième siècle : l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar. Pour l'approcher, il est intéressant de connaître le parcours biographique particulier de son auteur, parcours couvrant largement le siècle passé. Cette esthétique théologique n'est pas une œuvre isolée ; elle fait partie d'une trilogie dans laquelle elle tient une place de choix. Après l'avoir montré, j'étudierai la notion d'expérience telle que Balthasar la comprend. J'aborderai ensuite sa conception du beau et la structure de son expression : la *Gestalt* que j'ai tenu à situer également dans un contexte historique. Enfin je m'intéresserai plus directement au rapport entre l'art et la religion. Certes, il resterait encore maints aspects à traiter et la bibliographie balthasarienne¹ abonde en publications bien nombreuses, en particulier en cette année où l'on a célébré le centième anniversaire de ce théologien². Mais j'ai choisi de m'en tenir à quelques concepts clés permettant d'apprécier tant la profondeur que les limites de Balthasar.

¹ Pour suivre l'actualité des publications sur B., cf. <http://mypage.bluewin.ch/HUvB.S.Lit/>.

² Pour le rayonnement de B., cf. p. ex. le site Internet de la Fondation Hans Urs von Balthasar : <http://www.balthasar-stiftung.org/index.asp>.

1. Portrait trop rapide d'un Homme de Dieu très cultivé

Dans l'histoire de la théologie du vingtième siècle, le Suisse Hans Urs von Balthasar (1905-1988)³ suit une carrière tout à fait particulière. Doué de talents musicaux extraordinaires, d'un intérêt insatiable pour tout ce qui est littérature et art⁴ ainsi que d'une mémoire prodigieuse, ce fils d'architecte⁵ dont la mère⁶ fut cofondatrice de la *Ligue suisse des femmes catholiques* grandit dans un milieu ouvert et plurilingue où la foi catholique allait de soi. Attiré par la musique et doué d'un vrai talent, il choisit cependant d'étudier les lettres germaniques. Partant d'abord à Vienne⁷, il y fut marqué par le converti Rudolf Allers⁸ (1883-1963) – médecin, psychiatre, philosophe et théologien, traducteur d'Anselme et de Thomas d'Aquin – qui lui révéla la portée de l'amour interhumain considéré comme « medium objectif de l'existence d'Homme ; dans ce détournement loin du 'je' vers la réalité plénière du 'tu' reposaient pour lui la vérité philosophique

³ Pour la biographie de B., voir Guerriero, Elio : *Hans Urs von Balthasar*, trad. Frances Georges-Catroux (Paris : Desclée, coll. « Mémoire chrétienne », 1993). Cette traduction déforme le texte très gravement en maints endroits ; c'est pourquoi il est préférable de consulter la version originale italienne ou la version allemande, en particulier pour les textes de B. reproduits en annexe où les contresens abondent. Sans même relever que les notes se réfèrent à l'édition italienne de GC, il est parfaitement incompréhensible comment une maison d'édition sérieuse a pu laisser passer des altérations du texte continues et fatales. Cf. ensuite comme modèle de précision les travaux recherchés de Manfred Lochbrunner (cf. bibliographie). Tandis que Guerriero présente l'Homme par rapport à son œuvre, Lochbrunner travaille davantage en historien. Pour la différence d'approche cf. Lochbrunner, Manfred : « Unterwegs zu einer Balthasar-Biographie ? Marginalien zu Elio Guerrieros Monographie *Hans Urs von Balthasar* », in : *Internationale Katholische Zeitschrift* 25 (1996) 81s.. Le neveu de B., Peter Henrici, présente une approche plus personnelle de l'Homme : « Premier regard sur Hans Urs von Balthasar », in : *Mission et médiation. Hans Urs von Balthasar*. Symposium à l'occasion du 90^e anniversaire de sa naissance. Fribourg, 27-29 septembre 1995, trad. Jean-Pierre Fels, Madi Lépine et Yvan Mudry (Saint Maurice (CH) : Éditions Saint Augustin, 1998).

⁴ Un passage d'une lettre ouverte à un ancien camarade de lycée témoigne non seulement de sa soif de l'art, mais aussi de la conscience de ne pas trop devoir travailler pour réussir à l'école : « Tu étais déjà à cette époque terriblement appliqué tandis que moi j'étais sans cesse en train de faire de la musique et de lire Dante et, la nuit, je me tenais debout sur mon lit de dortoir pour avoir un peu de lumière pour lire *Faust* (B. : « Über Amt und Liebe in der Kirche. Ein offener Brief an Alois Schenker », in : *Neue Zürcher Nachrichten*, supplément « Christliche Kultur » no. 29, 17 juillet 1953 ; cit. in : Henrici, « Premier regard », 14.) ».

⁵ Son père, Oscar Ludwig Carl von Balthasar, fut architecte du canton de Lucerne.

⁶ Gabriele Pietzcker était originaire d'une famille aristocrate hongroise. Enseignante de formation, elle mourut très jeune, en 1929. Sa disparition toucha profondément le jeune Balthasar.

⁷ Des attaches familiales l'y avaient attiré ; il y étudia quatre semestres, du semestre d'hiver 1924/25 au semestre d'été 1926. Ville de nombreuses impressions musicales, Vienne apporta plusieurs rencontres décisives.

⁸ Allers développa une position proche de celle d'Alfred Adler ; adversaire de Freud, il était d'avis que la psychologie était très proche de la métaphysique qui lui offrait un fondement stable. Pour plus d'informations, cf. <http://www.geocities.com/allerslist/>.

et la méthode psychothérapeutique⁹ ». Il y découvrit également la pensée de Plotin¹⁰ dont la pureté et la simplicité le rendaient particulièrement attrayant aux yeux de Balthasar¹¹. Il partit ensuite à Berlin¹² où il rencontra Romano Guardini (1885-1968) dont il suivit le séminaire sur Kierkegaard. Le choix radical, le sérieux inconditionnel du Danois l'ont marqué durablement¹³. Âgé de vingt-trois ans seulement, il présenta une thèse en lettres germaniques à Zurich¹⁴ dans laquelle il confrontait les grands esprits de la modernité occidentale à la question du sens ultime de notre existence face à l'impossibilité de son achèvement¹⁵. L'analyse de leurs œuvres montre à chaque fois que leur échec consiste dans un rendez-vous manqué avec le Christ. Cette question est restée au centre de toute sa vie¹⁶.

⁹ B. : *À propos*, « Reddition de comptes (1965) », 68.

¹⁰ Au cours de Hans Eibel (1882-1958).

¹¹ Cf. *GC* 6, 235.

¹² Il n'y resta que pendant le semestre d'hiver 1926/1927. B. y étudia entre autres le sanskrit.

¹³ Cf. B. : *À propos de mon œuvre*, trad. Joseph Doré et Chantal Flamant (Bruxelles : Éditions Lessius, 2002) « Reddition de comptes (1965) », 44. B. a consacré un livre à Guardini : *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung* (Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, nouv. éd. 1995). À Berlin, B. fut aussi marqué par le cours du philosophe de la culture Eduard Spranger (1882-1963) dont il citera à plusieurs reprises l'ouvrage fondamental *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (Halle an der Saale : Max Nemeyer, 5^{ème} éd. augmentée, 1925). La psychologie de Spranger est caractérisée par son rapport aux sciences humaines (*geisteswissenschaftliche Psychologie*). Chrétien, Spranger s'intéresse pendant toute sa vie à la religion. Elle fait partie de son concept de la réalité ; la réalité de la religion transcendant la conscience est un postulat chez lui. Quant à son ouvrage *Lebensformen*, « la typologie [anthropologique] n'est pas ce qu'il y a de plus essentiel dans cet ouvrage ; plus important est le rapport que son auteur établit entre la culture objective et l'âme individuelle. Celle-ci se déploie en entrant dans la cohérence de sens des différents domaines culturels » (Schübler, Werner : « Spranger, Eduard », in : *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. X, col. 1061.). Cf. également la thèse récente de Ute Waschulewski : *Die Wertpsychologie Eduard Sprangers. Eine Untersuchung zur Aktualität der Lebensformen* (Münster, New York, München, Berlin : Waxmann, coll. « Texte zur Sozialpsychologie » vol. 8, 2002).

¹⁴ Cf. B. : *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (Zürich : Selbstverlag des Verfassers (édition assurée par l'auteur), 1930 ; éd. de travail : Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1998). B. développa sa thèse dans une œuvre magistrale en trois volumes : *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* (Apocalypse de l'âme allemande. Études pour une doctrine des attitudes eschatologiques). *Band I : Der deutsche Idealismus* (Vol. I : L'idéalisme allemand) (Salzburg, Leipzig : Anton Pustet 1937 ; éd. de travail, augmentée d'une préface d'Alois M. Haas : Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1998) ; *Band II : Im Zeichen Nietzsches* (Vol. II : Sous le signe de Nietzsche) (Salzburg, Leipzig : Anton Pustet, 1939 ; éd. de travail : Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1998) ; *Band III : Die Vergöttlichung des Todes* (Vol. III : La mort divinisée) (Salzburg, Leipzig : Anton Pustet, 1939 ; éd. de travail : Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1998). Cette « trilogie » est construite autour des figures de Prométhée (vol. I), Dionysos (vol. II) et Thanatos (vol. III).

¹⁵ B. distingue dans sa thèse deux eschatologies, deux rapports entre l'esprit considéré dans son unité et son destin définitif : l'eschatologie axiologique – en tant qu'être l'esprit entre dans un rapport direct avec sa fin – et téléologique – l'esprit en tant que devenir cherche à combler le manque. Ces deux eschatologies forment une unité dialectique et indissoluble vu la double nature paradoxale de l'esprit. Cf. B. : *Geschichte des eschatologischen Problems*, 13s..

¹⁶ Cf. Lochbrunner, Manfred : *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburg : Herder, coll. « Freiburger theologische Studien » vol. 120, 1981) 12 : « Die Unvollendbarkeit des Menschen und der Geschichte ist ein programmatischer Gedanke Balthasars » (L'impossible achèvement de l'Homme et de l'histoire est une pensée programmatique de Balthasar.).

Touché par un appel imprévu et incontournable de Dieu, Balthasar entra l'année suivante chez les jésuites¹⁷. À Pullach, près de Munich, l'aridité et la répétitivité des études de philosophie néo-scolastique¹⁸ firent souffrir celui qui était un familier de Dante, Goethe, Hegel, Rilke, de Haydn, Schumann, Mozart et Mahler, et de tant d'autres créateurs, bref autant de la haute pensée philosophique et théologique que de la puissance du verbe littéraire et du son musical. Il rencontre néanmoins des Hommes capables de favoriser son dialogue avec le monde moderne.

Pendant le scolasticat, son véritable mentor fut Erich Przywara (1889-1972), professeur exigeant, obligeant ses étudiants « à étudier tranquillement la philosophie scolastique et, au-delà, à [se] plonger, comme lui-même le faisait, dans tout ce qui était moderne, à confronter Thomas à Hegel, à Scheler, à Heidegger¹⁹ ». Envoyé dès 1933 étudier la théologie au séminaire de la Compagnie de Jésus à la Fourvière près de Lyon, il devint le disciple et l'ami du Père Henri de Lubac (1896-1991) ; grâce à lui, il découvrit le génie des poètes catholiques français – Claudel qu'il a rencontré²⁰, Péguy, Bernanos – et se passionna pour les Pères de l'Église. Fascinés par la

¹⁷ B. entra le 18 novembre 1929 au noviciat de la province jésuite de l'Allemagne du Sud à Tisis, près de Feldkirch, où il passa deux années.

¹⁸ Cf. B. : *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris : Beauchesne, 1942 ; 2^{ème} éd. 1988) viii, et B. : *À propos*, « Reddition de comptes (1965) », 68 : B. affirme qu'il « languissait dans le désert de la néo-scolastique ».

¹⁹ B. : *L'Heure de l'Église. Entretien avec Angelo Scola*, trad. Patrice Hauvy (Paris : Fayard, coll. « Communio », 1986) 16.

²⁰ Cf. B. : *L'Heure de l'Église*, 18s. ; une description plus détaillée de la rencontre se trouve dans « Augenblicke mit Paul Claudel » (Instants avec Paul Claudel), in : *Die Woche. Neue Schweizerische Illustrierte Zeitung*, Olten et Zurich, no. 10, 28 février-6 mars 1955, page 16. – Millet-Gérard fait remarquer (Cf. *Le Soulier de Satin de Paul Claudel*, trad. Genia Català, présentation Dominique Millet-Gérard (Genève : Ad Solem, 2002) 9 n. 10.) qu'il n'existe aucune mention de cette rencontre dans le *Journal* de Claudel. Elle tient ses informations sur la rencontre Balthasar-Claudel de Guerriero : *Balthasar*, 39. La version française de cette biographie publiée en langue italienne parle en effet d'une « entrevue personnelle » où Balthasar évoque une « rencontre prodigieuse » qui ne fut pas réservée à lui seul. – Le *Journal* de Claudel rapporte dix visites à Lyon entre 1933 et 1939. A part celles de 1933 et 1939 qui ne contiennent aucune indication spécifique, les huit autres ont toutes lieu en 1935 et 1936. Entre le 15 et 19 mars 1935, Claudel donne des « conférences à Paris et à Lyon » autour de *Paul Verlaine, la Belgique et la Poésie religieuse*. Il remarque « beaucoup de monde » (Claudel, Paul: *Journal*, t. II (1933-1955), éd. François Varillon et Jacques Petit (Paris : Gallimard, coll. de la Pléiade, 1969) 83). Le 18 juin 1935, rencontre avec le P. Valensin, jésuite (96). Le 9 août de la même année, avec les enfants, visite du musée (103). Entre le 16 et le 20 février 1936, conférence à la salle Rameau sur *Jeanne d'Arc* (128). Le 2 mai 1936, aucune indication spécifique ; le 11 mai, souvenir d'Édouard Herriot recevant une délégation de sénateurs et le 19 juin entrevue avec Herriot. Le 20 juillet 1936, visite de Fourvière, mais Balthasar affirme avoir rencontré Claudel en ville. – On peut donc supposer que Balthasar a rencontré Claudel en 1935 ou 1936.

Parole de Dieu, Augustin²¹ (354-430), Origène²² (185-254), Grégoire de Nysse²³ (335-395) et Maxime le Confesseur²⁴ (580-662) lui fournirent des paradigmes pour le dialogue avec le monde et des éléments de pensée capables, selon lui, de dépasser de façon chrétienne l'idéalisme allemand et ses avatars²⁵. Balthasar rentra ensuite à Munich. Ordonné prêtre, il collabora à la revue *Stimmen der Zeit* et termina plusieurs livres qu'il avait en cours.

Nommé en 1940 aumônier des étudiants à Bâle²⁶, il développa une forte activité littéraire, publia des anthologies d'auteurs modernes et contemporains : Goethe, Novalis, Borchardt et Nietzsche²⁷. Il traduisit Claudel et Péguy. Toutes ces publications devaient contribuer à reconstruire l'Europe qui s'abîmait dans les affres et désastres du nazisme. Il devint également l'ami du théologien protestant Karl Barth (1886-1968) avec qui il partagea sa passion pour Dieu et son admiration pour Mozart. Nombreuses sont les références à la théologie de Barth dans l'œuvre de Balthasar²⁸. La même année, il fit la rencontre de la personne qui allait bouleverser sa vie. À la Toussaint, il reçut le médecin Adrienne von Speyr (1902-1967) dans la pleine

²¹ Pendant des cours ennuyeux, se bouchant les oreilles, B. avait lu son commentaire sur les psaumes, dont il publia des extraits : *Aurelius Augustinus. Über die Psalmen. Auswahl und Einleitung* (Aurelius Augustinus. Sur les psaumes. Extraits choisis et introduits par H. U. von B.) (Leipzig : Hegner, 1936).

²² Cf. B. : *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken. Mit einer Einführung* (Salzburg : Otto Müller, 1938) ; *Esprit et Feu. 1. L'Âme*, trad. fr. par les Dominicaines d'Unterlinden (Paris : Cerf, 1959), 2. *Le Christ Parole de Dieu*, trad. fr. par les Dominicaines d'Unterlinden (Paris : Cerf, 1960).

²³ Cf. B. : *Présence et pensée*.

²⁴ Cf. B. : *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor* (Liturgie cosmique. Apogée et crise de l'image grecque du monde chez Maxime le Confesseur) (Herder : Freiburg, 1937), ouvrage retravaillé et publié dans une nouvelle édition en 1961, année de la parution du premier tome de *La Gloire et la croix*.

²⁵ Cf. B. : *À propos*, « Petit guide de lecture pour mes livres (1955) », 22 et B. : *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet* (Grégoire de Nysse. La fontaine scellée. Commentaire du *Cantique des cantiques*. Abrégé et introduit par H. U. von B.) (Salzburg : Otto Müller, 1939 ; 3^{ème} éd. : Einsiedeln : Johannes Verlag, coll. « Christliche Meister » no. 23, 1983).

²⁶ B. prêchait des retraites, assurait les sermons le dimanche, organisait et donnait des conférences, se tenait à la disposition de tous ceux qui frappaient à sa porte et fonda avec Robert Rast (1920-1946) une association d'étudiants, la *Studentische Schulungsgemeinschaft*.

²⁷ Sous le pseudonyme de Hans Werner.

²⁸ B. lui a consacré une monographie qui connut plusieurs rééditions : *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (K. B. Présentation et interprétation de sa théologie) (Olten : Summa Verlag ; Köln : Verlag Jakob Hegner, coll. « Hegner Bücherei », 1951 ; 4^{ème} éd. : Einsiedeln : Johannes Verlag, 1976). Il lui accorde également une place de choix dans *La Gloire et la croix*. Cf. GC 5, 20-22.

communion de l'Église catholique²⁹. Après son baptême, une véritable cataracte de grâces mystiques déferla sur elle. Ses visions marquèrent profondément la théologie de Balthasar, en particulier sa conception du Christ descendant aux enfers libérer les damnés. Cette rencontre réorienta toute sa vie ; en 1965, il écrivit :

Son œuvre et la mienne ne sont à séparer ni psychologiquement ni philologiquement : ce sont deux moitiés d'un tout qui a pour centre une unique fondation³⁰.

La fondation de l'Institut Saint-Jean³¹, qu'il reconnaissait en effet comme leur mission commune, l'obligea en 1950 à quitter l'ordre qui refusa de prendre en charge cette nouvelle communauté³². *Persona non grata* dès lors³³, il gagna sa vie comme conférencier et en prêchant des retraites, se consacrant à l'Institut Saint-Jean, à l'écriture³⁴ et à sa maison d'édition, la *Johannes Verlag*³⁵. De ces années datent les biographies de Reinhold Schneider³⁶ et de Bernanos³⁷, de Thérèse de Lisieux³⁸ et d'Élisabeth de Dijon³⁹. Balthasar rédigea les petits volumes programmatiques *Laïc et plein*

²⁹ Adrienne von Speyr fut la marraine d'Albert Béguin qui devint, à son tour, son parrain de confirmation.

³⁰ B. : *À propos*, « Reddition de comptes (1965) », 69. Cf. également B. : *L'Institut Saint-Jean. Genèse et principes* (Paris, Namur : Éditions Lethielleux, Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », 1984) 9.

³¹ Il s'agit d'un institut séculier. Il possède une branche féminine et une branche sacerdotale. Les membres vivent les conseils évangéliques de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance sans s'engager dans une communauté religieuse, vivant et travaillant dans le monde.

³² Cf. B. : « Lettre d'adieu », in : Guerriero : *Balthasar*, 337-344.

³³ B. devint alors la cible de nombreuses attaques non justifiées ; il dut quitter la ville de Bâle sur l'ordre de l'évêque. L'évêque de Choire accepta finalement d'accueillir « l'ex-jésuite » dans son clergé en 1956.

³⁴ Cf. B. : *Bibliographie 1925-1990*, éd. par Cornelia Capol (Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1990). Cette bibliographie compte 119 livres, 532 articles, 114 contributions à des recueils, 110 traductions, 29 éditions de textes choisis, 103 préfaces et postfaces et 93 compte-rendus. Même si l'on sait que certains livres recueillent des articles de B. et que les traductions et anthologies se recoupent en partie, cette production reste encore d'une étendue absolument extraordinaire. B. a « écrit plus de livres qu'une personne normale peut en lire dans sa vie » bien qu'il considérât son œuvre écrite comme un « travail accessoire » (Henrici, Peter : « Premier regard sur Hans Urs von Balthasar », 11.).

³⁵ En ce qui concerne l'activité de B. comme éditeur, cf. Lochbrunner, Manfred : *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger: fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1947)* (H. U. von B. en tant qu'auteur, éditeur et directeur d'une maison d'édition : cinq études sur ses collections) (Würzburg : Echter Verlag, 2002).

³⁶ B. : *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk* (Köln, Olten : Jakob Hegner, 1953 ; 2^{ème} éd. revue et augmentée : Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1990).

³⁷ B. : *Bernanos* (Köln, Olten : Jakob Hegner, 1954 ; 2^{ème} éd. : Einsiedeln : Johannes Verlag, 1971).

³⁸ B. : *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung* (Olten : Summa Verlag, coll. « Hegner Bücherei », 1950).

³⁹ B. : *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung* (Köln, Olten : Jakob Hegner Verlag, 1952). Les biographies de Thérèse de Lisieux et d'Élisabeth de Dijon ont été réunies dans le volume *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1971 ; 4^{ème} éd. : Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1990).

*apostolat*⁴⁰ et *Raser les bastions*⁴¹ dans lesquels il s'empessa de développer une conception de l'Église ouverte sur le monde dans lequel elle est envoyée. À partir de 1961, il commença à rédiger sa trilogie. Bien qu'il ne fût pas invité comme conseiller au concile Vatican II, il put constater que l'Église adoptait une vue moins étreinte de la Révélation et s'ouvrait sur le monde⁴². En 1969, Paul VI l'invita à faire partie de la Commission théologique internationale et son œuvre fut dans la suite honorée par de nombreuses distinctions⁴³, témoignages de la portée théologique, œcuménique et culturelle d'une vie et d'une œuvre. Balthasar fonda aussi la *Revue catholique internationale Communio*, éditée aujourd'hui en Allemagne, en Argentine, en Belgique, au Brésil, au Chili, en Croatie, en Espagne, aux États-Unis, en France, en Hongrie, en Italie, au Liban, aux Pays-Bas, en Pologne, au Portugal, en Slovénie, en Tchéquie et en Ukraine⁴⁴. Malgré une dernière polémique autour de la question du salut universel⁴⁵, Balthasar fut élevé à la dignité de cardinal. Le 26 juin 1988, il mourut cependant quelques jours avant le consistoire qui devait lui conférer la pourpre.

Pendant toute sa vie, Balthasar a cherché à répondre à l'appel qui l'avait « frappé comme un éclair soudain⁴⁶ » et lui avait fait comprendre que Dieu se servirait de lui. Il avait ainsi trouvé (ou il avait été touché par) le centre autour duquel s'ordonnaient ses expériences très belles, ses joies, mais

⁴⁰ B. : *Der Laie und der Ordensstand* (Einsiedeln : Johannes Verlag, coll. « Christ heute » no. ½, 1948) ; *Laïc et plein apostolat*, trad. E. Bernimont (Liège, Paris : La Pensée Catholique, Office Général du Livre, 1949).

⁴¹ B. : *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit* (Einsiedeln : Johannes Verlag, coll. « Christ heute » no. 2/9 ; 9^e éd. 1989) ; version abrégée en français : « Raser les bastions », in : *Dieu vivant* 25 (1953) 17-32.

⁴² Cf. en particulier la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes* analysée dans le chapitre précédent ; la *Déclaration sur les moyens de communication sociale*, la *Déclaration sur la liberté religieuse* et la *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*.

⁴³ Doctorat h.c. (Édimbourg, 1965 ; Munster, 1965 ; Fribourg (CH) 1967 ; Catholic University of America (Washington) 1980), Croix d'or du Mont Athos (1965), Prix Romano Guardini de la *Katholische Akademie in Bayern* (Munich, 1971), *Corresponding Fellow of the British Academy* (Londres, 1973), Associé étranger de l'Institut de France (Paris, 1975), Prix de la traduction de la Fondation Hautvillers (Paris, 1975), Prix Gottfried Keller de la Fondation Martin Bodmer (Zurich, 1975), Prix International Paul VI (Rome, 1984), Prix Wolfgang Amadeus Mozart de la *Goethestiftung* (Innsbruck, 1987).

⁴⁴ Pour l'édition française, cf. <http://abbaye-aux-Hommes.ccf.fr/documentation/commu01.htm>.

⁴⁵ Cf. B. : *L'Enfer. Une question*, trad. Jean-Louis Schlegel (Paris : Desclée de Brouwer, 1988). Le chap. 1 et les notes sont marqués par la polémique engagée par des théologiens traditionalistes. L'article « Apokatastasis », in : *Trierer Theologische Zeitschrift* 97 (1988) 169-182 expose également l'approche balthasarienne d'un espoir pour tous.

⁴⁶ B. : « Pourquoi je me suis fait prêtre », in : Guerriero, *Balthasar*, 342.

aussi ses angoisses. Cette rencontre conféra sa forme à une vie ouverte à toutes les carrières ; elle l'arracha aux

incertitudes du choix humain personnel et de l'estimation qu'on fait de soi-même, [à] l'insécurité et [à] la mélancolie qui s'attachent, en profondeur, à la plupart des formes de vie (parce que toute autre chose aurait été possible, parce que ce qu'on avait en vue et à quoi on s'efforçait, n'a jamais été réalisé)⁴⁷.

Cette expérience fonde toute l'œuvre de Balthasar, sa démarche spirituelle comme sa recherche intellectuelle. Il « a écrit plus de livres qu'une personne normale peut en lire dans sa vie⁴⁸ ». Mais il considère son métier d'écrivain comme quelque chose d'accessoire : ses propres œuvres ne sont pas le noyau de sa mission et elles n'ont pas leur fin en elles-mêmes. Ce n'est qu'ensemble avec les éditions de textes et la *Johannesgemeinschaft* que ses écrits cherchent à témoigner de façon vivante de la Vérité de Dieu, à éveiller une nouvelle sensibilité pour la multiplicité de la polyphonie de la vérité divine, en qui tout trouve son fondement et sa place⁴⁹. La finalité de toute la théologie de Balthasar est de faire puiser les chrétiens de notre temps aux sources du salut.

2. Première approche de *La Gloire et la croix*

Dès la parution du premier tome de *La Gloire et la croix*⁵⁰ en 1961, cette œuvre fut très remarquée et appréciée au-delà du domaine germanophone⁵¹. Balthasar devint rapidement, malgré lui, le

⁴⁷ GC 1, 24 ; HI, 25 : « Sie übersteigt die Fragwürdigkeiten menschlicher Selbstwahl und Selbsteinschätzung, die den meisten Lebensformen in der Tiefe anhaftende Unsicherheit und Schwermut (weil noch etwas ganz anderes möglich gewesen wäre, weil das eigentlich Gemeinte und Angestrebte nie erreicht worden ist) ».

⁴⁸ Henrici : « Premier regard », 11.

⁴⁹ B. : *À propos*, « Encore une décennie (1975) », 72 : « Ce que j'ai écrit demeure, dans l'économie de ma vie, un produit latéral et un *faute de mieux*, et le demeurera toujours. Au centre se tient un tout autre intérêt, à savoir le travail à la rénovation de l'Église par la formation de nouvelles communautés qui conjuguent la vie chrétienne radicale selon les conseils évangéliques de Jésus avec l'existence au milieu du monde ».

⁵⁰ B. : *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 vol. (1961-1968). Pour les références bibliographiques complètes de l'édition originale et les remarques concernant la publication de la traduction commencée en 1965 et terminée seulement dix-huit ans plus tard, en 1983, v. la bibliographie.

⁵¹ Cf. p. ex. le commentaire du Cardinal Lustiger : « Ce fut pour nous un éblouissement et une vraie délivrance » (Lustiger, Jean-Marie Cardinal : « Une vraie délivrance », in : *Revue Catholique Internationale Communio* 14,2 (1989), 12.).

« théologien de la beauté ». Il refusa toujours de considérer son esthétique théologique comme un chef-d'œuvre isolé des deux autres parties de sa « trilogie⁵² », *La Dramatique divine*⁵³ et de la *Théologique*⁵⁴ : elle est « un prélude, le premier volet d'un triptyque⁵⁵ ». Situons donc *La Gloire et la croix* dans le projet d'ensemble avant d'esquisser son contenu et sa visée. Les métaphores employées par Balthasar pour désigner son œuvre appartiennent au vocabulaire des arts ; elles peuvent introduire cette approche.

La « trilogie⁵⁶ » désigne une œuvre constituée de trois parties s'inspirant le plus souvent d'un même sujet, mais compréhensibles en elles-mêmes. Le terme renvoie en particulier au drame et il fait donc non seulement implicitement le lien avec la *Dramatique divine*, mais situe toute l'œuvre dans une perspective dramatique. Les deux autres métaphores permettent de structurer les trois parties. En tant que « prélude », l'esthétique introduit une œuvre qui constitue un tout par elle-même ; elle sert à « se mettre dans le ton » ; elle est déjà le commencement d'une autre action qui la suit. De nouveau, le terme met l'idée d'action, de drame en évidence. La métaphore du triptyque renvoie enfin le lecteur aux ouvrages de peinture ou de sculpture composés d'un panneau central et de deux volets mobiles susceptibles de se rabattre sur le panneau en le recouvrant exactement. Leur déploiement permet donc de découvrir le centre dont ils dépendent, qu'ils entourent, relèvent ; le tableau central constitue le point de déploiement et repliement.

Ainsi, les trois métaphores montrent que, dans la trilogie balthasarienne, la *Dramatique divine* ne

Nombre d'œuvres de B. ont été par ailleurs traduites : en français, italien, espagnol, portugais, néerlandais et anglais, voire en japonais.

⁵² Cf. p. ex. *VM* 5 ; *TL* I, vii (passim).

⁵³ B. : *Theodramatik*, 4 vol. (1973-1983). Pour les références bibliographiques complètes, v. la bibliographie.

⁵⁴ B. : *Theologik*, 3 vol. (1947/1985-1987). Pour les références bibliographiques complètes, v. la bibliographie. En 1987, B. publie *Épilogue*, trad. Camille Dumont (Namur : Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » no. 20, 1987), « une vue d'ensemble de l'entreprise [...] une justification » (*ibid.*, 5.).

⁵⁵ B. : *À propos*, « Esprit et feu (1976) », 95 ; cf. également *DD* I, 15 ; *TL* I, viii.

⁵⁶ Cf. Wilpert, Gero von : *Sachwörterbuch der Literatur* (Stuttgart : Alfred Kröner, coll. « Kröners Taschenausgabe » vol. 231, 7^e éd. 1989) 966ss. ; Lochbrunner, Manfred : *Analogia Caritatis*, 135s.. Le terme désigne dans l'antiquité les trois tragédies appartenant à un même cycle mythique, représentées au cours des fêtes dionysiaques. Le théâtre allemand classique emploie le procédé pour diviser une matière trop importante en des parties consécutives, formant le tout. Ou bien il exprime l'unité intrinsèque de trois œuvres indépendantes développant un même sujet. En tout cas il renvoie à une présentation cohérente d'une matière importante en trois parties. Balthasar a transposé cette catégorie littéraire et dramatique dans la théologie.

constitue pas simplement la deuxième partie de l'œuvre ou une deuxième étape dans sa rédaction. Elle représente au contraire le point de départ et le noyau de la pensée de Balthasar. C'est donc par elle qu'il faudra commencer l'étude de l'esthétique. Que désigne-t-elle donc et pourquoi tient-elle cette place ?

L'adjectif dramatique renvoie au théâtre, aux pièces, à la scène, au jeu des acteurs et à la place des spectateurs. Balthasar emploie le terme dans ce sens global pour rendre compte de ce qui est au centre du christianisme et de toute théologie : Dieu apparaît sur la scène du monde et il engage l'Homme dans la réalisation de son salut⁵⁷. La théologie chrétienne ne pense donc pas un principe divin du monde en partant d'en bas ; c'est au contraire Dieu qui cherche l'Homme, « s'avan[çant] vers nous d'une manière inopinée, spontanée, paradoxale et demandant une réponse⁵⁸ ». L'Homme est touché, il est saisi : il faut bien qu'il (se) rende compte de son aventure. Ainsi la théologie chrétienne n'est qu'une conséquence de l'initiative de Dieu⁵⁹, explication de la Révélation de Dieu parachevée dans la mort et la résurrection de Jésus. Puisque l'objectif en est de saisir au mieux cet imprévisible et irréductible événement, la théologie de Balthasar, dans sa structure comme dans sa démarche interne, s'efforce de correspondre au plus près à la structure de la Révélation elle-même. L'objet à étudier donne la forme à la pensée.

Or cette structure est dialogique, interactive. L'initiative part certes de Dieu, mais ce que Dieu offre à l'Homme et au monde, c'est le salut. « Dieu agit : sur l'Homme, pour l'Homme et ensuite avec l'Homme⁶⁰ ». Au point central, la liberté de Dieu vient à la rencontre de la liberté de l'Homme. Voilà le « drame divin ». Il s'ensuit qu'il n'existe alors pas de point de vue scientifique abstrait, objectif, d'où l'on pourrait observer la Révélation de façon impartiale :

⁵⁷ Une telle affirmation suppose que l'on connaît déjà tout ce que l'on va développer. La théologie n'est pas un discours qui part d'un point zéro.

⁵⁸ *DD* I, 14 ; *TD* I, 16 : [Gott trat] « unversehens, von sich her, paradox und zur Entgegnung herausfordernd auf uns zu ».

⁵⁹ Cf. *GC* 4, 13 : « L'acte théologique est déterminé par son contenu (*H* III/2/1, 11 : « der theologische Akt wird vom Inhalt geformt »).

⁶⁰ *DD* I, 16 ; *TD* I, 18 : « Gott handelt : am Menschen, für den Menschen und sodann mit dem Menschen ».

Car la chose objective dont il s'agit est la participation de l'Homme à Dieu⁶¹.

La révélation de Dieu n'est pas seulement un objet à regarder : elle est action dans et sur le monde à laquelle le monde ne peut répondre (et qu'il ne peut donc « comprendre ») que par l'action⁶².

La *Dramatique* est donc bien le centre dont partent les considérations « esthétiques » sur la perception de Dieu car l'action salvatrice ne peut être perçue correctement que si l'Homme accepte de quitter son poste de spectateur distant pour devenir

co-acteur dans le drame divin, ou spectateur pour autant qu'il est acteur, qu'il ne se regarde pas seulement sur la scène, mais y agit réellement⁶³.

Au centre de la trilogie parce qu'elle est le centre de la Révélation, la *Dramatique divine* se déploie de l'autre côté dans la *Théologique*. Celle-ci cherche à penser « en-suite », en un langage conceptuel, la manière dont l'action de Dieu a été disposée, s'interrogeant

comment Dieu se rendra [...] compréhensible à l'Homme, comment une Parole infinie peut [...] s'exprimer en une parole finie, sans perdre son sens. [C'est là] que se pose le problème des deux natures du Christ. Et comment l'esprit limité doit [...] saisir le sens illimité de la parole de Dieu ? [C'est là] que se pose le problème de l'Esprit Saint⁶⁴.

Mais elle ne peut aborder ces sujets sans se rapporter continuellement à ce que Dieu a fait avec l'Homme. Elle part donc aussi de l'expérience de la dynamique de la Révélation comme événement. L'expression « statique » à laquelle elle aboutit ne se justifie que si elle devient le point de départ pour explorer dans un effort toujours renouvelé la profondeur de l'événement⁶⁵. Toute théologie qui voudrait évacuer cette antériorité de l'action de Dieu et qui oublierait de reconduire vers elle, perdrait et son fondement et son objet.

⁶¹ GC 1, 104 = HI, 118. : « Denn die objektive Sache, um die es geht, ist die Teilnahme des Menschen an Gott ».

⁶² DD I, 13 = TD I, 15 : « Gottes Offenbarung ist ja kein Gegenstand zum Anschauen, sondern ist sein Handeln in und an der Welt, das von der Welt nur handelnd beantwortet und so „verstanden“ werden kann ». Cf. également GC 1, 104 ; 2, 10s. ; 4, 17.

⁶³ DD I, 15s = TD I, 18 : « Mitspieler im Drama Gottes, oder Zuschauer nur sofern er auch Mitspieler ist, sich nicht bloß auf der Bühne erblickt, sondern wirklich auf ihr agiert ».

⁶⁴ B. : *À propos*, « Rétrospective (1988) », 89.

⁶⁵ Cf. DD I, 14.

Certes la Révélation est événement ; mais cette apparition se concrétise dans l'état de certaines choses et personnes, dans des phénomènes matériels. Dieu n'apparaît pas seulement dans l'intimité de l'âme ; dans la tradition judéo-chrétienne il s'est manifesté clairement, visiblement dans l'histoire : Jésus a partagé la vie des Hommes et les prophètes avaient déjà annoncé le Messie qui, aujourd'hui encore, vit dans son Église. Ainsi

il y a quelque chose à voir et à saisir ; [...] Dieu ne s'adresse pas seulement à l'Homme d'une manière mystérieuse et n'exige pas de lui qu'il accepte dans une foi nue et aveugle, par pure obéissance quelque chose de caché. Au contraire, Dieu présente à l'Homme quelque chose et le lui présente de telle manière que l'Homme peut le voir, le comprendre, se l'approprier et en vivre humainement⁶⁶.

Ce n'est qu'en tant que figure perceptible par les sens que le drame de la Révélation peut en effet développer sa propre évidence et engendrer l'adhésion libre de l'Homme tout entier, corps, âme et esprit. La question comment l'Homme peut se rendre – quasi au sens propre – à l'évidence qu'il est confronté à Dieu se pose donc naturellement. C'est le sujet de l'esthétique théologique. *La Gloire et la croix* développe une doctrine de la perception de Dieu dans sa gloire.

Nous pouvons maintenant comprendre la notion de la trilogie telle que Balthasar l'emploie : il développe trois approches d'une même manifestation historique de Dieu. À la Théo-phanie correspond ainsi l'esthétique, à la Théo-praxie la dramatique et à la Théo-logie la logique⁶⁷. L'orthographe employée par Balthasar souligne l'initiative divine ; sa théologie part « d'en haut », de la manifestation de Dieu comme centre et sujet du triptyque. Les deux volets latéraux relèvent deux aspects que l'on ne peut jamais isoler de la partie centrale. La dramatique est en fait déjà et reste encore présente dans les deux autres volets. C'est ce qui fonde le dynamisme et constitue la visée propre de la théologie de Balthasar. Ces caractéristiques ressortiront de nouveau dans l'exposé du contenu de *La Gloire et la croix*.

⁶⁶ GC 1, 100 = HI, 113 : « [Dass hier von Schauen die Rede ist, zeigt, dass] doch immerhin etwas zu sehen und zu erfassen gibt ; [...] dass also nicht nur geheimnisvoll an den Menschen herangeredet wird und der Mensch in einem nackten, nichtschauenden Glauben etwas ihm Verhülltes gehorsam anzunehmen aufgefordert ist, sondern dass ihm von Gott etwas geboten wird, und zwar so geboten, das der Mensch es sehen, verstehen, sich zu eigen machen kann und davon menschlich zu leben vermag ».

⁶⁷ Cf. DDI, 13.

Les trois tomes⁶⁸ de *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation* ont paru entre 1961 et 1968. Le titre synthétise le contenu de cette œuvre. En effet, en allemand, *La Gloire et la croix* s'appelle *Herrlichkeit*. Ce nom est formé à partir de l'adjectif ancien haut allemand *berlich*, signifiant fier, lumineux, magnifique, superbe ; ce terme est lui-même rapporté à l'adjectif *ber* que l'on peut traduire par majestueux, qui impose le respect, divin. Un glissement sémantique et orthographique s'est ensuite opéré vers le nom *Herr*, dérivé de la même racine indogermanique et forme comparative de *ber*, désignant un seigneur⁶⁹. La « gloire » (*kabod* en hébreux, *doxa* en grec) désigne donc la manifestation visible de la souveraine seigneurie de Dieu, sa divinité⁷⁰. En cela elle ne saurait être définie⁷¹ puisque toute définition consiste à relever la différence spécifique par laquelle une notion se distingue d'une autre⁷². Or la gloire de Dieu n'entre dans aucune série intramondaine ; elle ne peut se décrire qu'à travers les multiples expériences de l'Homme saisi, ébloui, terrifié. Nul ne peut en effet voir Dieu sans mourir, dit la *Bible*, et ainsi sa gloire c'est « la souveraineté qui s'impose de celui qui vient vers le monde, en juge et en dispensateur de grâce⁷³ ».

Le titre français associe le terme immédiatement à la manifestation suprême de cette gloire dans la lecture balthasarienne de la *Bible* : à la croix. C'est là que s'est manifesté définitivement Dieu : Jésus, l'Homme-Dieu, accepte par amour la mort calamiteuse et il la vainc en ressuscitant. En Jésus, la Révélation trouve son accomplissement ; de lui témoigne l'Écriture Sainte, en lui s'enracine toute l'action de l'Église, de lui naissent les sacrements, en lui s'achève la Création. Il est le centre de tout. Voilà la vérité de Dieu : son amour qui descend jusque dans la mort pour en sortir vainqueur avec l'Homme.

⁶⁸ Relevons à titre d'information que l'édition allemande compte en tout 3644 pages.

⁶⁹ Cf. *GC* 4, 14 : « Cette gloire de Dieu, la seigneurie et majesté qu'il possède en lui-même et dans son don de soi (*H III/2/1*, 12 : « Die Herrlichkeit Gottes, sein in ihm selbst und in seiner Selbstpreisgabe waltendes Hehr- und Herrsein »). Balthasar joue lui-même sur la double origine du terme.

⁷⁰ Cf. *GC* 4, 13.

⁷¹ Cf. *GC* 6, 7 ; *H III/1*, 13.

⁷² Cf. *VM* 24 ; *TL I*, 15.

⁷³ *GC* 4, 17 ; *H III/2/1*, 16 : « Die Herrlichkeit ist die sich aufdrängende Herrschaftlichkeit dessen, der auf die Welt zukommt, richtend und begnadend ».

Or Dieu agit dans le monde, le Christ ressuscité est présent dans son Église et la foi reste toujours une réponse à la manifestation de Dieu *hic et nunc*. Il ne suffit donc pas d'affirmer la vérité du salut comme un événement passé qu'il suffirait de tenir pour vrai. Il faut au contraire que l'Homme soit confronté au phénomène originel pour qu'il y adhère⁷⁴. C'est la mission dont l'esthétique est chargée.

Balthasar ne la comprend pas comme une doctrine de la beauté intramondaine telle qu'elle a été développée à la suite de Baumgartner⁷⁵. Il emploie le terme au sens étymologique de perception (*αἰσθησις*), en allemand *Wahrnehmung*⁷⁶ que l'on peut traduire littéralement comme action de saisir le vrai. Encore faut-il que l'œil soit formé pour qu'on puisse voir ce qui se montre. L'esthétique est donc une école du regard. Certes le regard n'a pas besoin d'être initié par une doctrine secrète ; l'Homme possède au contraire une précompréhension qui lui permette de reconnaître la manifestation de Dieu.

Si en effet les concepts les plus habituels de la *Bible* ne devaient trouver aucun écho ni dans l'esprit ni dans le cœur de l'Homme, ils nous resteraient parfaitement incompréhensibles, et nous-mêmes leur serions totalement indifférents⁷⁷.

Pour Balthasar, l'ouverture de l'esprit à l'être et l'ouverture des yeux à la gloire de l'être constitue cette précompréhension. Il s'agit donc de faire d'abord redécouvrir l'être qui se manifeste dans les choses, de réapprendre à les regarder d'un œil attentif, ouvert à l'être et de les comprendre donc comme des « phénomènes » au sens étymologique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la phénoménologie balthasarienne :

⁷⁴ Cf. l'insatisfaction de B. devant la philosophie et la théologie néoscolastiques.

⁷⁵ Cf. *GC* 8, 357s.. Balthasar prend ses distances par rapport à toute esthétique refusant de considérer le beau comme une qualité transcendante, développant non seulement apories et contradictions des différents systèmes philosophiques, mais polémique également contre les conséquences de telles doctrines dans l'art.

⁷⁶ Cf. *HI* 1, 10 où il souligne le caractère composé du mot en intercalant un trait d'union : *wahr-nehmen*. Cf. également *GC* 4, 13 ; *H III*/2/1, 11.

⁷⁷ *GC* 6, 9.

Le remède peut venir d'une phénoménologie renouvelée, retournant aux sources originelles de la vérité du monde et de l'être intramondain...⁷⁸

La première qualité par laquelle nous apercevons l'être, c'est sa beauté. Mais cette perception n'est de nouveau pas seulement un regard distant ou une constatation abstraite, elle est également ravissement, participation de l'Homme entier. Ces deux dimensions renvoient constamment l'une à l'autre.

la doctrine de l'aperception et de l'observation du beau et la doctrine de la puissance ravissante du beau sont configurées l'une à l'autre parce que nul n'aperçoit en vérité qui ne soit déjà ravi et nul ne peut être ravi qui n'ait déjà aperçu⁷⁹.

On ne doit cependant pas identifier la gloire de l'être et le *kabod* divin. L'ouverture métaphysique prépare l'Homme seulement à la connaissance gratuite et irréductible de la vérité de Dieu. Le rapport des deux expériences est dynamique ; elles renvoient constamment l'une à l'autre dans le mouvement de l'analogie.

Là où s'instaure entre la sensibilité humaine et la Révélation une analogie, même lointaine, et là seulement, la hauteur, la distance, l'infini de cette révélation peuvent être perçus dans la lumière de la grâce divine⁸⁰.

Certes l'Homme est ainsi naturellement ouvert à la révélation surnaturelle, mais il ne peut ni la prévoir, ni la déduire, ni la forcer. Il reste entre la révélation et la pensée humaine un écart indépassable. On ne peut donc parler de la Révélation qu'à partir de son expérience si bien qu'on peut au plus

aider l'esprit humain en quête de vérité chrétienne (*intellectus quaerens fidem*) : on peut lui indiquer comment se montre et se rend réellement visible une figure de Dieu qui est toujours située dans le monde et dans l'histoire, et qui, même lorsque, comme le dit Luther, elle se dissimule *sub contrario*, demeure une révélation. Mais cette démarche [...] est toujours aussi sous le rayonnement de la lumière divine qui rend objectivement la

⁷⁸ VM I, 31 ; TL I, 23 : Abhilfe kann hier durch eine erneute, ursprünglich schauende Phänomenologie der weltlichen Wahrheit und des weltlichen Seins geboten werden... ».

⁷⁹ GC I, 12s. ; H I, 10 : « Lehre vom Erblicken und Wahr-nehmen des Schönen [...] und Lehre von der ent-rückenden Gewalt des Schönen sind einander zugestaltet, weil keiner in Wahrheit erblickt, der nicht auch schon ent-rückt wird, und keiner entrückt werden kann, der nicht wahr-genommen hat ».

⁸⁰ GC 6, 9.

vérité visible, et éclaire subjectivement l'esprit dans sa recherche, et développe donc en lui un acte et un *habitus*, qui, dans la perception accomplie, deviendront la foi accomplie⁸¹.

L'esthétique est une démarche de foi ; elle se fait donc à partir de la lumière de Dieu qui seule peut rendre Dieu « compréhensible » à celui qui s'abandonne à Lui dans la foi que la grâce, l'éros de Dieu, ravissement et participation à sa vie, produit elle-même⁸². Autrement dit, l'argumentation qui enseigne comment percevoir la figure de révélation est déjà chargée de tout ce que l'on voit et vit en Dieu : la théologie fondamentale est déjà secrètement chargée de toute la dogmatique⁸³. Toute démonstration de la vérité suppose que l'on sache à quelle vérité on veut aboutir.

La réalité objective précède donc toujours le sujet qui ne l'aperçoit que parce que celui-ci est touché par cette réalité qui se montre, se donne. C'est la réalité qui doit configurer le regard ; ainsi le primat de la *Dramatique* réapparaît dans l'esthétique même. Cette conception de l'esthétique que Balthasar met en évidence dans l'introduction à son œuvre entraîne des problèmes de systématisation, toute présentation étant linéaire tandis que l'expérience est globale. Pour rendre compte du phénomène esthétique dans un langage conceptuel, il lui faut donc traiter successivement des deux dimensions de la beauté, rédiger donc d'abord une doctrine de la perception et ensuite une doctrine du ravissement. Les deux phénomènes étant inséparables, la première partie devra constamment se référer d'avance à la deuxième, sans cependant la développer. C'est pourquoi, dans *La Gloire et la croix*, le premier tome, intitulé *Apparition*, et la deuxième partie du troisième tome, consacrée à l'étude de la gloire dans la *Bible*, sont intimement

⁸¹ GC 1, 104 = HI, 118s. : « Wohl gibt es einen Weg des menschlichen Geistes auf der Suche nach der christlichen Wahrheit (*intellectus quaerens fidem*), dem geholfen werden kann durch Weisen des Zeigens und des rechten Sichtbarmachens einer immer weltlich und geschichtlich, ja wie Luther sagt, *sub contrario* sich verbergenden Offenbarungsgestalt Gottes. Aber auch dieser Weg steht [...] je schon im Strahl des göttlichen Lichtes, das objektiv sichtbar macht und subjektiv den suchenden Geist klärt und erhellt und deshalb einen Akt und habitus in ihm einübt, der beim vollendeten Erblicken auch der vollendete Glaube sein wird ».

⁸² Cf. GC 4,13.

⁸³ Cf. GC 1, 104.

liés⁸⁴. De plus et en même temps, l'expérience esthétique étant ravissement, l'esthétique renvoie au-delà d'elle-même vers la *Dramatique* – et vers la *Théologique* – puisque la catégorie du drame

transforme l'événement dans un spectacle et donc l'esthétique en une nouveauté qui la dépasse tout en la continuant et en même temps il transpose l'image d'avance dans la parole⁸⁵.

Or cette parole renvoie elle-même de nouveau à l'expérience vécue issue de l'expérience de la rencontre. Balthasar est donc contraint de développer une herméneutique dynamique dans laquelle les différentes parties se dépassent constamment elles-mêmes, ne sont ultimement compréhensibles que par rapport au phénomène originel qui se déploie en elles. Le style de Balthasar qui développe certes un aspect mais le rattache constamment à la réalité englobante est une tentative de réagir à cette difficulté et de la résoudre.

Avant de présenter la structure de *La Gloire et la croix*, nous pouvons déjà résumer les grands axes de l'esthétique balthasarienne. Elle est une doctrine de la perception. Le sujet étudié, c'est la gloire de Dieu dans son évidence propre. Elle cherche et trouve dans l'analogie de l'expérience naturelle de la beauté de l'être une précompréhension qui permette à l'Homme de saisir Dieu. Comment ce programme s'organise-t-il maintenant dans les trois grands volumes de *Herrlichkeit* ?

Pour entrer dans la matière, le premier tome s'ouvre sur une introduction passionnée, justifiant la démarche que Balthasar adopte face aux controverses sur l'emploi des catégories esthétiques en théologie. Ayant conscience de la critique kierkegardienne, Balthasar distingue clairement son esthétique théologique de la théologie esthétique. Tandis que celle-ci,

telle qu'elle émanait de Herder et domina le romantisme, se sert en premier lieu pour son travail des catégories extra-théologiques et de l'esthétique philosophique profane, surtout

⁸⁴ Cf. *GC* 4, 22 : « Le volume I surtout passe et s'intègre immédiatement dans le présent volume d'autant plus que dans la partie objective il a dû aborder ce qu'il nous faut traiter maintenant » ; *H* III/2/1, 21 : « So geht vor allem *Band I* unmittelbar in den vorliegenden über und auf, zumal er im dritten Teil über die « Objektive Evidenz » dem jetzt zu entwickelnden schon vorgreifen mußte ».

⁸⁵ *DD* I, 15 ; *TD* I, 17 : « [Das theatralische Drama] verwandelt das Ereignis in ein anschauliches Bild, verwandelt also die Ästhetik über sich hinaus in etwas Neues, das sie trotzdem fortsetzt, und verfügt das Bild gleichzeitig vorweg ins Wort ».

de la poésie, [l'esthétique théologique] tire sa beauté de la doctrine de la beauté des données révélées elles-mêmes, par une méthode vraiment théologique⁸⁶.

Aussi Balthasar rédige-t-il un chapitre consacré à la « norme esthétique » dans lequel il insère sa démarche dans la tradition biblique. Il constate en effet que la *Bible* est « un livre poétique » dans un sens très précis : dans les « Écrits⁸⁷ », le troisième groupe d'œuvres,

apparaît nettement, à l'état réfléchi, une tendance esthétique encore inconsciente dans les deux premiers : elle apparaît dans la distance que prend l'attitude contemplative du « sage » à l'égard de l'histoire dramatique, politico-religieuse, que l'Heptateuque et les livres historiques qui le continuent, mais aussi les prophètes plongés dans l'histoire déroulent devant le spectateur⁸⁸.

Ces écrits sapientiaux recourent non seulement aux « faits du passé », mais aussi à « la splendeur de la création naturelle [...], à] la condition et [aux] sentiments de l'Homme mortel » ainsi qu'à la « Sagesse elle-même » pour glorifier Dieu. En ce qui concerne plus précisément la relecture inspirée des faits de l'histoire du salut, elle

projette rétrospectivement [sur celle-ci] (et d'ailleurs aussi vers l'avenir) une lumière esthétique qui fait apparaître, en même temps que la forme naturellement poétique de la « Loi » et des « Prophètes », leurs dimensions surnaturelles et uniques. Il ne s'agit pas de superposer une fade idéalisation romantique à la grandeur héroïque d'un passé révolu, mais de faire percevoir et rayonner la dimension esthétique inhérente à cette action dramatique unique en son genre et qui doit être l'objet d'une esthétique théologique⁸⁹.

⁸⁶ GC 1, 97 ; HI, 110 : Eine « ästhetische Theologie, wie sie von Herder ausging und die Romantik beherrschte, [...] die] mit ausser-theologischen Kategorien der weltlichen philosophischen Ästhetik, der Poesie vor allem, arbeitet, [eine theologische Ästhetik, die] ihre Schönheitslehre aus den Daten der Offenbarung selbst mit genuin theologischen Methoden gewinnt ».

⁸⁷ La « Loi », *Torah*, et les « Prophètes », *Nebiim*, sont les désignations hébraïques des deux autres parties de la *Bible* avant les « Écrits », *Ketubim*. Ceux-ci, de rédaction tardive, contiennent les *Psaumes*, *Job*, les *Proverbes*, le *Cantique des cantiques*, l'*Ecclésiaste* et, selon le canon de l'Église catholique, l'*Ecclésiastique* et les *Livres de la sagesse*.

⁸⁸ GC 1, 35s. ; HI, 39 : « In dieser dritten Gruppe von Schriften tritt unverkennbar ein ästhetischer Zug reflex hervor, der in den zwei ersten Gruppen nicht bewusst wird : er tritt aber hervor in der Distanz der kontemplativen anschauenden Haltung des « Weisen » gegenüber der dramatischen religiös-politischen Geschichte, die der Heptateuch und die ihm angegliederten Geschichtsbücher, aber auch die ganz in die Geschichte eingespannten Propheten vor dem Betrachter entrollt ».

⁸⁹ GC 1, 36 ; HI, 40 : « Die biblische Form inspirierter Kontemplation wirft ein ästhetisches Licht auf die Heilsgeschichte zurück (und auch vorwärts), das zugleich mit der natürlich-poetischen Form von « Gesetz » und « Propheten » deren einmalig übernatürliche Dimensionen aufscheinen lässt. Es handelt sich nicht um eine nachträgliche schwächliche, romantische Verklärung einer vergangenen heldischen und hohen Geschichtszeit, sondern um das anstrahlende Bewusstmachende dieser einzigartigen dramatischen Aktion innewohnenden ästhetischen Dimension, die der Gegenstand einer theologischen Ästhetik zu sein hat ».

Il s'agit donc de retrouver, de reconnaître la trace de Dieu dans l'histoire, dans la nature, dans la vie humaine et dans l'attitude contemplative. Or reconnaître ne peut que celui qui connaît déjà. Le psalmiste résume la démarche esthétique, la perception des traces de Dieu par la contemplation inspirée en un verset :

[Yahvé] en toi est la source de la vie, par ta lumière nous voyons la lumière⁹⁰.

L'Homme illuminé voit ce qui est en quelque sorte avec le regard de Dieu et peut donc attribuer à chaque chose, à chaque événement, à son expérience et à lui-même la place qui lui revient dans les fondations divines⁹¹. Pour y arriver l'Homme doit s'imprégner de la grâce que la source jaillissante d'eau vive symbolise⁹². Par ailleurs, on se souviendra que l'Évangile selon saint Jean applique ce passage à de nombreuses reprises au Christ, vie et lumière des Hommes⁹³. C'est lui la gloire de Dieu qu'il s'agit de connaître.

Puisque la théorie de la perception précède la théorie du ravissement, la tâche du premier volume de *La Gloire et la croix* consiste donc à introduire à la « découverte, [au] mode d'apparition et aux conditions de perception⁹⁴ » de la gloire de Dieu. Une première partie étudie « l'évidence subjective », les conditions qui permettent à l'Homme de se rendre à l'évidence de la présence de Dieu : Balthasar y présente la foi comme une attitude totale de l'Homme s'abandonnant à Dieu à l'image du Christ. Cette attitude est elle-même provoquée par Dieu. Don surnaturel, la foi ouvre les yeux de l'Homme à la perception de la lumière surnaturelle ; mais la perception elle-même se fait dans les structures cognitives naturelles. La grâce ne transforme pas le cerveau humain. La connaissance de Dieu est donc à la fois naturelle et surnaturelle.

⁹⁰ Ps 35, 10.

⁹¹ Cf. GC 4, 64 et 158s. ; H III/2/1, 65 et 168s..

⁹² Cf. GC 4, 129 ; H III/2/1, 135.

⁹³ Cf. la scène où Jésus rencontre la Samaritaine, Jn 4, 14 : « Mais qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissante en vie éternelle ».

⁹⁴ GC 6,7 ; H III/1, 13 : « Die Weise ihres Erscheinens und die Bedingungen ihres Aufgefaßtwerdens waren der Vorwurf ».

Cette foi apporte un savoir certain qui n'est donc pas le résultat de cogitations purement rationnelles, mais le fruit d'une expérience humaine surnaturelle authentique : reposant sur l'expérience archétypique des premiers témoins, elle est encore aujourd'hui possible grâce aux sens spirituels de l'Homme touché par la grâce. Puisque la Révélation, en tant que manifestation libre et gratuite de Dieu, possède son évidence interne et ne peut être accréditée par aucune structure externe, Balthasar développe, dans une partie appelée « l'évidence objective », la cohérence interne de la figure de révélation dont le Christ est le centre. En lui s'unissent le témoignage de l'Écriture⁹⁵ et de l'Église⁹⁶, du Père⁹⁷, de l'histoire⁹⁸ et du cosmos⁹⁹.

Le deuxième tome confère alors une densité concrète, historique à cette rencontre. Il présente « un enchaînement de monographies sur les créateurs les plus représentatifs de la théologie¹⁰⁰ ». Tandis qu'en français le créateur est celui qui tire quelque chose du néant, qui est l'auteur, le fondateur de quelque chose de nouveau, le terme allemand *Gestalter* désigne celui qui donne une figure concrète à sa matière préexistante¹⁰¹. Les deux termes ne s'excluent pas dans le contexte donné ; ils désignent deux aspects complémentaires des douze études de « style » que l'on peut appeler des portraits théologiques¹⁰². Ces théologiens ont tous été touchés par la gloire de la révélation et ils cherchent à l'exprimer de façon originale et originelle à la fois. Le choix des auteurs s'est fait d'après ces deux critères : il fallait qu'ils développent une véritable « esthétique

⁹⁵ Cf. *GC* 1, 445-470.

⁹⁶ Cf. *GC* 1, 471-512.

⁹⁷ Cf. *GC* 1, 513-522.

⁹⁸ Cf. *GC* 1, 525-558.

⁹⁹ Cf. *GC* 1, 559-574.

¹⁰⁰ *GC* 1, 12 ; *H I*, 10 : « eine Kette von Monographien über die repräsentativsten *Gestalter* der Theologie ». C'est l'auteur qui met en évidence le terme qui est dérivé de la notion centrale de son esthétique, la figure (*Gestalt*).

¹⁰¹ La matière serait en fait la pensée humaine à laquelle il faut toujours de nouveau donner la forme christique ; il faut la laisser s'adapter à l'expérience originelle.

¹⁰² Dans le premier volume de ce tome, consacré aux « styles cléricaux », B. étudie Irénée de Lyon (130-208), Augustin (354-430), Denys (~ 500), Anselme de Cantorbéry (1033-1109) et Bonaventure (1221-1274). Dante (1265-1321), Jean de la Croix (1542-1591), Pascal (1623-1662), Hamann (1730-1788), Soloviev (1853-1900), Hopkins (1844-1889) et Péguy (1873-1914) sont abordés dans le deuxième volume consacré aux « styles laïcs ».

théologique » et qu'ils aient joui d'une influence historique¹⁰³. Les poètes n'ont donc pas été choisis d'abord pour les qualités esthétiques de leur écriture mais grâce au rapport immédiat de leur poésie avec la vision et l'interprétation de la révélation¹⁰⁴. Balthasar respecte ainsi le critère esthétique développé dans le premier tome. Il apparaît en même temps et de nouveau, qu'il doit déjà disposer d'un critère, d'une théologie permettant de juger les poètes. Dante par exemple, dont on n'a pas besoin de prouver l'influence sur sa postérité, n'a pas inventé la théologie dont la *Divine Comédie* témoigne : « comme laïc, il a repris le système qui lui était transmis, l'a défendu et magnifié de toutes ses forces¹⁰⁵ ». Le poète participe ainsi à la mission évangélisatrice. Il est chargé, lui aussi, d'annoncer aux autres la justice divine afin qu'ils voient et se convertissent. L'art est au service du kérygme et le lecteur,

placé devant des visions esthétiques d'une telle rigueur théologique, n'hésite pas à accueillir le sérieux théologique du poète en même temps que l'esthétique et inversement¹⁰⁶.

Mais d'autre part cette « entrée en poésie » n'est pas une simple catéchèse plus convaincante ; elle constitue également un apport essentiel à la réflexion théologique en tant que « mise à l'épreuve existentielle¹⁰⁷ » d'une théologie qui doit révéler sa vérité profonde. La liste des théologiens retenus n'est pas exhaustive ; les formes du rapprochement entre la beauté et la révélation sont en fait variables à l'infini. Aussi les écrivains retenus ne sont-ils que « douze rayons » émanant d'un

¹⁰³ Cf. *GC* 2, 11.

¹⁰⁴ Cf. *GC* 2, 14, 19 et 25 : « Ainsi se précise encore une fois le point de vue particulier auquel se placent les études qui suivent : elles ne traitent pas d'abord de la forme extérieure des théologies particulières, mais de leur forme interne, dans la mesure où celle-ci est l'effet d'un rayonnement actif et passif de la gloire divine telle qu'elle apparaît dans la révélation (*H* II/1, 26 : Damit ist nochmals der besondere Standort der nachfolgenden Studien klargelegt : sie handeln nicht primär von der äußeren Form der einzelnen Theologien, sondern von der inneren Form, sofern diese eine aktiv-passive Einstrahlung der göttlichen Herrlichkeit aus der Offenbarungsform her ist.) ». Cf. cependant aussi le déploiement de la richesse des formes poétiques et rhétoriques en théologie : *GC* 2, 21ss..

¹⁰⁵ *GC* 2, 400 ; *H* II/2, 448 : « [der Dichter,] der als Laie das ihm beigebrachte System aufgenommen und aus seinen besten Kräften verteidigt und verherrlicht hat ».

¹⁰⁶ *GC* 3, 407 ; *H* II/1, 456 : « Der Leser, vor ästhetische Visionen von solcher Stringenz gestellt, zögert nicht, dem Dichter mit dem theologischen zusammen auch den ästhetischen Ernst abzunehmen und umgekehrt ».

¹⁰⁷ *GC* 2, 399 ; *H* II/2, 447 : « die existentielle Erprobung der Theologie ».

même soleil ; ils témoignent de la richesse existentielle et artistique naissant de la rencontre avec le Dieu vivant et contrecarrent toute vision étriquée, statique et abstraite de la théologie.

Les douze théologies nous ont exercés, elles nous ont élargis et elles nous rendent ainsi méfiants à l'endroit des réponses trop bien limées. Ne pouvant former un système clos, elles laissent place à des intervalles que des ponts improvisés ne peuvent franchir ; il y a, au surplus, tant d'autres témoignages, réels ou possibles, à inventer dans l'avenir...¹⁰⁸

Aucun système ne se dégage donc de ce panorama ; recourant de nouveau à la métaphore musicale, Balthasar compare les douze auteurs et tous ceux qui n'ont pour différentes raisons pas trouvé de place dans cette série de monographies à un

riche orchestre, dont les divers instruments s'accordent les uns avec les autres : leur accord prouve qu'ils se règlent tous sur une partition unique (les dépassant tous, mais les comprenant). C'est justement cette concordance dans l'opposition qui nous introduira au troisième tome de conclusion qui traitera de la dogmatique¹⁰⁹.

Car c'est dans la vision originelle, dans le ravissement que les différentes théologies trouvent leur centre commun, la partition qu'ils jouent. Et leurs styles expressifs diffèrent autant que des instruments par leur timbre caractéristique. Il s'agira donc, dans le troisième volume, de laisser entendre cette partition, de laisser apparaître cette gloire.

Mais le troisième tome ne s'ouvre pas immédiatement sur l'exposé théologique de la gloire dans la *Bible*. Il est en effet divisé en deux volumes dont le premier¹¹⁰ présente

le christianisme dans sa solidarité avec la pensée de l'humanité toute entière et son insertion dans la métaphysique générale¹¹¹.

¹⁰⁸ H III/1, 13 (GC 6, 7) : « [Der zweite zeigte] nicht den leuchtenden Sonnenkern selbst, sondern zwölf von ihm ausbrechende Strahlen, die wesensgemäß divergierend, vielleicht aber doch gegenseitig bedingt, von der Mitte Zeugnis g[e]ben. [...] Die zwölf Theologien haben uns eingeübt, uns geweitet und dadurch mißtrauisch gemacht gegen fertige Auskünfte. Sie konnten zusammen kein abschließendes System ergeben, sie ließen Zwischenräume offen, die nicht durch eilige Bögen überbrückbar sind ; es gibt zudem soviel andere Zeugnisse, wirkliche oder in Zukunft noch erfindbare ».

¹⁰⁹ GC 2, 19 ; H II/1, 20 : « Nur ein reiches Orchester entsteht, dessen verschiedene Instrumente zueinander passen : ihr Zusammenstimmen beweist, daß sie sich allesamt nach einer gleichen (sie alle überspielenden, aber in sich begreifenden) Partitur richten. Eben diese Konkordanz in der Gegenständlichkeit bahnt uns den Zugang zum dritten abschließenden Band, der die Dogmatik behandelt ».

¹¹⁰ H III/1 = GC 6-9.

Balthasar emmène alors son lecteur sur un long parcours historique étudiant la gloire métaphysique depuis les Grecs jusqu'aux Lumières. Cette histoire est néanmoins caractérisée par une perte de l'être¹¹². Les temps modernes sont en effet marqués par une absence de transcendance. Balthasar confie alors la garde de l'être aux chrétiens¹¹³. Il considère l'ontologie certes comme un service à rendre à l'Homme étouffant dans un monde clos¹¹⁴, mais il veille avant tout à mettre en évidence l'enracinement de la théologie dans la pensée humaine : il considère qu'il ne peut y avoir de théologie sans philosophie générale¹¹⁵. Elle est la garantie qui empêche de tomber dans un historicisme incapable de prétendre à la vérité et donc au salut universels.

Si la prédication et la théologie chrétiennes ne se bornent pas à de simples déclarations sur un être manifesté dans l'Histoire et qu'on peut encore reconnaître dans ses effets parmi des millions d'autres, si elles prétendent au contraire avoir une valeur pour tous les êtres, leur message doit relever en même temps du domaine de l'Histoire [...] et du domaine de la Métaphysique¹¹⁶.

Et, ce qui serait à la limite plus grave, si Dieu ne s'exprimait pas d'une façon humaine, il nous resterait complètement étranger. De même, si les concepts bibliques

ne devaient trouver aucun écho ni dans l'esprit ni dans le cœur de l'Homme, ils nous resteraient parfaitement incompréhensibles et nous-mêmes leur serions totalement indifférents¹¹⁷.

¹¹¹ *GC* 6, 9 ; *H* III/1, 15 : « [Und zwar muß der Versuch gemacht werden,] das Christliche zuerst [...] in seiner Solidarität mit dem Menschheitsdenken und in seiner Einsenkung in die allgemeine religiöse Metaphysik dazustellen, ehe wir es (im zweiten Halbband) in seiner einsamen Isolierung gegenüber allen menschlichen Denkwürfen zeichnen ». Cf. également *GC* 2, 26.

¹¹² Cf. *GC* 8, 403.

¹¹³ Cf. *GC* 8, 389ss. : « C. Héritage et mission chrétienne. 2. L'amour garde la gloire » ; *H* III/1/2, 964ss. : « III. Vermächtnis und christlicher Auftrag. B. Liebe hütet die Herrlichkeit ». Cf. également *GC* 6, 12 : « Nous montrerons que le chrétien, grâce à son expérience supérieure de la gloire [...] a le devoir aujourd'hui encore d'accomplir et de vivre exemplairement l'expérience de l'être sans la rendre inauthentique, pour devenir le gardien responsable de la gloire toute entière » ; *H* III/1/1, 19 : « Vielmehr werden wir zeigen, daß dem Christen von seiner auszeichnenden Herrlichkeitserfahrung her [...] auch für heute die nicht zu veräußernde Seinserfahrung zu vollziehen und vorzuleben obliegt, um so zum verantwortlichen Hüter der Herrlichkeit im Ganzen zu werden ».

¹¹⁴ Cf. p. ex. déjà *VM* 14 ; *TL* I, xvi.

¹¹⁵ Cf. p. ex. déjà *VM* 6, 12 ; *TL* I, viii, xiv.

¹¹⁶ *GC* 6, 8 ; *H* III/1, 14 : « Wenn christliche Verkündigung und Theologie sich nicht auf Aussagen über ein historisch vorgekommenes und in seinen Auswirkungen noch vorfindliches Seiendes unter Millionen anderen beschränken, sondern allen Ernstes den Totalitätsanspruch auf alles Seiende erheben will, dann muß ihre Botschaft gleichzeitig aus dem historischen Raum wie aus dem metaphysischen Raum ertönen ».

La pensée chrétienne ne veut donc en aucun cas s'isoler du monde ; toute la démarche philosophique de Balthasar recherche et met en évidence le point d'attache naturel d'une révélation surnaturelle que l'Homme ne peut cependant anticiper. Dans l'introduction au premier tome de *La Gloire et la croix*, Balthasar avait déjà annoncé son projet d'étudier la gloire métaphysique non seulement dans sa figure philosophique, mais également religieuse et poétique afin de la confronter à la gloire de Dieu¹¹⁸. La position humaine et spirituelle recherchée doit

permettre la meilleure communication dans toutes les directions tout en évitant ce qui serait un compromis spirituel¹¹⁹.

Encore faut-il comprendre la gloire divine sans la réduire aux catégories humaines. Aussi le dernier volume¹²⁰ analyse-t-il le christianisme séparément et face à tous les projets de la pensée humaine¹²¹, conformément à l'idée que la révélation porte en elle-même son évidence et sa norme de beauté¹²².

Balthasar ne prétend cependant pas présenter une théologie complète de l'Ancien et du *Nouveau Testament*. Le dernier volume de *Herrlichkeit* synthétise l'expérience centrale de la gloire de Dieu telle que la tradition biblique la présente. Il s'agit en effet d'une expérience surnaturelle rendue accessible à l'Homme au-delà de sa pure nature et non d'une réalité abstraite ; il s'agit à chaque fois de l'expérience sensible et spirituelle¹²³ de l'auto-révélation de Dieu qui trouve son apogée et son achèvement dans l'incarnation¹²⁴. Dans cette rencontre, il n'existe pas de plan dialogique

¹¹⁷ GC 6, 9 ; H III/1/1, 15s. : « Denn hätte ein biblischer Grundbegriff keinerlei Analogie im gemeinen Geistesraum und erweckte er nichts Vertrautes im Menschenherzen, so müßte er das absolut Unverständliche und damit Gleichgültige bleiben ».

¹¹⁸ Cf. HI, 10. (La traduction française déforme le texte allemand.)

¹¹⁹ GC 6, 10 ; H III/1, 16 : « Der Standort, der hier gesucht wird, kennzeichnet sich als einer, der höchste Kommunikation nach überall hin erlaubt, aber jeden geistigen Kompromiß vermeidet ».

¹²⁰ H III/2, 1 et 2 = GC 4 et 5.

¹²¹ Cf. GC 6, 9.

¹²² Cf. GC 1, 29-38.

¹²³ Cf. GC 4, 22 ; cf. également la partie consacrée aux sens spirituels dans GC 1, 309-360.

¹²⁴ Le début de l'*Épître aux Hébreux* présente le résumé et le haut lieu de cette théologie. He 1, 1-4 : « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes [alliancχχze], Dieu, en ces jours qui

ouvert au préalable, parce que Dieu est l'Autre. L'Homme est au contraire touché « par le présumé non dialogique du dialogue engagé, à savoir par la divinité ou gloire de Dieu¹²⁵. Il « perçoit Dieu dans un état d'extase, il entend et comprend Dieu en Dieu et par Dieu¹²⁶ » et il réagit humainement : terrifié, il rend cependant aussi grâce pour ce que Dieu lui a donné d'expérimenter. C'est pourquoi Balthasar ne se livre pas à une simple analyse historique du concept¹²⁷ *kabod* ou *doxa*, mais il présente un aperçu de la réalité vécue que désigne ce mot dans l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* sans que cette réalité soit en fait limitée à la présence de ce mot.

Dans l'*Ancien Testament*, il apparaît dès les premières occurrences que l'expérience de Dieu obéit à une structure particulière. Dieu se manifeste librement et il doit en même temps rendre l'Homme capable de faire cette expérience. Le concept de gloire connaît ainsi différentes strates de signification. Partant

de l'expérience d'un poids de présence s'imposant à la fois spirituellement et sensiblement d'un Je immense qui se manifeste avec une force physique élémentaire, et dont la liberté et la vitalité, quand il interpelle, créent d'avance l'écoute qui correspond à son exigence ; il passe ensuite par les images aux variétés multiples qui expriment une telle présence de Dieu : [...] expériences prophétiques [...] adoption de modes mythiques d'expression [...] et jusqu'à un certain schéma culturel [...] ; il aboutit enfin, après l'exil, à ces temps où l'emploi plus fréquent du concept révèle d'un côté une perte de l'expérience de la chose elle-même mais de l'autre côté aussi une nostalgie accrue et un besoin¹²⁸.

Cette nostalgie cherche à satisfaire son besoin de retrouver la gloire dans différentes directions :

sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses par qui aussi il a fait les siècles [histoire]. Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance (ως ων απαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της υποστασεως αυτου), ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante [création], ayant accompli la purification des péchés [rédemption], s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, devenu autant supérieur aux anges que le nom qu'il a reçu en héritage est incomparable au leur ».

¹²⁵ GC 4, 15 ; H III/2/1, 13 : « [...] sondern allein durch ein primäres Betroffensein von der undialogischen Voraussetzung des angeknüpften Dialogs, nämlich der Göttlichkeit oder Herrlichkeit Gottes ».

¹²⁶ GC 4, 16 ; H III/2/1, 14 : « Er vernimmt Gott in einer Entrückung aus sich selbst, er hört und begreift Gott an Gott und durch Gott ».

¹²⁷ Cf. GC 4, 20 ; 5,12 et 5, 24.

¹²⁸ GC 5, 23 ; H III/2/2, 22 : « Ausgehend von der Erfahrung einer sich geistig wie sinnlich aufdrängenden Wucht von Gegenwart, einem geradezu physisch-elementar sich bekundenden ungeheuren Ich, dessen Freiheit und Lebendigkeit in seiner Anrede, seinem Anspruch von vornherein sich rechtes Gehör verschafft – über die vielfach sich verzweigenden Bilder für solches Gottes : in ursprünglichen prophetischen Erfahrungen, aber auch in der Übernahme mythischer Ausageweisen [...] bis hin zu einem kultischen Schematismus [...] bis nachexilisch der gehäufte Gebrauch des Begriffs einerseits einen hohen Verlust an Erfahrung der Sache, andererseits doch auch erhöhte Sehnsucht und ein Bedürfnis danach offenbart ».

vers l'avenir avec le messianisme, vers le ciel avec les apocalypses, vers le cosmos entier avec la littérature sapientielle et par là vers l'histoire des peuples¹²⁹.

La recherche de la gloire de Dieu connaît ainsi déjà un rayonnement très large ; mais l'accomplissement qu'apporte le *Nouveau Testament* n'est pas une simple continuité. Les textes s'accordent pour reconnaître à l'événement christique une supériorité qualitative et une nouveauté irréductible, même si les réactions humaines restent proches de celles relatées dans l'*Ancien Testament*. Ainsi la manifestation de la gloire de Dieu prend une tournure particulière. Elle est humaine, corporelle, elle est une réalité charnelle qui porte d'abord le nom de l'homme Jésus Christ : comme s'imposait dans l'*Ancien Testament* le poids d'un Je immense, c'est maintenant le « poids de sa présence humaine et divine à la fois, son action et son impression qui s'imposent », c'est « son pouvoir et sa toute-puissance qui suscitent de nouveau la terreur élémentaire devant Dieu au pied du Sinai¹³⁰ ». Mais en lui, mort et ressuscité, l'Homme n'est pas seulement reconduit à l'expérience originelle des théophanies de l'*Ancien Testament*, mais « à ce que Dieu, dans toutes les révélations précédentes de sa gloire, avait réellement voulu montrer : son amour trinitaire¹³¹ » qui fonde tout ce qui existe. Aussi l'amour de Dieu en Jésus est-il déjà « dans sa simplicité rayonnante le présent à venir [...], la véritable source de la beauté néotestamentaire¹³² » qui fonde toute espérance et toute démarche chrétienne.

Si l'on n'interprète la révélation dans le Christ ni en fonction du cosmos ni en fonction de l'Homme, si on laisse le sens de cet événement « auprès de l'amour de Dieu qui se présente, se donne totalement et se vide¹³³ », alors on en revient à dire que Dieu n'avait d'autre but que de

¹²⁹ GC 5, 24 ; H III/2/2, 23 : « messianisch in die Zukunft, apokalyptisch in den Himmel, sapiential in den Gesamtkosmos und damit in die Völkergeschichte ».

¹³⁰ GC 5, 25 ; H III/2/2, 24 : « [die] *Wucht* der Präsenz, de[r] An-druck und Ein-druck des anwuchsenden Ich, seine Gewalt und Voll-macht, die [...] erneut den elementaren Gotteschrecken am Fuße des Sinai hervorruft ».

¹³¹ *Ibid.* ; H III/2/2, 25 : « zu dem, was Gott in aller bisherigen Offenbarung seiner Herrlichkeit eigentlich hatte zeigen wollen : seine dreieinige Liebe ».

¹³² GC 5, 19 ; H III/2/2, 17 : « Dieses Zukünftig-Gegenwärtige ist in seiner strahlenden Einfalt der eigentliche Quell der neutestamentlichen Schönheit ».

¹³³ GC 6, 13 ; H III/1/1, 20 : « bei der sich darstellenden, hingebenden und ausleerenden Liebe Gottes ».

manifester sa propre gloire. Alors, dans ce dernier volume, Balthasar développe donc ce qui constitue le centre de toute théologie. Alors l'esthétique est réellement une théologie fondamentale et nous touchons le point central auquel ne tendait pas seulement tout l'ouvrage, mais auquel toute théologie touche : « aucun thème de la révélation ne peut échapper au champ de l'esthétique théologique¹³⁴ », c'est-à-dire que dans la Révélation et dans l'existence chrétienne tout est lié à la perception de la gloire de Dieu. Elle englobe les aspects de la création, de l'alliance et de la rédemption¹³⁵, elle ouvre la marche de l'Église dans le monde. Elle constitue le point de repliement de tous les aspects de l'histoire du salut, comme la structure de l'esthétique l'a également fait comprendre.

Dans les volumes précédents, de nombreux développements ponctuels du sujet traité ici *in extenso* avaient déjà été nécessaires. Ainsi le premier volume « passe et s'intègre immédiatement » dans la partie biblique du dernier d'autant plus que, dans la partie qui traitait de « l'évidence objective », il a dû déjà aborder¹³⁶ ce qui est développé dans cette dernière partie. De même « seule la théologie biblique peut et doit devenir une norme pour mesurer toute la variété de ces formations historiques¹³⁷ » dont le deuxième volume en avait retenu douze. De plus, cette même théologie biblique a fondé les investigations dans les domaines mythico-philosophico-religieux dans la première partie du troisième volume. Elle permet de juger ce que le mythe a de provisoire et de révéler « sa valeur exacte de position et d'expression¹³⁸ » ; elle a guidé le lecteur des tragiques, de Platon et de Plotin quand il cherchait à les explorer quant à leur « degré de transparence et de disponibilité à l'égard du mystère suprême de l'épiphanie de la gloire¹³⁹ » et « c'est dans la lutte

¹³⁴ GC 4, 18 ; H III/2/1, 16 : « Kein Thema der Offenbarung kann aus dem Feld der theologischen Ästhetik herausfallen ».

¹³⁵ Cf. GC 5,11 : B. parle d'un accès à la théologie biblique par les « portes de la gloire ».

¹³⁶ Cf. GC 4, 23 ; H III/2/1, 21.

¹³⁷ *Ibid.* : « Erst die biblische Theologie kann und muß notwendig zu einem Richtmaß für die ganze Fülle jener historischen Ausfaltungen werden ». Cf. *supra* les remarques sur la différence entre esthétique théologique et théologie esthétique.

¹³⁸ GC 4, 25 ; H III/2/2, 24 : « ihren rechten Stellen- und Ausdruckswert ».

¹³⁹ *Ibid.* : « auf den Grad ihrer Durchlässigkeit und Bereitschaft zum letzten Geheimnis von Epiphanie der Herrlichkeit hin ».

cachée autour de ce critère ultime que [s'est situé] la véritable tragédie de l'histoire de l'esprit du Moyen Âge aux temps modernes¹⁴⁰ ». Finalement, ce n'est que parce que les chrétiens ont la possibilité de s'enfoncer toujours plus profondément dans le mystère de l'amour de Dieu que l'auteur a pu leur confier la tâche d'être les gardiens de la gloire. Cet aperçu par trop rapide nous permet de résumer la méthodologie balthasarienne, caractérisée d'abord par cet apriori théologique décidé.

En effet, pour Balthasar, « la figure posée par Dieu porte en elle-même son évidence et a le pouvoir de la manifester par elle-même aux yeux de la foi¹⁴¹ » : l'initiative de la révélation appartient aussi bien à Dieu que les moyens qu'il met en œuvre. La description de la gloire a souligné en plus la force avec laquelle Dieu s'impose, rompt tous les repères habituels, témoignant ainsi de son altérité dans son désir même de se rendre proche de l'Homme. Déterminée par aucune nécessité extérieure, la manifestation divine est cependant intrinsèquement cohérente, forme précisément une figure unique, non méconnaissable. Si en plus l'évidence par laquelle il s'impose n'est pas irrationnelle, elle ne s'arrête pas non plus aux possibilités de la raison, elle est dramatique : quand Dieu se révèle, l'Homme est saisi corps et âme, invité à répondre à l'amour qui lui est offert en s'engageant dans une relation. Même l'esthétique théologique n'est pas une esthétique statique. Balthasar précise à plusieurs reprises que la vision et le ravissement vont de pair. Les renvois, les anticipations et les rappels tout au long du premier volume de *La Gloire et la croix* en témoignent. L'expérience ne précède donc pas seulement la réflexion, mais elle la forme aussi : l'objet doit déterminer la méthode de s'en approcher.

¹⁴⁰ *Ibid.* : « Im verborgenen Ringen um dieses Letzt-Kriterium schien uns die eigentliche Tragödie der Geistesgeschichte vom Mittelalter zur Neuzeit zu liegen ».

¹⁴¹ *GC* 5, 26 ; *H* III/2/2, 25 : « Die von Gott hingestellte Gestalt [trägt] ihre Evidenz in sich selber und vermag diese den Augen des Glaubens von sich her zu zeigen » ; cf. également *GC* 5, 22 (cit. de K. Barth !).

L'esthétique théologique doit donc être inductive¹⁴². Enracinée dans la tradition biblique qui nourrit la vie ecclésiale qui en est l'interprétation puisqu'en elle le Christ se rend présent, elle se fonde sur l'expérience de son « objet » et rend compte de ce que le Christ et les croyants ont expérimenté. Elle distingue les différentes expériences : la foi du Christ est en même temps la possibilité de toute foi – précédente et postérieure – et absolument unique : en lui seul a lieu l'union hypostatique. Le témoignage des expériences archétypiques des témoins oculaires fonde alors les expériences des générations ultérieures dans l'Esprit qui crée l'unité du corps mystique. Face à la multiplicité des expériences et des manifestations disséminées à travers les siècles et espaces culturels, géographiques et politiques, l'esthétique théologique travaille par la méthode du repliement vers la simplicité divine. Elle montre « les convergences [...] des lignes et des voies aperçues vers le foyer suprême lumineux où brille la gloire divine¹⁴³ ». Les éléments de la circonférence, les fragments deviennent intelligibles si le regard est ravi et fixé par le centre qu'il faut avoir vu d'avance. Ainsi « les caractéristiques de l'objet [resplendissent] déjà dans les caractéristiques de la méthode¹⁴⁴ » puisque le Christ est la pierre d'angle, le seul Chef, en qui sont ramenées les êtres célestes et terrestres et par rapport à qui elles trouvent leur place¹⁴⁵.

L'esthétique théologique ne peut donc être déductive : elle ne peut se laisser déterminer par un concept général (métaphysique) de la beauté, mais son idée de la beauté doit être tirée de la manifestation unique de Dieu dans le Christ. Et, « ‘faisant éclater tous les systèmes’, cet événement unique dépasse, critique et accomplit d'un seul coup les concepts généraux¹⁴⁶ ».

Autrement elle soumettrait le concept de la gloire biblique à une mesure métaphysique. La

¹⁴² Cf. *GC* 5, 17.

¹⁴³ *GC* 5, 17 ; *H* III/2/2, 16 : « [Sie zeigt] die Konvergenzen der einsichtigen Linien und Wege [...] auf den einen, überhellen Brennpunkt auf, wo die Herrlichkeit aufleuchtet ».

¹⁴⁴ *GC* 1, 33 ; *H* I, 36 : « An der Eigentümlichkeit der Methode muss die Eigentümlichkeit des Gegenstandes aufleuchten ».

¹⁴⁵ Cf. *Ep* 1, 10.

¹⁴⁶ *GC* 5, 21 ; *H* III/2/2, 20 : « [...] wobei dieses Einzigartige, « jedes System Sprengende » die allgemeinen Begriffe zugleich übersteigt, kritisiert und miterfüllt ». Cf. également B. : *L'Amour seul*, 41 : « La compréhension de ce qui se révèle ne se ramène pas à l'insertion dans des catégories intellectuelles contraignantes ; on ne peut, suivant le mot de Rilke, 'élaborer' ni l'amour dans sa grâce libre, ni le beau dans sa liberté ».

démarche adoptée par Balthasar pour déterminer le contenu du concept de gloire en est l'exemple. Elle réussit à rendre à l'expérience biblique sa vraie profondeur. En effet, « la scolastique avait interprété, sans se faire de soucis, le *kabod* biblique par la *gloria* (au sens de célébrité, renommée, louange) de la philosophie antique¹⁴⁷ », Saint Thomas empruntant sa définition à Augustin qui la tient de Cicéron. Or cet aspect réduit à une signification non biblique est « applicable univoquement à Dieu et à la créature, si bien que l'aspect théologique ne ressort nulle part¹⁴⁸ ». Le retour *ad fontes* n'est donc pas une démarche fondamentaliste, elle vise plutôt à se réapproprier et à transmettre toute l'ampleur de l'expérience biblique de Dieu.

La théologie balthasarienne veut en effet être charismatique ; partant d'une passion, elle cherche à rendre les lecteurs ouverts à une semblable expérience personnelle. Dans l'introduction à *La Gloire et la croix*, toute la justification de la démarche esthétique n'est pas une démonstration au sens d'un raisonnement abstrait ; elle se fonde sur l'analyse critique de la situation théologique contemporaine¹⁴⁹. Sa présentation souligne d'un côté ce que l'on a perdu en discutant seulement la vérité et la morale chrétienne, en oubliant de laisser apparaître la fascination que l'on ressent en rencontrant Dieu, le ravissement qui est à l'origine du christianisme. Ce n'est pas sans ironie que Balthasar compare les preuves théologiques à une industrie dépersonnalisant et l'ouvrier et l'ouvrage :

les syllogismes, sans doute, fonctionnent très correctement comme des machines rotatives ou des robots calculateurs qui émettent sans faute un nombre prévisible de résultats à la minute : la conclusion ne conclut plus¹⁵⁰.

¹⁴⁷ GC 4, 27 n. 15 ; H III/2/2, 27 : « Die Scholastik [interpretiert] unbekümmert den biblischen *kabod* durch den antik-philosophischen « Ruhm » (*gloria*) ».

¹⁴⁸ *Ibid.* : « Dieses Moment [ist] univok auf Gott und Kreatur anwendbar, so daß das Theologische nirgends hervortritt ».

¹⁴⁹ En fait Balthasar croit qu'il s'agit simplement de bien montrer, de bien expliquer le phénomène chrétien – dans la vie. Il n'est pas naïf, il suit en cela simplement le chemin que Dieu a lui-même choisi. C'est le seul qui ne soit pas contraignant.

¹⁵⁰ GC 1, 17 ; H I, 17 : « [...] die Syllogismen klappern zwar pflichtschuldig wie die Rotationsmaschinen oder die Rechen-Roboter, die pro Minute eine genau wissbare Anzahl Ergebnisse fehlerlos ausspeien, aber das Schliessen selbst ist ein Mechanismus, der niemanden mehr fesselt, der Schluss selbst schliesst nicht mehr ».

L'exactitude des considérations n'est pas une garantie de force persuasive ; l'Homme doit être touché dans son existence : le témoin passionné est la seule apologétique chrétienne convaincante. Aussi Balthasar ne mâche-t-il pas ses mots quand il s'interroge

comment le christianisme aurait pu devenir cette puissance mondiale s'il avait toujours été aussi rechargé que [...] le catholicisme trop organisé et scolasticisé d'aujourd'hui. [...] Ce ne sont pas des manuels arides même s'ils sont pleins de vérités indubitables qui peuvent exprimer pour le monde la vérité de l'Évangile et le rendre plausible. C'est l'expérience des saints qui ont été saisis par le Saint Esprit du Christ¹⁵¹.

Le côté passionnant de Dieu, son éros attirant et ravissant l'Homme, c'est sa gloire ; avant tout raisonnement, la beauté saisit l'Homme et Balthasar s'applique donc à faire découvrir aux lecteurs la beauté originelle de Dieu. Il ne lui importe pas de partir d'une analyse révélant l'inachèvement foncier du monde ou de l'Homme ; il cherche au contraire à laisser apparaître le phénomène originel dans sa splendeur originale gratuite.

Ce monde n'attendra de nous, chrétiens, de contributions ni psychologiques, ni sociologiques, ni biologiques, car il en produira lui-même suffisamment. Quel sera donc l'objet de la tâche authentiquement chrétienne ? Certainement pas les questions-frontière, mais uniquement les vérités procédant du centre¹⁵².

¹⁵¹ GC 1, 418 ; H I, 476 : « Wie hätte das Christentum diese Weltmacht werden können, wenn es immer so sauertöpfisch gewesen wäre wie [...] der verorganisierte und verscholastizierte Katholizismus von heute ? [...] Nicht trockene Lehrbücher, auch wenn sie voll unzweifelhafter Wahrheiten stecken, drücken für die Welt die Wahrheit des Evangeliums Christi plausibel aus, sondern die Existenz der Heiligen, die vom Heiligen Geiste Christi erfasst sind ». En ce qui concerne la théologie comme témoignage, cf. également B. : *L'Amour seul*, 120 : [La théologie] « ne suppose pas seulement que [le théologien] s'y livre avec toute la puissance de son intelligence, mais aussi avec toutes les forces de son cœur, de sa vie, de son existence. Celle-ci doit être un témoignage... ».

¹⁵² B. : *L'Amour seul*, 120s..

Ainsi la théologie balthasarienne est pédagogique. Son esthétique veut être une école du regard¹⁵³. Elle explique d'abord comment les yeux de la foi¹⁵⁴ voient à la lumière de « la grâce qui proportionne l'œil à ce qui s'est montré¹⁵⁵ » ; c'est dans ce cadre que Balthasar passe « en revue les catégories esthétiques profanes susceptibles d'aider à comprendre quelque chose à la théologie¹⁵⁶ ». Mais il lui importe avant tout de dire ensuite ce qu'ils aperçoivent puisque sa théologie est orientée – comme la révélation elle-même – à l'expérience de Dieu. En son temps, Balthasar reprend à son compte le programme théologique johannique qui est transmission de l'expérience sensible et spirituelle de Dieu en Jésus et habilitation à la même expérience à partir du témoignage ecclésial :

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie ; – car la Vie s'est manifestée : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue – ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ¹⁵⁷.

Finalement la théologie balthasarienne est antisystématique car elle a conscience de ne jamais pouvoir maîtriser¹⁵⁸ son sujet. En effet l'objet « étudié » n'est pas une donnée statique, mais la

¹⁵³ Cf. p. ex. *VM* 18 ; *TL* I, xx : « sehen lernen ». Cf. également l'explication de la démarche à la fin de l'introduction in : *GC* 1, 104 : « On peut indiquer [à l'esprit humain] comment se montre et se rend réellement visible une figure de Dieu qui est toujours cachée dans le monde et l'histoire. [...] Mais cette démarche[...] est toujours aussi sous le rayonnement de la lumière divine qui rend objectivement la vérité visible et éclaire subjectivement l'esprit dans sa recherche. [...] L'image de la révélation divine [...] ne devient réellement croyable qu'aux yeux de celui qui voit, devant son esprit, se dessiner exactement les traits de la figure totale de celle-ci ». *HI*, 119 : « [Dem menschlichen Geist] kann geholfen werden durch Weisen des Zeigens und rechten Sichtbarmachens einer immer weltlich und geschichtlich [...] sich verbergenden Offenbarungsgestalt Gottes. Aber auch dieser Weg steht, wie gesagt wurde, je schon im Strahl des göttlichen Lichtes, das objektiv sichtbar macht und subjektiv den suchenden Geist klärt. [...] Das Bild der göttlichen Offenbarung] wirklich plausibel wird es nur dem, der die richtigen Umrisse ihrer Gesamtgestalt vor seinem Geiste aufdämmern sieht ». C'est le regard qui doit guider l'esprit. Il s'agit donc de fournir la vue illuminée qui lui permette d'intégrer les éléments de la figure totale dans un ensemble cohérent.

¹⁵⁴ Balthasar se réfère aux articles de Pierre Rousselot intitulés « Les yeux de la foi », in : *Recherches de Sciences religieuses* I (1910) 241-259, 444-475. Cf. *GC* 1, 147-149.

¹⁵⁵ *GC* 1, 148 ; *HI*, 169 : « Das Gnadenlicht [...] proportionniert das Auge dem Gezeigten ».

¹⁵⁶ B. : *À propos*, « 1976. Entretien avec Michael Albus », 94.

¹⁵⁷ *1Jn* 1, 1-4.

¹⁵⁸ Cf. également *GC* 5,16 : « l'amour trinitaire [...] élève [Dieu] au-dessus de toute formule susceptible de l'englober, lui et le monde ».

manifestation médiatisée et plurielle de l'amour vivant de Dieu entraînant l'Homme et le monde dans sa communion intime : « L'Unique qui veut s'exprimer à travers tout : c'est lui que nous poursuivons sans nous imaginer l'avoir saisi¹⁵⁹ ». Ainsi la théologie reste foncièrement inachevée. Chacune de ses parties s'ouvre sur l'expérience englobante et fondamentale d'où elle part également. C'est pourquoi Balthasar compare sa démarche à celle d'un spectateur contemplant une statue au musée : puisque son regard est incapable de saisir sur le moment d'une vision circulaire toute la statue, il développe différentes perspectives qui lui donnent cependant chacune de vivre la présence, la vie de la statue entière. Il en va de même des chapitres et aspects développés par Balthasar. Dans la suite, j'étudierai le concept d'expérience et plus particulièrement de l'expérience de Dieu dans la théologie balthasarienne.

3. Expérience profane et expérience de Dieu

Balthasar ne traite pas abstraitement de l'expérience : ce qui l'intéresse, c'est la seule expérience chrétienne de Dieu, sujet évidemment important pour une œuvre qui se veut charismatique et pédagogique. Les très nombreux textes consacrés à ce thème le démontrent aussi. Leur étude systématique et nécessaire pour cerner la complexité de cette notion constituerait cependant un travail dépassant le cadre de ce travail ; aussi suis-je heureux de pouvoir me référer aux travaux déjà effectués par Markus Engelhard dans sa thèse *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ GC 5, 12 ; H III/2/2, 10 : « Das Eine, das durch alles hindurch sich ausdrücken will, ihm jagen wir nach, ohne uns einzubilden, es ergriffen zu haben ».

¹⁶⁰ Engelhard, Markus : *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars* (St. Ottilien : EOS Verlag, coll. « Dissertationen. Theologische Reihe » vol. 80, 1998).

Le plan à la fois chronologique et thématique¹⁶¹ de cette thèse rassemble les textes balthasariens en quatre groupes. Il témoigne déjà de l'ampleur et de la diversité de cette notion. Engelhard se concentre d'abord sur ceux dont le titre fait expressément référence à la notion de l'expérience. Le chapitre de *La Gloire et la croix* consacré à l'expérience de la foi¹⁶² en est certes le texte le plus important auquel Engelhard consacre une attention particulière¹⁶³. Un deuxième groupe rassemble les textes abordant la mystique et les charismes, cherchant aussi à expliquer des phénomènes religieux extraordinaires tels que les visions ou la prophétie dans leur rapport avec l'expérience de foi du chrétien commun. *La Gloire et la croix* traite cette question dans un chapitre consacré à la mystique ecclésiale¹⁶⁴. La prière et la méditation, les lieux les plus courants de l'expérience de Dieu dans toutes les religions, sont les sujets abordés par un troisième groupe de textes. Pour Balthasar, le chrétien, ces pratiques confrontent l'orant ni avec lui-même, ni avec le divin voire le rien en général ; c'est le Christ qui est le médiateur principal entre Dieu et les Hommes, l'exégète de l'invisible¹⁶⁵. Enfin Engelhard rassemble dans un quatrième groupe des textes qui ne se laissent pas regrouper sous un même titre, y incluant le traité de Dieu dans *Mysterium Salutis* où Balthasar expose une nouvelle fois l'accès à la réalité de Dieu en partant de l'expérience que le petit enfant fait de lui-même sous le regard de l'autre.

Le style quelquefois polémique¹⁶⁶ de ces textes est marqué par les circonstances souvent bien divergentes qui les ont vu naître ; leur nombre témoigne cependant non seulement de

¹⁶¹ Engelhard procède en quatre étapes. Partant d'une relecture du chapitre de *La Gloire et la croix* consacré à l'expérience de la foi (chap. 2), considéré comme fondement de la suite de son exposé, il aborde d'autres écrits dans leur suite chronologique pour aboutir à une comparaison synthétique (chap. 3 à 6). Les parties suivantes seront organisées de façon non plus chronologique, mais thématique : l'étude de l'expérience mystique (chap. 7 à 8) et les considérations sur l'expérience dans la prière et la méditation (chap. 9) précèdent un chapitre consacré à la théorie ignatienne que tout Homme peut trouver Dieu en toutes choses (chap. 10). Engelhard résume finalement la position de Balthasar en dix-sept thèses (chap. 11) qu'il interroge dans un contexte élargi (chap. 12).

¹⁶² HI, 211-412 : « Die Glaubensfahrt » ; GC 1, 185-360 : « L'expérience de foi ».

¹⁶³ Cf. Engelhard: *Gottesfahrt*, 23-142.

¹⁶⁴ HI, 393-402 : « Kirchliche Mystik » ; GC 1, 345-353 : « Mystique ecclésiale ».

¹⁶⁵ Cf. TL II, 61-64 : « Christus als Ausleger des Unsichtbaren ».

¹⁶⁶ Au sujet de l'affirmation de B. d'aborder une question *sine ira et studio*, cf. la remarque de Engelhard : *Gottesfahrt*, 25 : « Da begegnet man durchaus auch einem eifernden bis zornigen Vertreter bestimmter Positionen ». – « On y rencontre tout à fait aussi un représentant zélé, voire furieux de certaines positions ».

l'importance accordée au sujet dans la théologie de Balthasar mais les redondances et la cohérence permettent de tracer le profil d'une théorie de l'expérience. Partant des résultats de la recherche de Engelhard, je délimiterai le concept de l'expérience chrétienne avec ses différentes catégories conjointes avant d'en aborder quelques aspects particuliers.

Balthasar reconnaît d'abord la nécessité, voire l'urgence d'une réflexion sur la notion d'expérience¹⁶⁷. Il en comprend l'importance car la civilisation actuelle, largement athée et essentiellement technique, isole et aliène l'Homme par rapport au monde, à lui-même et à Dieu tout en prétendant le glorifier. C'est pourquoi vivre, sentir et faire l'expérience de quelque chose sont devenus des catégories revêtues d'une très haute signification et d'une importance existentielle manifeste. Face aux nombreuses offres des sectes ou d'écoles de méditation garantissant l'expérience de la transcendance au moyen de leurs méthodes, face à un véritable marché spirituel, Balthasar se fonde sur la conception biblique de l'Homme et du monde pour présenter le cadre dans lequel la tradition chrétienne conçoit la possibilité d'une expérience de Dieu, pour expliquer la nature de celle-ci et pour exclure des conceptions incompatibles avec ce fondement. Il ne s'agit cependant pas de remplacer, voire de détruire l'expérience humaine commune par une expérience spirituelle ; au contraire, Balthasar montre comment la rencontre avec le Dieu Trinité se réalise dans ce cadre humain.

Il ne présente pas d'approche systématique du terme « expérience ». Il en relève à juste titre la polysémie et en retient plusieurs aspects, partant des étymologies¹⁶⁸. En allemand, le verbe *erfahren* contient le verbe *fahren*, parcourir. Balthasar développe cette référence si bien que faire l'expérience de quelque chose signifie l'explorer en y entrant, en le parcourant, en s'abandonnant¹⁶⁹. L'expérience n'est donc pas un état, mais un procédé où l'Homme saisit avec

¹⁶⁷ Cf. Engelhard: *Gotteserfahrung*, 334.

¹⁶⁸ Cf. Engelhard: *Gotteserfahrung*, 327s..

¹⁶⁹ Cf. *HI*, 217 et *HI*, 220 : « Das ist Er-fahrung im umfassendsten Sinn : Einsicht durch Fahrt. Diese Erfahrung kann nicht anders gewonnen werden, als indem sie eben gemacht wird, und machen kann sie nur, wer sich überläßt und in Fahrt kommt, wer also seinen eigenen Glauben vollzieht und als Glaubender existiert ». – « Voici ce qu'est l'expérience dans le sens le plus global : apercevoir en parcourant. Cette expérience ne peut être gagnée autrement

ses sens et son intelligence la réalité d'un monde qu'il rencontre. Cette expérience s'enrichit au fil des années. En latin, *experientia* désigne en effet ce qu'on acquiert à travers des expériences, des essais ; quant au grec *πειραω*, il signifie essayer, expérimenter, faire la connaissance de quelque chose. L'expérience peut encore être le résultat d'une longue vie ou souffrance. À côté de cette expérience médiatisée par l'intelligence, les sens peuvent aussi quelquefois plonger dans ce qui du monde s'offre à l'Homme et lui en offrir une expérience immédiate. Enfin, dans le domaine religieux, certaines personnes peuvent, dans le fond mystique de l'âme, également se rendre compte de la présence de Dieu¹⁷⁰ de façon immédiate, sans la médiation discursive de la pensée.

Mais, dans le domaine religieux, Balthasar appelle à la vigilance. Plusieurs facteurs grèvent en effet l'emploi du terme : sa polysémie et son histoire théologique s'ajoutent à l'absence d'un lexique biblique équivalent. Saint Paul parle d'une compréhension pour désigner le résultat de ce qui est à l'origine de toute expérience de Dieu : la foi. Mais Balthasar considère que l'emploi du terme expérience est nécessaire puisqu'il traduit précisément ce qui caractérise la rencontre avec Dieu dans la foi : l'Homme est emporté corps et âme, toutes ses facultés sont touchées – et pas seulement l'intelligence comme la notion de compréhension pourrait le laisser entendre. Cette approche suppose en fait toute une conception de la foi, développée dans la première partie de *La Gloire et la croix* : loin de la réduire à l'assentiment à des vérités définies par l'Église, Balthasar rétablit tout le dynamisme de la notion biblique de foi, consistant dans un abandon total de l'Homme à Dieu.

Retenons qu'on ne peut cependant parler d'une expérience immédiate, directe de Dieu : la différence entre le créateur et la créature s'oppose à un simple face à face avant même que l'Homme ne soit pécheur. Mais l'Homme n'est pas réduit à ses propres conjectures ; il peut

qu'en étant précisément faite, et ne peut la faire que celui qui s'abandonne et gagne en vitesse, qui met sa propre foi en pratique et existe en tant que croyant ».

¹⁷⁰ Relevons que B. et Engelhard ne disent pas « connaître Dieu de façon immédiate ».

réellement connaître Dieu qui s'est révélé à lui de plusieurs manières. Il faut donc d'abord relever les lieux de révélation offerts par Dieu à l'Homme pour qu'il puisse le chercher et le trouver.

Avant toute autre révélation divine, l'Homme peut connaître Dieu grâce à sa création¹⁷¹. Cela correspond à l'intention divine comme il ressort du discours de Saint Paul devant l'Aréopage :

Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, lui, le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas dans les temples faits de main d'Homme. [...] Si d'un principe unique il a fait tout le genre humain pour qu'il habite sur toute la face de la terre ; s'il a fixé des temps déterminés et les limites de l'habitat des Hommes, c'était afin qu'ils cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver ; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous. C'est en elle en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être¹⁷².

Cette connaissance n'est pas d'abord le résultat d'une démarche discursive ; pour Saint Paul, l'intelligence perçoit visiblement le Dieu invisible dans sa création :

Ce qu'il [Dieu] a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité¹⁷³...

C'est pourquoi Balthasar refuse d'accepter que le monde se trouve dans une « nuit de Dieu » parce que Dieu se serait retiré de ce monde. Il reconnaît cependant la difficulté de l'Homme moderne d'appréhender le monde comme une théophanie : il est habitué à le regarder d'en haut, à vouloir le maîtriser et à le rendre techniquement utile. C'est pourquoi Balthasar insiste pour rendre à l'Homme cette faculté de saisir la *Gestalt*, pour rendre l'œil réceptif à la dimension symbolique de la réalité. Nous aborderons cette notion essentielle dans la suite de notre exposé ; elle joue aussi un rôle essentiel dans la reconnaissance de Dieu dans ses manifestations propres.

Les *Ancien et Nouveau Testaments* attestent que Dieu a permis à l'Homme de le rencontrer au-delà de sa présence dans la création. La *Gestalt* pleine de l'autocommunication de Dieu est Jésus

¹⁷¹ Cf. Engelhard: *Gotteserfahrung*, 328-330.

¹⁷² *Ac* 17, 24. 26-28b..

¹⁷³ *Rm* 1, 20.

Christ : il est « l'Image du Dieu invisible¹⁷⁴ », la « visibilité du Dieu invisible¹⁷⁵ » selon Irénée, « resplendissement de sa gloire et effigie de sa substance¹⁷⁶ », l'exégète de Dieu. Les dénnotations cognitives et matérielles de ces termes assemblés en des configurations paradoxales soulignent que l'Homme peut littéralement saisir ce qui lui échapperait de par soi-même : en vérité, il peut faire une expérience de Dieu qui touche plusieurs sens à la fois puisque la première lettre de Saint Jean dit que l'on peut voir, entendre et même toucher non pas seulement un corps touché par Dieu, mais Dieu lui-même¹⁷⁷.

Selon la foi de l'Église, Jésus est en effet vrai Dieu et vrai Homme. Cette réalité constitue le centre de la réflexion de Balthasar sur l'expérience chrétienne de Dieu. En effet, en Jésus, on apprend d'un côté objectivement qui est Dieu : il se rend pleinement accessible puisque Jésus est vrai Dieu. D'un autre côté, on apprend comment rencontrer Dieu subjectivement, en tant qu'Homme et ce que cela signifie pour l'Homme puisque ce Jésus est vrai Homme. Cette rencontre n'offre donc pas seulement un contenu auquel on pourrait s'en tenir dans la suite, mais elle crée en fait, dans le sujet récepteur, les conditions nécessaires pour permettre cette rencontre.

Afin que tous les Hommes puissent ensuite avoir part à cette expérience unique dans le temps et limitée à un lieu, des témoins oculaires y ont participé d'une façon spécifique et il leur revient de transmettre leur expérience. Balthasar dégage des évangiles les quatre traditions pétrinienne, paulinienne, johannique et mariale selon lesquelles tous les Hommes peuvent avoir part à ces expériences archétypiques de Dieu pour fonder et nourrir leur propre relation à Dieu. L'Église, épouse du Christ et son prolongement dans le monde, la Parole et le sacrement sont et assurent la médiation de cette expérience au fil des siècles sur les cinq continents. Pour ne pas réduire la portée des réflexions de Balthasar, il est important de souligner que sa conception du sacrement

¹⁷⁴ Col 1, 15 : « εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ».

¹⁷⁵ Cf. Engelhard: *Gotteserfahrung*, 329 ; expression de Saint Irénée.

¹⁷⁶ He 1, 3 : « ἀπαυγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ ».

¹⁷⁷ Cf. 1Jn 1, 1-3.

ne s'arrête pas aux sept sacrements rituels ; notre auteur souligne au contraire toujours à nouveau que le prochain, approché avec amour, est aussi un sacrement quotidien de la rencontre avec Dieu, de l'expérience de Dieu. Enfin, c'est le Saint Esprit qui est la force divine universalisant l'insurpassable révélation de Dieu dans le Fils incarné et glorifié ; l'actualisant en tout temps et en tout lieu, il la rend vivante dans les cœurs des Hommes. Dans ce cadre se concrétise l'acception chrétienne d'une expérience de Dieu ; elle se détache aussi des conceptions spiritualisantes et orientales.

L'expérience chrétienne de Dieu reste toujours marquée par la dialectique du croire et du voir, de l'expérience faite et non faite. En effet, la différence ontique entre Dieu et l'Homme persiste même au Ciel car l'incarnation ne l'abolit pas : cette transcendance permanente trouve son expression dans la vie de Jésus se retirant, quittant les Hommes. De plus, l'expérience reste toujours une expérience de foi à cause des limites de la perception de l'Homme terrestre qui ne seront abolies que dans l'éternité. Dans toute théologie de l'expérience, on peut donc accentuer davantage l'expérience ou la non-expérience de Dieu. Des publications de Balthasar se dégagent une évolution conduisant notre auteur d'une acception plus positive des catégories de l'expérience à une attitude plus critique : elle répond à un glissement dans l'explication de la foi. Face au discours accentuant la dimension rationnelle de l'acte de foi dans les années soixante, Balthasar souligne l'aspect expérientiel de la foi tandis qu'il prend ses distances par rapport à l'introduction excessive, irréfléchie des catégories de l'expérience humaines non inspirées de la tradition biblique dans le discours théologique des années soixante-dix. Théologien critique, Balthasar souligne alors la non-expérience dans la vie de foi chrétienne.

Mais il ne s'agit pas d'une simple réaction polémique ; Balthasar se réfère de nouveau à l'expérience de Jésus et signale que la voie kénotique suivie par le Fils dans l'obéissance au Père signifie aussi le renoncement à l'expérience de Dieu. Sur la croix et pendant la descente aux Enfers, il traverse une extrême expérience de l'abandon de Dieu bien qu'il reste objectivement lié

au Père par l'Esprit. Ce dont il fait l'expérience, c'est l'éloignement de Dieu de l'Homme pécheur. Le Christ entre librement dans cette dérélition pour la porter et pour y apporter l'amour insondable de Dieu. Ainsi la position balthasarienne n'est pas une simple rétractation de positions théologiques ne correspondant plus à ses vues, elle s'inspire au contraire de deux aspects fondamentaux de sa théologie : la kénose du Fils dans laquelle toute la Trinité s'investit et la rédemption à travers une représentation par amour.

La non-expérience de Dieu fait donc partie de la vie chrétienne dont Jésus est le modèle ; mais tout chrétien est aussi – par son baptême – ressuscité avec le Christ : il peut donc en arriver à une certaine connaissance expérimentale des choses de Dieu et à une certaine expérience de l'exactitude de sa foi, fondées sur le développement des dons du Saint-Esprit¹⁷⁸. Les termes de mystique et mystère peuvent servir de coordonnées pour décrire l'attitude humaine face à Dieu.

Le terme de mystique est souvent employé pour désigner des rapports spéciaux des Hommes à la divinité. Dans la tradition chrétienne, il est aussi vrai que, si tous les Hommes peuvent faire une expérience de Dieu, certains reçoivent cependant des charismes particuliers tels que la prophétie, des visions, des auditions ou un don de guérison. Balthasar dégage plusieurs critères pour évaluer l'authenticité de ces dons. D'abord, ils sont toujours concédés « en vue du bien commun¹⁷⁹ ». Ensuite ils ne peuvent pas être considérés comme des indicateurs d'une perfection spirituelle particulière d'un chrétien. De même, ceux qui ne les ont pas reçus peuvent être tout aussi près ou tout aussi éloignés de Dieu. La finalité des dons est d'actualiser et de rendre vivante la révélation de Dieu en Jésus. Les dons s'inscrivent donc dans le cadre général de l'expérience chrétienne de Dieu : ils sont de libres manifestations de Dieu. Seul centre reste pour Balthasar toujours le mystère divin objectif. S'il emploie le terme de mystique, en fait d'origine non biblique, c'est pour

¹⁷⁸ La tradition des *doni Spiritus Sancti* s'inspire d'un verset d'un poème du *Livre d'Isaïe* (Is 11,2) précisant certains traits essentiels du Messie à venir et développant différents aspects de l'Esprit de Dieu qui le remplira : « Sur lui reposera l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Yahvé ».

¹⁷⁹ *1Co* 12, 7.

désigner la relation personnelle de tout chrétien à Dieu ; il lui préfère néanmoins le terme de mystère librement manifesté.

D'un côté, il est clair que Dieu est libre de se donner à connaître en dehors de l'espace chrétien, mais de l'autre côté il est aussi évident que l'Homme ne peut jamais forcer cette expérience par aucune méthode religieuse ni par aucune technique de méditation. De même, personne ne peut invoquer un droit à des expériences religieuses particulières. Personne ne devrait par ailleurs les rechercher afin de satisfaire ses besoins religieux. Balthasar préconise plutôt une attitude de disponibilité réceptive et obéissante que tout chrétien devrait adopter afin d'accueillir et de comprendre la parole que Dieu lui adresse. Elle s'exerce dans la méditation où le chrétien contemple Jésus avec amour ; elle s'ouvre dans l'obéissance aux injonctions de l'Esprit du Christ qui habite en l'Homme baptisé. Ce sont les Écritures et en particulier les textes des Évangiles qui sont le support de cette méditation pendant laquelle le Christ adresse à toute époque à celui qui contemple son appel personnel et concret pour l'introduire dans les profondeurs de Dieu. C'est grâce aux « sens spirituels » que le chrétien est capable de percevoir en lui la réalité de Dieu se révélant, dépassant le monde terrestre auquel les sens de l'Homme sont ajustés. Mais l'essentiel, accessible à tout Homme, est la connaissance de cet amour insondable, tirant son origine de la vie intratrinitaire et embrassant tout Homme jusqu'à la fin ; c'est en mettant cet amour en acte avec Dieu – et non pas dans l'éloignement du monde – que se réalise ce qui permet de chercher et de trouver Dieu en toutes choses – dans la vie comme dans la mort, dans le temps et définitivement dans l'éternité¹⁸⁰.

Ainsi la dialectique de l'expérience se prolonge chez Balthasar dans le respect du mystère de Dieu se révélant librement dans son amour. Ces données cernent concrètement l'expérience chrétienne et permettent de la distinguer d'autres approches.

¹⁸⁰ Cf. Eberhard, 335.

On peut dire que Balthasar oppose la *Gestalt* concrète de l'incarnation tant à l'abstraction platonicienne qu'à la dissolution bouddhiste. On a déjà relevé son insistance pour employer un vocabulaire biblique aussi souvent que possible. Le respect de la liberté de Dieu se révélant refuse toute autosatisfaction humaine des besoins religieux : quoique les schémas d'ascension et de perfection issus du domaine platonicien ou bouddhiste exercent une influence certaine dans le domaine chrétien, Balthasar les critique parce que ce n'est pas l'effort humain qui permet d'accéder à Dieu, mais la grâce librement offerte à tous¹⁸¹. De même, ce n'est pas l'abstraction de tous les concepts sensuels et finis qui conduit à une expérience spirituelle supérieure puisque le corps est œuvre du créateur, que le Fils a pris chair, qu'il est ressuscité corporellement et que tout Homme attend la résurrection de la chair¹⁸².

L'expérience chrétienne de Dieu possède donc un profil défini, Balthasar insistant très fortement sur l'initiative et l'absolue liberté divines. Elle se rapporte de façon spécifique à l'expérience humaine en général car elle s'enracine selon Balthasar dans l'expérience de la beauté considérée comme un transcendantal. Dans la suite, cette expérience, en fait la première expérience humaine de l'être dans tout ce qui est, sera analysée de plus près. La présence de la beauté et de la gloire dans le monde est un premier aspect dont il faut traiter ; la théorie de l'expression qui la soutient est le second avant d'aborder finalement la notion de la *Gestalt* dans son cadre historique.

4. Beauté, gloire et *Gestalt*

La trilogie balthasarienne commence par une esthétique, une théorie théologique du beau. C'est un choix, conscient et insolite. Balthasar ne le fait pas à la légère ; il connaît au contraire les inquiétudes liées au choix du point de départ d'un exposé : où commencer, par où entrer dans la

¹⁸¹ Cf. Eberhard, 333.

¹⁸² Cf. Eberhard, 334.

matière sans réduire, dès le début, le champ de recherche, sans préjuger des résultats ? Comment prévenir d'inévitables incompréhensions, réductions et déformations ?

Il a en effet parfaitement conscience d'entamer un discours qui peut paraître absurde dans le monde moderne : en effet, ni le philosophe, ni le scientifique, ni le théologien ne font confiance à la beauté. Dans les années soixante, l'esthétique n'est en effet pas encore, comme aujourd'hui, le fleuron de tout intellectuel qui cultive son jardin et soigne sa chapelle... ; pour le philosophe, la beauté est simplement un mot qu'il « ne placerait pas au début de ses investigations, mais plutôt à la fin » et « dans le concert des sciences exactes, [elle n'a jamais eu] de place et de voix dont la permanence fût garantie » : elle ne peut intéresser un « spécialiste affairé ». Enfin, la religion elle-même ne l'aime ni ne la choisit plus ; elle est au contraire devenue une catégorie jugée loin de l'évangile et de ses choix radicaux :

On sait que le « beau » relève pour beaucoup d'une sorte de confort bourgeois qu'il apparaît presque inconvenant d'entretenir au moment où les figures de proue de l'Église – Thérèse de Lisieux, Charles de Foucauld, les prêtres-ouvriers, et bien des Instituts séculiers – vivent de façon exemplaire un christianisme de la pauvreté et du pur abandon dans un monde technique glacé et sans cœur qui, à la rigueur, associe au mot de beau des appareils et des machines élégamment construits, mais rejette comme risibles et périmés tous les autres emplois du terme¹⁸³.

La beauté n'a donc pas bonne presse dans les milieux sérieux, scientifiques et chrétiens. Parler du beau, c'est plutôt employer « un mot triplement anachronique¹⁸⁴ » dont les Hommes ne peuvent cependant pas non plus se passer. Balthasar reste critique par rapport à ce discours et en relève deux aspects.

¹⁸³ GC 6, 20 ; H III/1/1, 29 : « [...] wenn das Schöne nur noch zur bürgerlichen Wohligkeit zu gehören scheint, die weiterzupflegen fast unanständig wirkt, wenn die prägenden Gestalten der heutigen Kirche – eine Therese von Lisieux, ein Charles von Foucauld, die Arbeiterpriester, manche Weltgemeinschaften – ein Christentum der Armut und der reinen Aussetzung in eine kalte, herzlose Welt technische Welt hinein vorleben, die beim Wort schön bestenfalls elegant gebaute Geräte und Maschinen assoziiert, alle übrigen Verwendungen des Wortes aber als komischen oder faulen Zauber abtut ».

¹⁸⁴ GC 1, 15s. ; H I, 15 : « ein Wort mit dem der philosophische Mensch nicht anfangen, sondern eher aufhören wird ; [...] das im Konzert der exakten Wissenschaften nie dauerhaft und verbürgt Sitz und Stimme besessen hat [...] vielbeschäftigte Fachleute [...] ein dreifach unzeitgemäßes Wort ».

D'un côté, dit-il, la beauté est en effet une catégorie universelle et l'expérience spécifique de la beauté est certainement une réalité humaine indiscutable et accessible à tout Homme dans ce monde : « Quant à l'existence du beau, nous en avons la connaissance grâce à l'expérience sensible¹⁸⁵ ». Cette expérience de la « beauté du monde » peut se faire dans différents domaines : « dans la nature, dans la vie humaine et dans l'art¹⁸⁶ ». Balthasar évoque par exemple « l'éclairage singulier d'un paysage¹⁸⁷ », il relève « la beauté de l'existence humaine », souvent plus cachée, voire inaperçue dans « le visage d'un vieillard ou dans la douleur sereine et retenue d'une mère¹⁸⁸ » et considère « la figure épanouie du chrétien [comme] ce qu'il y a de plus beau dans le domaine humain¹⁸⁹ ». Enfin, c'est Dieu lui-même que l'Homme peut rencontrer dans sa beauté spécifique, la gloire que désignent les termes bibliques de *kabod* et *doxa*. La beauté est donc une expérience fondamentale et un concept humain central.

Mais, de l'autre côté, les Hommes emploient ce mot à tort et à travers. À l'époque du tout-*design*, on observe comment ils appellent beau tout ce qui les séduit tant soit peu. Ils rapprochent en effet les voitures et les femmes, le massif du Mont Blanc et les porte-plume de même nom, l'engagement de Mère Teresa et le séjour au Club Med, Michel Ange et Michel Jackson. De plus le concept de beauté est devenu évolutif ; dynamisé, il a dynamité toute valeur qui ne serait pas résolument contemporaine. Ce qui paraissait sublime la veille perd son éclat à l'aube des nouvelles beautés commercialisées. Ce qui vaut pour les voitures s'applique par ailleurs dans une

¹⁸⁵ H III/1/1, 30 : « Und daß es Schönes gibt wissen wir aus der sinnhaften Erfahrung ». Cf. GC 6, 22.

¹⁸⁶ GC 1, 31 ; H I, 34 : « weltliche Schönheit in Natur und Menschenleben und Kunst ». – On remarque d'abord que Balthasar ne distingue pas le naturel de l'artificiel dans cette énumération. Il est en effet vrai que l'Homme applique le concept de beauté tant à l'un qu'à l'autre domaine. On relève également que la vie humaine est située dans cette énumération entre la nature et l'art : elle participe aux deux dimensions. L'Homme possède une certaine liberté pour construire sa vie ; mais il n'est pas complètement maître de lui-même. Comme son corps, il reçoit sa *Gestalt*. Dans sa totalité, il n'est pas l'image originelle (*Urbild*) de l'être et de l'esprit, mais son reflet (*Abbild*), son expression soumise à l'exigence de la loi de la beauté sans qu'il puisse se la dicter : il ne peut que se faire le *imago Dei*, son existence étant forme dès le début. Ainsi l'Homme est *Gestalt* et *Gestalter* dans les limites de sa propre *Gestaltung*. Cf. GC 1, 19 ; H I, 19s..

¹⁸⁷ GC 6, 21 ; H III/1/1,30 : «[die] eindrucksvolle Beleuchtung einer Landschaft ».

¹⁸⁸ *Ibid.* : « ein Greisengesicht zum Beispiel oder der still verhaltene Schmerz einer Mutter ».

¹⁸⁹ GC 1, 24 ; H I, 26 : « Die gelingende Gestalt des Christen ist das Schönste, was es im menschlichen Bereich geben kann ».

logique « postmoderne » aux partenaires. Ainsi nul ni rien n'échappe à la démocratisation des concepts esthétiques, car les véritables maîtres du goût sont désormais les consommateurs – nom nouveau du citoyen mondialiste, utopique en lui-même. Dans une même vague salutaire de libération des pouvoirs d'achat, les agences de publicité ont pris la relève des poussiéreux académiciens et le maquillage flamboyant d'attractives esthéticiennes remplace les tableaux historiques d'ennuyeux esthéticiens. Il faut un sacré courage, voire un respect sacré pour ne pas succomber à cette esthétique totalitaire. Ainsi Balthasar n'exagère point quand il affirme que les Hommes ont le mot « beau » « sans cesse à la bouche [–] en le prostituant¹⁹⁰ ». Il n'est donc pas étonnant que nombre de théologiens se soient opposés à tout esthétisation de la religion¹⁹¹. Mais Balthasar considère que la beauté est le seul point de départ convenable.

Il s'impose donc de clarifier cette notion de beauté sur laquelle s'élève son œuvre théologique et d'expliquer, outre les jugements de mauvais goût, outre les appréciations purement subjectives, outre le nombre de gens qui restent simplement insensibles à la beauté, le cas exact qui ouvre l'Homme à l'expérience si particulière, évidente, irréductible et irrécusable, de la rencontre de Dieu dans son apparition.

De quelle beauté parle donc Balthasar ? Dans la suite, j'étudierai en premier lieu la conception balthasarienne de la beauté comme gloire transcendante. J'en analyserai ensuite la perception, liée à l'expression de l'être dans cette structure épistémologique objective que Balthasar désigne avec Goethe comme *Gestalt* (figure). Il faudra préciser comment Balthasar comprend ce terme central de son esthétique et de toute sa théologie et le situer brièvement dans un contexte historique. Une analyse personnelle de l'être s'ouvrira enfin sur une synthèse décrivant l'expérience de la beauté chez Balthasar. Ainsi on pourra aborder le rapport entre l'art et la religion.

¹⁹⁰ GC 1, 17 ; HI, 17 : « es dauern missbrauchend im Munde führen ».

¹⁹¹ Cf. GC 1 : La désesthétisation de la religion.

En fait, Balthasar considère le beau comme un transcendantal¹⁹². Dès la première phrase de *La Gloire et la croix*, il affirme en effet qu'il ne s'intéresse pas à la simple beauté, mais à la gloire¹⁹³ :

On a tenté, dans cet ouvrage, de développer la théologie chrétienne à la lumière du troisième transcendantal, c'est-à-dire de compléter la considération du vrai et du bien par celle du beau (*pulchrum*)¹⁹⁴.

Balthasar n'est pas kantien : il ne comprend pas les transcendants comme une condition subjective *a priori* de l'expérience. Sa conception s'inspire au contraire de toute l'ampleur de la métaphysique classique grecque¹⁹⁵ « prise dans le large ensemble « mythe-philosophie-religion »¹⁹⁶ ». Si Balthasar lui accorde une telle importance, c'est qu'il la considère, comme il a été dit plus haut, comme une attitude humaine fondamentale et universelle qui permet de mieux redécouvrir et comprendre la révélation dans sa relation à l'Homme. Balthasar affirme en effet que le beau transcendantal constitue une « lumière¹⁹⁷ » pour la théologie. En effet, la

¹⁹² Je ne reviens pas aux réflexions qui conduisent B. à s'intéresser à la métaphysique ; elles sont présupposées.

¹⁹³ *GC* 6, 20 : « Pourtant ce n'est pas la beauté qui nous occupe ici, mais la gloire » ; *H III/1/1*, 29 : « Doch wir reden ja hier nicht thematisch von Schönheit sondern von Herrlichkeit » ; cf. encore *GC* 8, 357 : « notre enquête dont le thème est la gloire et non les dimensions du beau intérieures au monde (qui peuvent s'étendre jusqu'au « sublime » en haut et peut-être jusqu'au « hideux » en bas) » ; *H III/1/1*, 928 : « unser[e] Untersuchung, die das « Herrliche », nicht die Dimensionen des innerweltlich Schönen (die bis zum « Erhabenen » empor und vielleicht bis zum « Häßlichen » hinab reichen können) zum Gegenstand nahm ». – La dernière citation est importante : le laid y est en effet considéré, avec quelque hésitation, comme une dimension du « beau » intramondain. On peut la comprendre au niveau théologique puisque le Christ crucifié – et donc hideux – apparaît comme la gloire de Dieu : l'Homme doit donc (cf. notre première partie) respecter le canon divin et non pas réduire la *doxa* à ses goûts. On peut cependant aussi prolonger cette constatation par une réflexion d'esthétique profane : le laid est une dimension de l'expérience esthétique dans le monde et dans l'art. On pense par exemple immédiatement à Baudelaire qui écrit un « beau » poème célébrant la laideur... La laideur des scènes décrites ne s'oppose en effet pas à la « réussite » du poème. Mais l'adjectif « beau » est alors proche de « bon » dans le sens que le poème est bon, réussi ou qu'il est mauvais s'il ne permet pas d'expérience artistique forte, due à sa forme « dominant » son sujet – ou mieux, dans laquelle le sujet se donne à connaître. B. reconnaît implicitement cette approche ; comment pourrait-il sinon en tant que théologien chrétien, témoin d'un Christ crucifié, accorder quelque valeur que ce soit à l'art ? J'ai voulu signaler cet aspect que nous traiterai plus amplement quand j'exposerai la pensée de Balthasar sur l'art dans le chapitre suivant.

¹⁹⁴ *GC* 1, 11 ; *H I*, 9 : « Versucht wird hier, die christliche Theologie unter dem Licht des dritten Transzendente zu entfalten : die Sicht des Verum und des Bonum zu ergänzen durch die des Pulchrum ».

¹⁹⁵ *GC* 6, 8 : La métaphysique « dans son ampleur la plus totale et la plus originelle [...] et, comme les Grecs l'avaient compris, sans la séparer de la « sainte connaissance des origines du monde » (le mythe) et sans exclure aucun des aspects désignés par les mots *αληθες* (« révélé, vrai »), *αγαθον* (« bon ») et *καλον* (« sauf, sain, beau ») ; *H III/1/1*, 14 : Metaphysik « ist jetzt in ihrem ursprünglichsten und weitesten Umfang zu nehmen [...], wie die Griechen sie verstanden : ungetrennt von der « heiligen Kunde über die Weltursprünge » (Mythos) und in der Breite der Aspekte des *αληθες* (« offenbar », « wahr »), *αγαθον* (« gut ») et *καλον* (« heil », « gesund », « schön »).

¹⁹⁶ Cf. *GC* 6, 18 ; *H III/1/1*, 26 : « Metaphysik in der Breite von Mythos-Philosophie-Religion legt schon vorbereitend den Menschen radikal auf das Göttliche [...] hin aus ».

¹⁹⁷ Cf. la citation donnée plus haut. Il peut être intéressant de développer cette métaphore : la lumière ne semble pas avoir de consistance en elle-même ; elle a besoin d'objets qui la reflètent pour que nous puissions en distinguer les

métaphysique fait apparaître l'ouverture naturelle de l'Homme à Dieu, « [l']expliquant déjà en vue du divin¹⁹⁸ ». Par ailleurs, Balthasar ne s'attache pas à la vision d'une école grecque déterminée, mais il présente les grandes lignes d'une tradition métaphysique séculaire.

Il est important de souligner cet aspect pour ne pas réduire Balthasar, comme il est arrivé¹⁹⁹, à un simple platonicien²⁰⁰ ; en effet, il souligne dès l'introduction que Platon a dissous ce à quoi il s'attache lui-même, le phénomène originel de la *Gestalt*²⁰¹. Incapable de concilier la décomposition du corps dans la mort avec l'unité spirituelle et matérielle de la *Gestalt*, Platon était en effet incapable de préserver l'unité de celle-ci. Mais Balthasar ne peut pas non plus être considéré comme un aristotélicien²⁰². Certes, Aristote n'opère aucune dissolution, il « en rest[e] au

couleurs, la clarté etc. Mais nous ne voyons les objets que dans la lumière. Ainsi nous découvrons Dieu à la lumière de la métaphysique, mais celle-ci ne peut être saisie que « réfléchie » par Dieu...

¹⁹⁸ Cf. *GC* 6, 18 ; *H III/1/1*, 26 : « [Metaphysik] legt schon vorbereitend den Menschen radikal auf das Göttliche [...] hin aus ».

¹⁹⁹ Cf. *GC* 6, 29 n. 4, en référence à H. Bahr : « Je devais m'attendre à [être mis au rancart], avant même de pouvoir m'expliquer, à être rejeté avec les vieilles catégories néoplatoniciennes » ; *H III/1/1*, 17, n. 4 : « Ich mußte darauf gefaßt sein, ehe man mich auch nur ausreden ließ, zum alten neuplatonischen Eisen geworfen zu werden ».

²⁰⁰ Rappelons que B. consacre une étude détaillée à Platon dans *GC* 6, 139-182 (*H III/1/1*, 153-196). Il relève l'approfondissement de la pensée de Platon avec Plotin qui s'interroge « comment le premier Platon qui fuit le corps et le monde [a pu] se concilier avec le Platon tardif du *Timée* où le cosmos dans sa corporalité spirituelle et éternelle est un « dieu bienheureux ». La première réponse de Plotin que B. reprend, refuse précisément de considérer « le déploiement de Dieu dans l'intelligence et l'âme du monde comme une chute » (*GC* 6, 237 ; *H III/1/1*, 255 : « wie sich der frühe, leib- und weltflüchtige Platon versöhnen lasse mit dem späten des *Timaios*, wo des Kosmos in seiner ewigen Geist-Leiblichkeit « ein seeliger Gott » ist » ; « die Entfaltung Gottes in Geist und Weltseele ist nicht Abfall ».) De plus, B. juge que « Platon lui-même paraissait finalement, à cause de cette admiration [de la beauté de l'étant dans son ensemble, de cet ordre et de cette régularité de ce qui est déjà « paré », « orné » (kosmos) et que les sciences ne sont que trop avides de suivre à la trace], en oublier l'étonnement » (*GC* 8, 399 ; *H III/1/2*, 974 : « Platon selbst schien zuletzt ob der Bewunderung [der Schönheit des Seienden,] [jener Ordnung und Gesetzmäßigkeit des schon « Geschmückten », « Ausgestatteten » (*kosmos*)] die Verwunderung zu vergessen ».) dont le chrétien doit précisément rester « le gardien » (*Ibid.* : « der Hüter ».). Platon ne peut donc être le « modèle » philosophique chrétien. B. est en fait bien plus proche de Plotin et de sa « synthèse [religieuse et chrétienne] entre mythe et philosophie » (cf. *GC* 6, 235 ; *H III/1/1*, 197) ; le titre de la première partie de la section qu'il lui consacre (*GC* 6, 235-164 ; *H III/1/1*, 252-281) souligne le rapport intime et la différence (toujours plus grande) entre Dieu et le monde : « Dieu en tout et au-dessus de tout » (*GC* 6, 235 ; *H III/1/1*, 252 : « Gott in und über allem »).

²⁰¹ Cf. *GC* 1, 18 : « Même Platon est retourné en deçà du phénomène primitif, en imaginant une âme qui ne tombait dans la matière qu'en un deuxième temps ; c'est qu'il ne voyait pas comment sauver l'unité de ce qui se dissout dans la mort, sinon en la plaçant dans une spiritualité séparée (ab-straité, ab-solue) » ; *HI*, 18 : « Sogar Platon ist hinter das Urphänomen zurückgegangen, indem er sich eine Seele ausdachte, die erst in einer zweiten Zeit in die Materie fiel ; begreiflich, da er die Einheit des sich im Tode Auflösenden anders nicht retten zu können vermeinte, als indem er sie in eine abgetrennte (ab-strakte, ab-solute) Geistigkeit setzte ».

²⁰² B. considère que « l'achèvement de l'effort [de Socrate et de Platon] avec Aristote n'apporte à notre propos [c.à.d. en ce qui concerne l'étude de la gloire] rien de résolument nouveau » (*GC* 6, 183 ; *H III/1/1*, 197 : « [Sokrates und Platons] Vollendung in Aristoteles bringt für unser Thema nichts Neues »).

phénomène » et « l'Homme et le monde se manifestent alors dans leur [*Gestalt*]²⁰³ » mais, face à la mort, il lui est impossible « de percevoir et de construire une promesse de totalité humaine au-delà de la vie terrestre²⁰⁴ ». C'est ce que permet seule la résurrection du Christ qui « élève, au-delà de tout ce qui possède le caractère de *Gestalt* et se brise totalement dans la mort, une superfigure (*Übergestalt*) ressuscitant à la vie éternelle²⁰⁵ ». Son point de départ est donc la révélation chrétienne qui accomplit toute métaphysique à laquelle Balthasar la rattache :

En fait, l'incarnation de Dieu accomplit toute l'ontologie et toute l'esthétique de l'être créé, dont elle se sert, avec une profondeur nouvelle, comme d'une langue exprimant l'être et l'essence divins²⁰⁶.

Balthasar peut être considéré comme le disciple du Christ ressuscité seul ; il n'adhère à aucune école particulière mais puise dans le grand héritage humain dont Dieu s'est lui-même servi en s'incarnant. Il s'inspire de ses ancêtres théologiens, surtout des Pères de l'Église, et de ceux qui ont, comme Goethe et Ehrenfels, réfléchi aux catégories épistémologiques allant pour lui de pair avec une telle approche. Quelle est donc sa conception du beau transcendantal ?

La tradition métaphysique distingue les transcendants : l'un, le vrai, le bien – et le beau – des catégories ou prédicaments. Tandis que « la classification des catégories est un essai d'analyse ou de division de la substance première²⁰⁷ », ceux-là sont des caractéristiques de l'être lui-même²⁰⁸.

²⁰³ *GC* 1, 18 ; *HI*, 19 : [Aristoteles bleibt] « beim Phänomen, Mensch und Welt [erweisen] sich in ihrer Gestalt ».

²⁰⁴ *Ibid.* : « die Undeutbarkeit und Unkonstruierbarkeit einer Verheissung menschlicher Ganzheit über das Erdenleben hinaus ».

²⁰⁵ Lochbrunner : *Analogia Caritatis*, 171 : « Die Auferstehung Christi errichtet jenseits des totalen Zerbrechens alles Gestalthaften im Tod eine « Übergestalt », die zum ewigen Leben aufersteht ».

²⁰⁶ *GC* 1, 25 ; *HI*, 26 : « In der Tat vollendet die Menschwerdung Gottes die ganze Ontologie und Ästhetik des geschaffenen Seins, dessen sie sich in einer neuen Tiefe als einer Sprache und eines Ausdrucks für das göttliche Sein und Wesen bedient ».

²⁰⁷ Van Steenberghen, Fernand : *Ontologie* (Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 2^e éd. revue et augmentée, 1952) 266. Aristote distingue la substance proprement dite et neuf catégories d'accidents : qualité, quantité, relation ; temps, lieu, action, passion ; *habitus* et situation.

²⁰⁸ On peut relever que la métaphysique vise à mettre en évidence « le réseau des relations qui rendent intelligible l'univers » qui se reflète dans « l'ordre métaphysique » (Van Steenberghen, Fernand : *Ontologie*, 267). Elle est donc un projet de représentation que notre cerveau accomplit. Il est supposé se fonder sur la réalité concrète dont les éléments sont cependant considérés comme les parties d'un tout englobant et fondamental. Deux remarques s'imposent : D'abord B. dit au début de *TL* I qu'il faut avoir une certaine idée de la vérité afin de pouvoir en parler – la métaphysique part aussi d'une conception transcendantale donnée de la réalité. B. le sait bien quand il souligne en

Balthasar considère que le beau participe, ensemble avec l'un, le vrai et le bien, « au plus intime de la profondeur de l'être en tant que tel ainsi qu'aux différents degrés et formes des essences existantes²⁰⁹ ». Cette *circumincessio* entraîne aussi qu'il est impossible « de délimiter [les qualités transcendantales] les unes par rapport aux autres, tant elles se pénètrent et se qualifient mutuellement²¹⁰ ». Autrement dit :

Parce que les transcendants traversent tout l'être, ils doivent être aussi intérieurs les uns aux autres : ce qui est effectivement vrai, doit aussi être effectivement bon et beau et un²¹¹.

Tout ce qui est, dans la nature, dans l'Homme, dans l'univers entier, est donc fondamentalement vrai, bon, beau et un parce que cela *est*. La beauté est une dimension fondamentale de l'être des étants²¹². C'est pourquoi Balthasar s'oppose aussi énergiquement à toute réduction psychologisante de la beauté :

On peut décrire de multiple manière, psychologiquement, l'effet des formes belles sur l'âme, mais l'on ne s'approche pas si l'on ne fait pas appel à des notions de logique et d'éthique, aux idées de vérité et de valeur, bref à une doctrine générale de l'être²¹³.

GC 8 que l'on ne peut précisément pas reconstruire abstraitement un système métaphysique : des décisions doivent en effet être prises continuellement. Or il croit dans sa méta-anthropologie mettre en évidence des catégories originelles. Je pense cependant qu'il s'agit de catégories reconstruites *a posteriori* et qu'une vision globale de la réalité peut aussi bien s'approfondir qu'elle peut basculer, devenir obsolète suite aux expériences existentielles de l'Homme. Ensuite la métaphysique confronte le penseur immédiatement à la tension du particulier et du général. On peut accentuer ou l'un ou l'autre. C'est encore un choix. Cependant, B. trouve une voie particulière pour fonder le particulier dans le général qui procède lui-même d'une source divine possédant une différenciation intérieure et admettant ainsi l'expression plurielle dans le cadre d'une relation. Cet excursus partant d'une réflexion sur la métaphysique a conduit au milieu du débat sur l'esthétique comme science fondamentale que je reprendrai et poursuivrai dans la dernière partie de ma thèse.

²⁰⁹ VM 24 ; TL I, 14 : « [...], die also] an der ganzen Breite und Tiefe des Seins als solchen und der verschiedenen Stufen und Formen seiender Wesen [innersten Anteil hat] ».

²¹⁰ GC 6, 15 ; H III/1/1, 22 : « [Die transzendentalen Eigenschaften des Seins] können deshalb gegeneinander nicht abgegrenzt sein, sondern durchwohnen und durchstimmen einander [...] ».

²¹¹ B. : *À propos*, « Rétrospective (1988) », 88.

²¹² Je ne m'intéresse pour le moment pas encore aux conséquences éthiques et axiologiques d'une telle conception.

²¹³ GC 1, 98 ; H I, 111 : « Man kann die Wirkung schöner Formen auf die Seele psychologisch auf mannigfachste Art beschreiben, aber man wird ihr nicht beikommen, wenn man nicht Begriffe der Logik und Ethik, der Wahrheit und Werthhaftigkeit, kurz einer umfassenden Seinslehre beizieht ». – Le beau est une donnée fondamentale de l'être – il est un élément d'un système de représentation global de la réalité.

Balthasar innove dans ce domaine, le beau n'ayant pas toujours été considéré comme un transcendantal²¹⁴. Son apport consiste à le réintégrer dans le groupe des transcendants et à renverser leur ordre classique. Cette construction reflète pour lui la perception²¹⁵ de l'être qui donne à l'Homme la possibilité de le connaître parce qu'il est intérieurement animé d'une volonté de révélation de lui-même. La beauté est précisément cet aspect de révélation provoquant notre étonnement :

Un être apparaît, il s'ensuit une épiphanie : en cela il est beau et nous ravit. Apparaissant il se donne, il se donne à nous : il est bon. Et se donnant, 'il s'exprime', il se dévoile lui-même : il est vrai (en soi et dans l'autre auquel il se révèle)²¹⁶.

La beauté transcendantale étant l'aspect noétique de l'être qui se montre et qui, pour Balthasar, se révélant nous enchante, il ne s'agit vraiment pas d'une « partie » de l'être ou d'une constitution particulière, mais d'une de ses dimensions fondamentales que l'intelligence humaine saisit, identifie et nomme. De même, la bonté et la vérité sont deux autres aspects noétiques du même être.

Dans un autre passage, Balthasar articule encore plus clairement le rapport entre la beauté considérée comme la première connaissance humaine de l'être dans la gratuité totale d'un don et

²¹⁴ Cf. Van Steenberghe : *Ontologie*, 75.

²¹⁵ B. insiste toujours que l'interprétation doit toujours suivre la perception. Cf. p. ex. *GC* 1, 25 : « percevoir, à l'aide de la grâce et de son illumination, le caractère figuré de la révélation et – alors seulement – l'interpréter » ; *HI*, 26 : « um mit der Gnade und ihrer Erleuchtung zusammen die Gestalthaftigkeit der Offenbarung wahr-zunehmen und – erst dann ! – sie zu deuten ». L'incidente et son point d'exclamation témoignent d'une volonté d'insister. B. suppose en fait que l'esprit est proportionné aux autres étants : il participe lui-même à l'être qu'il peut donc connaître, il participe par la volonté gratuite de Dieu à la grâce et peut donc connaître Dieu. Dans la conférence que B. a donné lors de la réception du Prix Wolfgang Amadeus Mozart à Salzbourg, il évoque également « la capacité de voir, d'évaluer, d'interpréter une figure » (B. : « Ce que je dois à Goethe », in : Guerriero, Elio : *Hans Urs von Balthasar*, 354. La traduction est revue à partir du texte allemand, B. : « Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck », in : Guerriero, Elio : *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie* (Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1993) 420 : « das Erblicken-, Werten- und Deutenkönnen einer Gestalt ».) « Ces trois termes correspondent à la trilogie Balthasarienne : beau-bien-vrai » (Saint-Pierre : *Beauté, bonté, vérité*, 39.). Qu'en est-il si l'on dispose ces affirmations au niveau de la neurologie ?

Mais B., se référant à Goethe, donne une autre triade : « voir, créer, d'évaluer des figures vivantes » (*Ibid.* : « lebendige Gestalten zu sehen, zu werten, zu schaffen »). Il est tentant de mettre les deux séries en parallèle et de dire que la création est une action éthique et l'évaluation conjointe, se reflétant dans l'œuvre, la manifestation de la vérité de la figure ».

²¹⁶ B. : *À propos*, « Rétrospective (1988) », 88.

sa doctrine de l'être considéré comme un mystère qui reste paradoxalement insondable, bien qu'il apparaisse et s'exprime lui-même dans chacun des étants :

[...] l'essence de la beauté [...] n'est en réalité rien d'autre que la mise en évidence directe, chez ce qui a fondement, de la gratuité du motif qui la fonde. Elle est, à travers toutes les apparitions, la transparence de l'arrière-fond mystérieux de l'être²¹⁷.

Dans la suite, il faut présenter brièvement la théorie de l'expression qui sous-tend théorie du beau. Balthasar l'expose dès 1947 dans *Vérité du monde* ; elle reste le fondement de son esthétique puisqu'il intègre ce tome comme premier volume de la *Théo-logique* dans la trilogie. Ces explications introduisent ensuite l'étude de la *Gestalt* et de l'être tel que Balthasar le conçoit.

5. La théorie balthasarienne de l'expression

Vérité du monde traite du premier des transcendants : le vrai. Mais ce livre décrit en fait les caractéristiques fondamentales de la révélation de l'être. Balthasar considère la vérité comme révélation, divulgation et communication de l'être²¹⁸ ; elle est, selon son étymologie grecque, *alêtheia*, « le caractère non caché de l'être [...] livré [dans l'existence concrète] comme essence devenue manifeste au regard de la connaissance²¹⁹ ». Malgré cette manifestation libre, nous sommes cependant incapables de saisir complètement, dans toute sa profondeur, dans sa complexité, ce qui est :

Les choses ne sont donc pas uniquement objet d'un dévoilement ; elles sont aussi et demeurent jusqu'au bout essentiellement secrètes. [...] Les choses sont en fait dévoilées comme secrètes, et c'est sous cette figure qu'elles deviennent objet de connaissance²²⁰.

²¹⁷ VM 233 ; TL I, 253s : « Schönheit ist in der Tat nichts anderes als das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes aus allem Begründeten. Sie ist die Transparenz durch alle Erscheinung hindurch des geheimnis-erfüllten Hintergrundes des Seins. Darin ist sie zunächst die unmittelbare Offenbarung des nicht zu bewältigenden Überschusses an Offenbarung in allem Geoffenbarten, des ewigen Je-mehr, das im Wesen des Seienden selbst liegt. ».

²¹⁸ Cf. Waldheim : *Expression And Form*, 24.

²¹⁹ VM 216 ; TL I, 233 : « die Unverborgenheit des Seins [im] Dasein, in welchem es preisgegeben ist, als offenes Wesen, dem Blick der Erkenntnis ».

Toute connaissance humaine reste donc fondamentalement paradoxale, connaissance réelle de l'essence qui se dérobe à l'instant même où l'on veut la saisir²²¹. Cela tient selon Balthasar à la constitution même des êtres dont chacun possède « un dedans et un dehors, une sphère de l'intimité et une de la manifestation à l'extérieur²²² ». Par ailleurs,

l'intimité de l'étant recevra bien des formes et des degrés divers ; elle s'approfondit à mesure que grandit l'autonomie du pour-soi de la nature ; elle s'épanouit finalement au niveau de la conscience spirituelle²²³.

Pour protéger l'intériorité et l'intimité des êtres de l'infraction des autres, Balthasar considère que la médiation est nécessaire. La notion d'expression implique en effet la distinction entre l'apparition et ce qui apparaît. Elle articule la polarité entre l'intériorité et l'extériorité²²⁴. La terminologie employée désigne la vérité comme une relation entre ces deux pôles : elle n'est pas statique, mais un mouvement que celui qui veut connaître s'efforce de saisir. Ce mouvement d'ouverture²²⁵ est en lui-même volonté de se donner sans qu'il ait cependant un destinataire fixé d'avance :

La vérité s'est constamment présentée comme ouverture de l'être. Cette ouverture n'est pas une réalité vécue pour elle-même seulement, sans relation à autre chose : elle est « ouverture en vue de », accès à quelque chose qui donne le sens de ce qui est proposé à connaître. A qui est destinée cette offre ? Cela n'apparaît pas d'emblée. Mais on a vu que le sujet, terme de la relation est tout aussi immédiatement « moi » et « toi », et que donc la vérité, en même temps qu'elle est immanente à celui qui se dévoile, contient aussi un rapport de transcendance d'ordre cognitif pour d'autres sujets.

²²⁰ *VM* 217 ; *TL* I, 234 : « Die Dinge sind nicht nur enthüllt, sie sind immer und bis zuletzt ebenso wesentlich verhüllt. [...] Die Dinge sind tatsächlich als verhüllte enthüllt, und in dieser Gestalt werden sie zum Gegenstand der Erkenntnis ».

²²¹ On peut poser dès maintenant la question quelle expression humaine est la mieux adaptée pour rendre compte de notre connaissance. Aussi précis soient-ils, les langages scientifiques et conceptuels me semblent avoir un grand défaut : ils travaillent avec des approches statiques tandis que l'on essaie en fin de compte d'exprimer une vitalité.

²²² *VM* 86 ; *TL* I, 82 : « Jedes Wesen, das als Für-sich-Seiendes existiert, besitzt ein Innen und Außen, eine Sphäre der Intimität und eine Sphäre der Öffentlichkeit ». – B. développe une hiérarchie ontologique de six niveaux d'intériorité (dans *VM* II = *TL* I, II ; cf. Waldheim : *Expression And Form*, 28-30.) : 1. les êtres inanimés, 2. les plantes, 3. les animaux, 4. l'Homme libre, 5. les purs esprits, 6. Dieu.

²²³ *Ibid.* ; *TL* I, 82s. : « Die Intimität des Seienden kann sehr verschiedene Formen und Stufen annehmen ; sie nimmt zu mit dem steigenden Für-sich-sein der Wesen, um auf der Stufe des geistigen Bewußtseins sich zu vollenden ».

²²⁴ Cf. *VM* III ; *TL* I, III ; Waldheim : *Expression And Form*, 32ss..

²²⁵ Il ne faut pas confondre l'ouverture de l'être avec l'ouverture de l'œuvre ; les deux notions sont reliées mais tandis que B. insiste sur le mouvement de révélation de l'être, la théorie littéraire souligne l'apport de la part du sujet.

Le fait de se montrer à l'autre présuppose la dynamique d'ouverture de l'être : il en est l'actualisation constante et ne peut en être séparé, étant donné qu'il s'agit d'une propriété inhérente à l'être comme tel. Dans ce mouvement, on doit alors distinguer trois choses : ce qui se dévoile, qui est le fond de l'être ; ce qui est montré de fait, c'est-à-dire l'apparition ; enfin le dévoilement lui-même en tant que mouvement du fond vers l'apparition. Rappelons que l'apparition n'est pas un deuxième être doué de consistance propre à côté du fond : elle est ce fond même en tant qu'il apparaît dans son ouverture²²⁶.

Ainsi il existe certes une connaissance réelle et exacte de l'essence des êtres, mais elle n'existe jamais en dehors de l'image expressive que l'objet « dit » en l'Homme. Le sens des « mots » ne se révèle que dans ces mots-mêmes à tel point que Balthasar peut parler d'une « double figure de la vérité²²⁷ », celle de l'objet et celle de l'image :

La saisie de l'objet par le sujet prend son point de départ dans les images engendrées à l'intérieur du sujet, et dans leur perception. L'image sensible et sa perception constituent ainsi une parfaite unité, où se tiennent en balance l'aspect réceptif et spontané de l'imagination, la prestation de l'objet à l'intérieur de la subjectivité et celle du sujet en tant que reproduction créatrice de l'impulsion de l'objet. La perception est achevée lorsque l'image se trouve à l'intérieur, mais ce n'est pas encore pour le moment une connaissance. En effet en tant que perception, elle est tout à fait immédiate : personne ne peut exprimer adéquatement par des mots ce que veut dire voir du rouge ou savourer quelque chose de doux. Ainsi l'image sensible représente un contact particulièrement étroit entre le sujet et l'objet, et si intime qu'il est impossible vraiment d'en dire plus. L'objet s'est signalé à l'intérieur du sujet avec un langage qui d'abord est pure expressivité et qui, en tant que tel, n'indique rien sur l'essence de l'objet ni sur celle du sujet, tels qu'ils sont en eux-mêmes. Cependant cette expression de l'objet dans le langage des images sensibles contient tout ce que le sujet reçoit directement de l'objet pour l'appréhender. Même lorsque, sur la base des images, il pénétrera jusqu'à l'essence invisible et à l'être de l'objet, il ne fera cette rencontre jamais ailleurs que dans l'expression de l'image sensible ; il ne découvrira jamais le sens de la parole que dans la parole elle-même²²⁸.

²²⁶ *VM* 227 ; *TL* I, 246 : « Wahrheit hat sich in allen bisherigen Analysen in ihrem Grundsinn immer wieder als Erschlossenheit des Seins dargeboten. Die Öffnung, die das Sein in ihr erfährt, ist nicht eine beziehungslose « Öffnung an sich », sondern eine « Öffnung für », eine Zugänglichkeit, die die Bedeutung eines Angebotenseins einschließt. Wem dieses Angebot gilt, bleibt zunächst ungesagt ; es zeigte sich aber, daß das Subjekt, auf das sich die Erschließung bezieht, ebenso unmittelbar ein Ich wie ein Du ist, daß also die Wahrheit sowohl dem Erschlossenen immanent ist wie eine transzendente Beziehung der Erkennbarkeit für andere einschließt.

Die Erschlossenheit setzt die Seinsbewegung des Sicherschließens voraus und ist ihr jeweiliges, von ihr nicht ablösbares Ergebnis, da es sich um eine als solche dem Sein anhaftende Eigenschaft handelt. In dieser Bewegung läßt sich unterscheiden : 1. das, was sich erschließt, der Seinsgrund ; 2. das, was erschlossen ist, die Erscheinung ; 3. die Erschließung selbst als die Bewegung des Grundes in die Erscheinung. Die Erscheinung ist kein zweites selbständiges Sein neben dem Grund, sie ist der Grund selbst, sofern er erscheint und somit erschlossen ist ».

²²⁷ *VM* 73 ; *TL* I, 69 : « Die Doppelgestalt der Wahrheit ».

²²⁸ *Ibid.* ; *TL* I, 69s. : « Die Erfassung des Subjekts durch das Objekt geht aus von den in der sinnlichen Späre des Subjekts durch das Objekt erzeugten Bildern und ihrer Anschauung. Das sinnliche Bild und seine Anschauung bilden dabei eine vollkommene Einheit, in der sich die rezeptive und die spontane Seite der Einbildungskraft, die Leistung des Objekts in der Späre des Subjekts und die Leistung des Subjekts als schöpferische Reproduktion der Anregung des Objekts die Waage halten. Die Anschauung erschöpft sich darin, daß das Bild innerhalb des Raumes

Le sujet est en effet situé avec l'objet à l'intérieur d'un même « espace de connaissance spirituelle » qui est essentiellement conscience ; il sait opérer « trois synthèses » : d'abord celle de l'aperception sensible, ensuite celles de l'essence ou du concept qui attribue à l'image « l'unité d'un sens interne spirituel » et finalement celle de l'existence qui attribue au « complexe d'essence perçu dans l'image une existence elle-même objective et indépendante de la pensée ».

Dans cette théorie de l'expression, le vrai était donc considéré comme « l'ouverture de l'être²²⁹ ». Ensuite l'être est bon parce que le motif ultime de sa communication coïncide avec celle-ci : « dans la mesure où le fond de l'être est la communication »²³⁰, « ouverture [...] à soi-même et à d'autres²³¹ », « ce fond est immédiatement un avec le bien, c'est-à-dire avec l'amour qui se donne sans réserve. Car, en se donnant, l'être [se suffit comme fond²³²] et ne recherche pas d'autre motif que la communication elle-même²³³ ». C'est cette communication, ce libre don de soi, qui constitue la « valeur » de l'être, donc sa bonté ; c'est dans cette révélation et dans un mouvement qui ne se fondent en rien d'autre qu'en eux-mêmes qu'apparaît aussi l'essence de la beauté :

Celle-ci n'est en réalité rien d'autre que la mise en évidence directe, chez ce qui a fondement, de la gratuité du motif qui la fonde. Elle est, à travers toutes les apparitions, la transparence de l'arrière-fond mystérieux de l'être²³⁴ ».

des Subjektes steht, si ist als solche darum noch keineswegs Erkenntnis. Denn sie ist als Anschauung durchaus unmittelbar ; niemand kann in Worten adäquat ausdrücken, wie er rot sieht und süß schmeckt. So ist das sinnliche Bild eine seltsam intime Berührung zwischen Subjekt und Objekt, so intim, daß sie gar nicht weitergesagt werden kann. Das Objekt hat sich innerhalb des Subjektes mit einem Worte bekundet, das zunächst reiner Ausdruck ist und als solcher weder das Wesen des Objekts noch das des Subjekts, wie sie an sich sind, kundtut. Und doch ist dieser Ausdruck des Objekts in der Sprache der sinnlichen Bilder alles, was das Subjekt unmittelbar vom Objekt zu fassen bekommt. Auch wenn es auf Grund der Bilder zum unanschaulichen Wesen und Sein des Objekts vordringen wird, es wird diesem Wesen und Sein nie anderswo als im sinnlichen, ausdrückenden Bild begegnen ; es wird den Sinn der Worte nie anders als im Wort selber finden ».

²²⁹ *VM* 227 ; *TL* I, 246 : « die Erschlossenheit des Seins ».

²³⁰ *VM* 230 ; *TL* I, 250 : « Sofern also der Grund des Seins die Mitteilung selbst ist ».

²³¹ *VM* 231 ; *TL* I, 251 : « Erschlossenheit für sich und für andere ».

²³² J'ai adapté la traduction de *VM* en me référant à un autre passage, *VM* 232, où l'on parle précisément du « fond qui se fonde lui-même », *TL* I, 252 : « [der] sich selbst begründende Grund ». Ou bien, plus loin, *VM* 233 : « le fond apparaît selon sa propriété singulière d'être un sans-fond qui se fonde », *TL* I, 254 : « [Und zwar] erscheint der Grund in seiner besonderen Eigenschaft als sich begründende Abgründigkeit ».

²³³ *VM* 230 ; *TL* I, 250 : « [...] ist er unmittelbar eins mit dem Guten, das heißt mit der sich grundlos schenkenden Liebe. Denn in der Mitteilung ist das Sein sich Grund genug und will keinen andern Grund als die Mitteilung selbst ».

²³⁴ *VM* 233 ; *TL* I, 253s. : « Schönheit ist in der Tat nichts anderes als das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes aus allem Begründeten. Sie ist die Transparenz durch alle Erscheinung hindurch des geheimnis-

La beauté est la connaissance de l'être comme « merveille », suscitant continuellement l'étonnement qui par ailleurs ne s'épuise pas :

Et, en cela, elle est d'abord la révélation immédiate de tout ce qui, dans chaque révélation, est le surplus jamais maîtrisable de l'éternel toujours plus qui se cache dans l'essence de l'étant²³⁵ »

Toute cette métaphysique se fonde déjà sur la théologie trinitaire balthasarienne où le Fils est le don éternel du Père dans l'Esprit. La lecture de la réalité à la lumière de l'être est alors évidemment un renvoi à Dieu dans le cadre d'une vision dont le fondement est *a priori* théophanique. Balthasar le rappelle à la fin de *Vérité du monde* :

Nous arrivons au terme d'une recherche philosophique, où l'on ne considérerait d'autre révélation de Dieu que celle qui a lieu dans la création, là où le Créateur se manifeste comme Seigneur (« Dominus », Vat. I, DS 3026), principe et fin, (« principium et finis », DS 3004), mais qui demeure le mystère insondable. En tant que mystère, Dieu est connu à l'intérieur de l'objet formel de la conscience [...] On atteint Dieu aussi comme mystère dans la structure de toute vérité créée qui, même dans sa finitude, ne se dépouille jamais totalement de son caractère de merveille, de gratuité, de donné qui se laisse saisir en s'offrant jusque dans sa profondeur. Le lien indissoluble de la vérité terrestre avec la dynamique du bien et du beau indique à suffisance le sens de ce mystère de l'être qui, en sa plénitude absolue et la plus haute, doit être le mystère de Dieu lui-même, c'est-à-dire du don absolument gratuit auquel remonte, comme à sa cause ultime et fondatrice, tout ce qui se trouve en mesure d'être pensé²³⁶.

erfüllten Hintergrundes des Seins ».

²³⁵ VM 233 ; TL I, 254 : « Darin ist sie zunächst die unmittelbare Offenbarung des nicht zu bewältigenden Überschusses an Offenbarung in allem Geoffenbarten, des ewigen Je-mehr, das im Wesen des Seienden selbst liegt ».

²³⁶ VM 284 ; TL I, 311 : « Wir stehen hier am Ende einer philosophischen Untersuchung, die keine andere Offenbarung Gottes betrachtet als die in der Schöpfung selbst ergangene, innerhalb derer sich der Schöpfer als Dominus (Vatic. Dz. 1806) und als Principium et Finis (ebd. 1785) anzeigt, aber darüber hinaus das unerforschliche Geheimnis bleibt. Als Geheimnis ist er in der Form des Selbstbewußtseins bekannt [...]. Als Geheimnis ist er in der Form jeder geschöpflichen Wahrheit bekannt, die auch in ihrer Endlichkeit den Charakter des Wunderbaren, des Gnadenhaften, des grundlos sich Öffnenden und Schenkenden niemals ganz abstreift. Die unlösbare Verbundenheit der irdischen Wahrheit mit der Bewegung des Guten und der des Schönen zeigt deutlich genug auf den Sinn dieses Seinsgeheimnisses hin, das in absoluter Vollendung und Steigerung das Geheimnis Gottes selbst sein muß : auf das Geheimnis der grundlosen Hingabe, auf die alles, was begriffen werden soll, als auf die letzte, sich selbst begründende Ursache zurückgeführt werden muß ». – On peut se demander si c'est tout ce qui est en mesure d'être pensé qui remonte à Dieu ou plutôt l'organe, c'est-à-dire le cerveau, structuré de telle façon que l'on puisse concevoir différents mondes. Cette dernière position me semble plus conforme aux capacités de l'Homme que B. analyse aussi. Il est toujours vrai que cette vision reste par trop anthropocentrique : il est possible de considérer également que l'univers, et, en lui, notre terre, reflète une autonomie organisatrice. On se heurte alors néanmoins à l'existence de ce que l'on considère comme souffrance injuste comme à la difficulté de concevoir une Providence. Finalement, aucune position théologique, aucune lecture de la réalité ne fonctionne sans apories !

Les références aux documents du premier concile du Vatican attestent l'enracinement dans le dogme catholique. Mais Balthasar ne se borne pas à répéter les vérités de toujours ; dans l'avant-propos de la première édition de *Vérité du monde*, considérant que « la pensée humaine ne saurait être exhaustive, même pas dans ses créations les plus grandes », il avait déjà signalé son intention de « déduire, à partir des thèses traditionnelles, de nouvelles conséquences selon le point de vue changeant de chaque époque²³⁷ ». Quand on se souvient combien l'enseignement philosophique et théologique rebutait Balthasar, on mesure l'étendue de cette affirmation et on comprend avec quelle joie il écrit son texte qui se termine sur l'évocation de l'amour divin qui fonde le tout et sauve, en tant que garant de sens, Balthasar et le monde sinon du désespoir, mais certainement du désarroi total²³⁸ :

Il y a la vérité éternelle de Dieu, par quoi tout est vrai et peut se montrer comme ayant du sens. Mais le fait qu'il existe de la vérité, généralement parlant, et de la vérité éternelle, cela n'a d'autre fondement que l'amour²³⁹.

Ainsi l'être et l'amour sont coextensifs²⁴⁰ et leur « convertibilité²⁴¹ » fonde également l'analogie de l'être, le passage discontinu de la gloire de l'être à la gloire de Dieu. Les deux s'expriment dans les mêmes structures fondamentales que le vocabulaire de la beauté met déjà en évidence.

Pour décrire la beauté, Balthasar a conscience que le choix des mots correspond déjà à une interprétation et il s'efforce de la réduire à zéro. En effet, il désire adopter le point de vue le plus objectif, ne voulant « pas préjuger » ce qui est beau, ni « philosophiquement, ni théologiquement », adoptant un regard « tout à fait naïf », saisissant une première « notion

²³⁷ B., *Wahrheit* (1947) : « Aber weil menschliches Denken auch in seinen größten Gestaltungen nie erschöpfend sein kann, [wurde der Versuch gewagt], aus den traditionellen Thesen, entsprechend der stets veränderten Blickweise der Zeit, weitere Folgerungen zu ziehen ».

²³⁸ Cf. Löser : « Das Sein », 417s : « Nur die absteigende Liebe Gottes kann die Situation der Welt und des Menschen so verändern, daß sie in all ihrer Endlichkeit und Heillosigkeit bejahbar und liebenswert werden ». – « Seul l'amour de Dieu qui descend dans ce monde peut changer la situation de celui-ci et de l'Homme de telle façon qu'elle puisse être acceptable et digne d'amour dans sa finitude et son énormité ».

²³⁹ *VM* 285 ; *TL* I, 312 : « Es gibt die ewige Wahrheit Gottes, durch die alles wahr ist und sinnvoll erklärt werden kann. Aber *daß* es überhaupt Wahrheit und ewige Wahrheit gibt, das hat seinen Grund in der Liebe ».

²⁴⁰ Cf. Löser : « Das Sein », 411.

²⁴¹ Cf. Löser : « Das Sein », 417 et 422.

spontanée ». En fait, il cherche une définition esthétique universelle quand il distingue avec Saint Thomas d'Aquin²⁴² deux facteurs qui ont, « de tout temps²⁴³ », déterminé l'esthétique et

qu'on peut désigner sous les noms de *species* (ou *forma*) et *lumen* (ou *splendor*) : c'est-à-dire la figure (*Gestalt*) et l'éclat²⁴⁴.

Le vocabulaire latin confirme cette approche. En effet, « les paroles qui essaient d'exprimer le beau tournent tout d'abord autour du mystère de la figure ou de la construction. *Formosus* vient de *forma*, *speciosus* de *species*²⁴⁵ ». Le beau que nous apercevons dans ce monde comporte donc deux aspects dont le premier est sa configuration matérielle :

En tant qu'il est figure, on peut saisir matériellement le beau, on peut même le calculer, puisqu'il est rapport de nombres, harmonie, loi de l'être²⁴⁶.

Ce qui est beau possède donc la plasticité d'un matériau formé selon des rapports qu'il est possible de dégager : il possède donc une cohérence propre, repérable, obéissant à des lois produisant l'harmonie fondée dans l'être lui-même. C'est pourquoi Balthasar ne s'en tient pas à

²⁴² Le lecteur critique se heurtera certainement à l'idée de trouver au moyen âge une formule universelle. Admettons cependant que le choix de Thomas n'est pas fortuit chez B.. Cet auteur, « un intermédiaire de l'Histoire » (*GC* 7, 73.) constitue l'interlocuteur continu et principal de Balthasar (cf. Disse, 191.). En effet, son ontologie permet d'abord de distinguer la philosophie (la pensée du monde) et la théologie (la pensée de Dieu) en même temps qu'elle garde un lien vivant entre elles : « Thomas d'Aquin reste pour notre thème un *kairós* (un moment privilégié), un moment historique entre un monde ancien, à la pensée moniste qui [...] voyait la philosophie et la théologie former une unité, et un monde dualiste montant qui tentera [...] de séparer la philosophie et la théologie révélée et de faire de chacune une totalité » (*GC* 7, 73.). Mais il est aussi celui qui réussit la synthèse des points de vue antérieurs. Il « cherche à harmoniser [dans le cheminement vers sa conception du beau tel que Fr. Kovach l'a retracé (Cf. *GC* 7, 85, n. 36.)] les éléments qui affluent vers lui d'Augustin, de Denys, d'Aristote, de Boèce et de son maître Albert-le-Grand » (*GC* 7, 71.) et dont les doctrines « résumément déjà en elles-mêmes de longues traditions » (*GC* 7, 74.). On peut le considérer comme un grand frère de Balthasar.

²⁴³ *GC* 1, 98 ; *HI*, 110s. : « weder philosophisch noch theologisch präjudizieren » ; « eine ganz laienhafte Einsicht » ; « unreflektierter Begriff » ; « von alters her ».

²⁴⁴ *GC* 1, 98 ; *HI*, 111 : « [zwei Momente am Schönen,] die man [mit Thomas von Aquin] als *species* (oder *forma*) und *lumen* (oder *splendor*) bezeichnen kann : Gestalt und Glanz ».

²⁴⁵ *GC* 1, 17 ; *HI*, 18 : « Die Worte, die das Schöne auszusagen versuchen, kreisen zuerst um das Geheimnis der Gestalt oder des Gebildes. *Formosus* von *forma*, *speciosus* von *species* ». – La version française traduit *Gebilde* par *image*, *Bild*, laissant tomber ainsi le préfixe *Ge-* qui revient aussi dans *Gestalt* et qui rapproche les termes de la forme du participe passé *gebildet*, *gestaltet*, soulignant l'aspect passif. Je préfère recourir au terme de construction qui souligne aussi bien l'initiative nécessaire à la réalisation qu'il désigne le produit final.

²⁴⁶ *GC* 1, 98 ; *HI*, 111 : « Als Gestalt hat das Schöne seine materielle Erfassbarkeit, sogar Berechenbarkeit als Verhältnis von Zahlen, als Harmonie und Seinsgesetz ».

cette analyse qui peut sembler proche de la démarche structuraliste mais joint à cette première notion « l'éclat », la profondeur d'être qui se manifeste :

Nous apercevons la figure, mais si nous l'apercevons réellement, nous n'apercevons pas seulement la figure détachée, mais la profondeur qui apparaît en elle, nous la voyons comme éclat, comme splendeur de l'être²⁴⁷.

Dans la suite, il faut d'abord décrire la notion de la *Gestalt*, concept fondamental de l'esthétique balthasarienne et ensuite traiter de l'être qui rayonne à travers elle.

6. La *Gestalt* comme héritage goethéen chez Balthasar

Que désigne Balthasar donc par le concept de *Gestalt* ? Dans l'introduction aux volumes intitulés *Dans le domaine de la métaphysique*²⁴⁸, il situe le concept d'abord dans un contexte expérimental, il décrit ensuite le phénomène de la *Gestalt* en lui-même et retrace enfin l'histoire du concept de ses origines grecques jusqu'à l'époque contemporaine, soulignant combien il rend compte d'une réalité qui échappe aux réductions du subjectivisme kantien et du positivisme scientifique :

C'est ici, là où brille, à différents degrés de clarté, la totalité de l'être dans l'étant particulier, que se présente le concept de la figure (*Gestalt*). Il signifie une totalité limitée de parties et d'éléments, saisis comme telle, existant en soi. Cette totalité a pourtant besoin, pour subsister, non seulement d'un « environnement » (*Umwelt*), mais finalement de l'être dans son ensemble. Par là elle est – selon le mot de Nicolas de Cues – une « représentation contractée » de « l'absolu », pour autant qu'elle aussi, dans son domaine limité, dépasse et domine ses parties. Ce concept, hérité de Platon et d'Aristote (sous les noms d'*εἶδος* et de *μορφή*) occupait le centre de l'ontologie médiévale (sous le nom de *species* et *forma*) et nous les retrouvons dans la théorie de la nature de Herder (contre Kant !) et de Goethe. Timidement, mais non sans succès, il fut à nouveau exhumé du champ des décombres de la psychologie associationniste atomistique et remis en honneur par Christian von Ehrenfels (*Über Gestaltqualitäten*, 1890 ; *Kosmogonie*, 1916 ; *Das Primzahlengesetz*, 1922). Plus tard, à dire vrai, il fut à nouveau menacé par la psychologie berlinoise de la *Gestalt* (M. Wertheimer, W. Köhler, K. Lewin, W. Metzger) puisque pour pouvoir effectuer des mesures conformément aux « sciences exactes », la *Gestalt* y est considérée comme « unité de corrélation » des « fonctions élémentaires » psychiques,

²⁴⁷ GC 1, 98s. ; H I, 112 : « Wir « erblicken » die Gestalt, aber wenn wir sie wirklich erblicken, dann nicht nur die abgelöste Gestalt, sondern die an ihr aufscheinende Tiefe, wir sehen sie als Glanz, als Herrlichkeit des Seins ».

²⁴⁸ GC 6-8 ; H III/1.

lesquelles, d'après la « théorie de l'isomorphisme », doivent revêtir la même *Gestalt* que leurs substrats physiologiques et physiques. C'est là abandonner une fois de plus ce qui constitue l'élément central du concept de *Gestalt*, c'est-à-dire le centre supérieur de totalité autonome²⁴⁹.

Je commencerai l'explication de ce texte par la voie historique ; je situerai ensuite le concept de *Gestalt* dans le contexte de l'expression de l'être et intégrerai ces deux points dans l'explication du concept lui-même.

Balthasar situe le terme allemand *Gestalt* dans une lignée partant des concepts grecs εἶδος et μορφή, traduits au moyen âge par *species* et *forma*, aboutissant à Goethe. On remarque qu'il cite à chaque fois un couple de termes qui possèdent cette même signification. En fait, l'évolution du concept de *Gestalt* (εἶδος, *species*) va de pair avec celle de la notion de forme (μορφή, *forma*). À l'origine, écrit Waldheim, la *Gestalt* désigne la forme extérieure, la silhouette d'un être, d'une chaîne de montagne ou d'un corps humain par exemple. Cette acception s'étend ensuite à des significations plus spirituelles : on parle de la *Gestalt* d'une personnalité, désignant ainsi sa forme intelligible. La *Gestalt* est alors proche de la forme pour autant que celle-ci désignait à l'origine également les contours, l'aspect sensible d'un être. À partir de cette conception, la signification de la forme s'élargit pour inclure des acceptions plus spirituelles. Aristote considère par exemple l'âme ou la connaissance comme forme ; celle-ci ne se réfère alors plus à un être entier, mais au principe d'actualité d'un être²⁵⁰. Le terme *Gestalt* est alors employé pour parler des êtres entiers.

Dans ce sens, on peut évoquer la *Gestalt* historique de Socrate : on le considère alors comme un

²⁴⁹ GC 6, 21 ; H III/1/1, 30 : « Hier, wo in verschiedenen Graden der Deutlichkeit je das Ganze des Seins am einzelnen Sein aufleuchtet, bietet sich der Begriff der Gestalt an. Er meint eine als solche erfaßte, in sich stehende begrenzte Ganzheit von Teilen und Elementen, die doch zu ihrem Bestand nicht nur einer « Umwelt », sondern schließlich des Seins im Ganzen bedarf und in diesem Bedürfnis eine (wie Cusanus sagt) « kontrakte » Darstellung des « Absoluten » ist, sofern auch sie auf ihrem eingeschränkten Feld seine Teile als Glieder übersteigt und beherrscht. Dieser Begriff, von Platon und Aristoteles (als εἶδος und μορφή) überkommen, stand im Zentrum der mittelalterlichen Ontologie (als *species* und *forma*) und wiederum der Naturlehre Herders (gegen Kant !) und Goethes und wurde zaghaft aber mit hinreichendem Erfolg unter dem Trümmerfeld atomistischer Assoziationspsychologie von Christian von Ehrenfels wieder ausgegraben (« Über Gestaltqualitäten » 1890, « Kosmogonie » 1916, « Das Primzahlengesetz » 1922) und zu Ehren gebracht, dann freilich von der Wiener Gestaltpsychologie (M. Wertheimer, W. Köhler, K. Lewin, W. Metzger) neu von innen gefährdet, da um der « exaktwissenschaftlichen » Meßbarkeit willen die Gestalt hier als « Korrelationseinheit » von seelischen « Elementarfunktionen » betrachtet wird, die erst noch nach der « Theorie des Isomorphismus » gleicher Gestalt sein sollen wie ihre physiologischen und physikalischen Substrate. Damit ist das übersteigende Zentrum des Eigenstandes wieder preisgegeben, das die Mitte des Gestaltbegriffes bildet ».

²⁵⁰ Cf. Waldheim : *Expression And Form*, 65.

être concret, complet et on ne parlerait guère de Socrate en tant que « forme » historique définie. Ce sens de *Gestalt* unit le spirituel et le matériel. Il devient au niveau de l'être humain synonyme de « personne²⁵¹ » et permet de rendre compte de la singularité d'un être. C'est aussi le sens auquel Balthasar se réfère le plus souvent²⁵² car il lui importe de rendre compte de façon convaincante de l'incomparable *Gestalt* du Christ. Celui qui a le mieux développé le concept de *Gestalt*²⁵³ dans ce sens est Goethe dont Balthasar s'inspire principalement. Il le reconnaît à maints endroits.

Dans l'allocution prononcée lors de la remise du Prix Wolfgang Amadeus Mozart, on voit qu'il n'est guère possible d'exagérer l'influence de Goethe puisque Balthasar souligne sa dépendance foncière :

À Vienne, toutefois je n'étudiai pas la musique, mais surtout la germanistique, et tout ce que j'y appris, j'en ai fait plus tard le centre de mon œuvre théologique : la possibilité de voir, d'évaluer, d'interpréter une figure : disons aussi le regard synthétique, par antithèse avec celui – critique – de Kant et avec celui – analytique – des sciences naturelles. Cette capacité de voir la figure, je la dois à Goethe qui, émergeant du *Sturm und Drang*, n'a cessé de voir, de créer et de mettre en valeur des figures vivantes. Je lui dois cet instrument qui fut décisif pour tout ce que j'ai fait. Dans ses *Dialogues* avec Eckermann, que Nietzsche définit comme le plus beau livre allemand, nous découvrons du reste à quel point il reconnaissait en Mozart sa propre capacité de créer des figures. Il considérait Mozart, Shakespeare et Raphaël supérieurs à lui au point d'être inaccessibles. Ceci fut l'irremplaçable instrument pour tout ce qui advint ensuite²⁵⁴.

²⁵¹ Cf. Lochbrunner : *Analogia Caritatis*, 170 : « Die Spur ist von Goethe vorgezeichnet [...]. Balthasar verweilt besonders beim Menschen, wo das Individuum mit seiner gattungshaften Gestalt sich zur Person vertieft. Im Menschen wird die Gestalt zu einer Persönlichkeit, die eine Lebensform wählt. Die Einprägung der Lebensform geschieht unter dem Lichteinbruch eines umgreifenden Horizonts » : « La voie est tracée par Goethe [...]. Balthasar s'arrête surtout à l'Homme en qui l'individu doté de sa *Gestalt* spécifique s'approfondit en une personne. En l'Homme, la *Gestalt* devient une personnalité choisissant une forme de vie. L'impression de la forme de vie se fait sous l'irruption lumineuse d'un horizon englobant ». Cf. également Marchesi, Giovanni : *La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La Figura di Gesù espressione visibile di Dio* (Rome : Università Gregoriana Editrice, 1977) 18. – Le terme « impression » montre bien que la personnalité devient, selon l'étymologie du terme, l'expression de la forme que l'Homme accueille. Une telle constatation résume en elle-même l'esthétique (saisir la lumière), la dramatique (l'exprimer) et, implicitement, la théologique (réaliser la vérité).

²⁵² Waldheim : *Expression And Form*, 66.

²⁵³ Cf. Lochbrunner : *Analogia Caritatis*, 173 : « Das Gestaltsehen Goethes hebt auf die Individualität, die Je-Einzigkeit einer konkreten Gestalt ab » : « La regard de Goethe sur la *Gestalt* porte sur l'individualité, sur la singularité de chaque *Gestalt* concrète ».

²⁵⁴ B. : « Ce que je dois à Goethe », in : Guerriero, Elio : *Hans Urs von Balthasar*, 354. La traduction est revue à partir du texte allemand, B. : « Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck », in : Guerriero, Elio : *Hans Urs von Balthasar*, 420 : « Aber ich studierte in Wien nicht Musik, sondern vor allem Germanistik, und was ich dort lernte, war das, was ich später in meinem theologischen Schriftum ins Zentrum stellte : das Erblicken-, Werten- und Deutenkönnen einer *Gestalt*, sagen wir : den synthetischen Blick (im

Ce texte montre le rapport étroit qui existe entre l'expérience artistique – ses lectures, sa passion pour la musique, ses études de lettres – et le travail théologique chez Balthasar. Quand il a commencé à étudier la germanistique, c'était, selon ses propres paroles, « les chefs-d'œuvre et ce qu'ils ont d'unique²⁵⁵ » qui l'intéressaient. La question de l'unité et de l'unicité de la *Gestalt* artistique s'est transformée après son entrée chez les Jésuites en interrogation théologique : « Pourquoi est-ce que le Christ est unique ? Pourquoi est-ce qu'il ne ressemble pas à Socrate, ni à Bouddha, ni à je ne sais qui²⁵⁶ ? Toute son esthétique théologique consiste à apprendre au lecteur comment apercevoir l'unicité du fait chrétien ; il s'agit de lui faire adopter une démarche épistémologique qu'expriment les trois verbes voir, évaluer et interpréter, qui est en fait une attitude profonde devant la réalité, notamment le refus de réduire la singularité aux catégories générales de l'entendement humain et des lois scientifiques :

Il y a un livre de Simmel qui s'intitule *Kant et Goethe*²⁵⁷. Rahner a choisi Kant, ou si vous voulez, Fichte, c'est-à-dire la position de départ transcendantale. Tandis que moi, en bon germaniste, j'ai choisi Goethe : la figure, indestructiblement unique, organique, évolutive – je pense au Goethe de la métamorphose des plantes – cette figure dont Kant non plus ne sait venir à bout dans son *Esthétique*²⁵⁸.

La double référence à Kant et Goethe fait remonter la problématique de la *Gestalt* – et du point de départ fondamental – à la fin de la Renaissance²⁵⁹, « une des périodes les plus glorieuses

Gegensatz zum kritischen Kants, zum analytischen der Naturwissenschaft), und dies Gestaltsehen verdanke ich dem, der nicht abließ, aus dem Chaos von Sturm und Drang auftauchend, lebendige Gestalt zu sehen, zu schaffen, zu werten : Goethe. Ihm danke ich dieses für alles Hervorgebrachte entscheidende Werkzeug. (In den Gesprächen mit Eckermann, die Nietzsche das schönste deutsche Buch nennt, erkennen wir übrigens, wie sehr er sein eigenes Gestaltschaffen in Mozart wiedererkannte. Mozart, Shakespeare, Raffael anerkannte er als die uneinholbar über ihm Stehenden.) Dies war das für alles Spätere unentbehrliche Instrument ».

²⁵⁵ « Rencontres avec Hans Urs von Balthasar », entrevue réalisée par Raymond Beaugrand-Champagne pour la télévision de Radio-Canada (20 et 27 janvier 1981), cit. in : Saint-Pierre : *Beauté, bonté, vérité*, 40.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Simmel, Georg : *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung* (Leipzig : Kurt Wolf Verlag, 1924). – J'ai complété la référence.

²⁵⁸ B. : *À propos*, « Esprit et feu (1976) », 98 ; « Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar », in : *Herder Korrespondenz* 30 (1976) 76 : « Es gibt ein Buch von Simmel, das heißt 'Kant und Goethe'. Rahner hat Kant, oder wenn sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist. Die Gestalt, die unauflösbar einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt – ich denke an Goethes Metamorphose der Pflanzen –, diese Gestalt, mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zu Rande kommt ».

²⁵⁹ Cf. *GC* 8, 45 : « Des cimes aussi élevées que celles de Marcile Ficin, Leibniz ou Spinoza, ou encore celles de Kant, Goethe et Hegel ne doivent pas être admirées isolément mais vues comme des [vagues] dans le fleuve » ; *H* III/1/2,

[certes] de l'humanité, mais [agitée par] une contradiction interne : [...] elle [se livre] à deux champs de forces spirituelles s'annulant réciproquement » : d'un côté on fait « appel à l'antiquité religieuse pour un enracinement dans la tradition primitive », d'un autre côté « l'on tente d'interpréter logiquement la révélation en construisant une doctrine spéculative de Dieu²⁶⁰ ». Mais les deux démarches se situent « à côté du christianisme²⁶¹ » et chacune crée sa propre tradition dont Kant et Goethe peuvent être considérés comme des phares. Se détourner de Kant, c'est délaisser la « philosophie de l'esprit [dans laquelle] l'esprit englobe la nature, celui-ci étant son objet situé en face de lui et mis à son service²⁶² ». C'est refuser « de contribuer à une construction humaine titanesque et véritablement prométhéenne ». C'est prendre ses distances également par rapport aux avatars d'une telle démarche, à la science exacte et à la technique qui permettent à l'esprit de se servir de la nature à ses fins²⁶³. La philosophie de l'esprit permet certes d'exalter la liberté humaine, mais l'expérience rend Balthasar bien méfiant à son égard²⁶⁴. Il adopte une attitude beaucoup plus humble proche de celle de Goethe qui ne voulait « ni créer la nature ni triompher d'elle, mais se retrouvait comme sa créature et voulait lui obéir²⁶⁵ ». Weizsäcker commente qu'en « ces décisions ultimes, un Homme est bien lié à sa nature et [qu']il ne doit pas faire davantage que la développer fidèlement²⁶⁶ » et emploie le même vocabulaire que Balthasar dans son *Apokalypse* portant le sous-titre : *Eine Studie von letzten Haltungen* – une étude sur des

573 : « So erhabene Höhen wie Ficino oder Leibniz oder Spinoza, wie Kant oder Goethe oder Hegel dürfen jetzt nicht isoliert bewundert, sondern müssen als Wellen im Strom gesehen werden ».

²⁶⁰ GC 8, 45 ; H III/1/2, 573 : « eine der glorreichsten Menschheitsperioden [...] aber aufgewühlt von dem innern Widerspruch, sich [...] zwei einander aufhebenden geistigen Kraftfeldern anzuvertrauen », « Hilferuf an die fromme Antike un erneute Verwurzelung in der Urtradition », « Logisierung der Offenbarung in spekulativer Gotteslehre ».

²⁶¹ GC 8, 45 ; H III/1/2, : « neben dem Christentum ». Cf. également GC 8, 164 : « la philosophie de l'esprit et la philosophie de la nature – bien qu'elles rejettent le christianisme et le contredisent – doivent se nourrir de plus en plus de la substance chrétienne ».

²⁶² GC 8, 164 ; H III/1/2,

²⁶³ Cf. GC 8, 164 ; H III/1/2, .

²⁶⁴ Cf. sa thèse de doctorat et les trois volumes de l'*Apokalypse der deutschen Seele*.

²⁶⁵ Weizsäcker : « Einige Begriffe », 545 : « Er wollte die Natur weder schaffen noch überwinden, sondern er fand sich als ihr Geschöpf und wollte sie verstehen und ihr gehorchen ».

²⁶⁶ Weizsäcker : « Einige Begriffe », 545 : « In diesen letzten Entscheidungen ist ein Mensch wohl an sein Wesen gebunden und darf nicht mehr, als es treu entfalten ».

attitudes ultimes montrant que celles-là ont toujours consisté en un rendez-vous manqué avec le Christ. Goethe et ses héritiers ne constituent aucune exception : chez eux, le cosmos ne renvoie plus, « comme chez Plotin, – à une unité transcendante, la place étant occupée par le christianisme et pour cette raison évitée par la métaphysique²⁶⁷ ». Les conséquences sont tragiques : le cosmos devient une prison pour l'Homme puisqu'il

a son unité propre et par là sa propre gloire. L'éros ne s'élève plus au-dessus du cosmos, mais reste, d'une manière antichrétienne, un « éros cosmogonique ». Du fait cependant que le regard de l'Homme, privé du désir qui transfigure tout, se fait réaliste sur « le monde tel qu'il est », il rencontre le terrible « monstre ruminant » dans les abîmes duquel, après Bruno et Boehme, le jeune Goethe lui aussi avait plongé son regard, et c'est à ce monde qu'il doit, s'il peut s'y décider, entonner avec Zarathoustra son « chant de oui et d'amen ». Quant à ce désir des « nouveaux rivages » qu'il ressent dans son « vieux cœur de navigateur », il doit s'insérer dans le nuptial anneau des anneaux, l'anneau de l'éternel retour²⁶⁸ ».

Goethe avait en effet « tiré entre la nature et Dieu le trait idéal de séparation qui interdit l'accès à l'éros²⁶⁹ » et le mythe même tombe au rang de « pur symbol humain », puisque aussi bien « la civilisation extérieure que la religion préchrétienne portant le mythe [sont] à jamais perdues²⁷⁰ ». Balthasar n'élève donc pas Goethe au rang de philosophe chrétien. Il reconnaît simplement sa dette envers le Goethe de la *Métamorphose des plantes* puisqu'il y a appris cette attitude réceptive pour appréhender la réalité se reflétant dans le concept de la *Gestalt* qu'il va resituer dans un contexte proprement chrétien.

Par opposition à la philosophie de l'esprit, Goethe est plus objectif par rapport à une réalité dont il se reconnaît lui-même dépendant : « Pour commencer à comprendre le monde, il ne s'agit pas de construire, mais de contempler²⁷¹ ». Dans la citation tirée de l'allocution donnée lors de la réception du Prix Wolfgang Amadeus Mozart, la triade « voir, évaluer, interpréter une *Gestalt* »

²⁶⁷ GC 8, 164 ; H III/1/2,

²⁶⁸ GC 8, 164 ; H III/1/2,

²⁶⁹ GC 8, 167 ; H III/1/2,

²⁷⁰ GC 8, 166 ; H III/1/2,

²⁷¹ GC 8, 137 ; H III/1/2,

illustre cette approche. Elle va de pair avec la conviction que la nature porte en elle-même une structure fondamentale que l'Homme doit s'efforcer de saisir. Le terme de *Gestalt* que Balthasar attache à la *Métamorphose des plantes* conceptualise cette approche.

Dans ses écrits de sciences naturelles, Goethe s'efforce en effet de comprendre « le rapport entre la nature et l'activité²⁷² » des réalités naturelles. Il constate que chaque réalité est composite et changeante :

Toute réalité vivante est non pas un élément unique, mais une multiplicité ; même dans la mesure où elle nous apparaît comme un individu, elle reste néanmoins une réunion d'entités vivantes autonomes qui, quant à l'idée, à la tendance, sont identiques ; mais quant à l'apparence peuvent devenir identiques ou semblables, non identiques ou dissemblables. Ces entités sont en partie reliées entre elles dès l'origine, et en partie se trouvent et se réunissent. Elles s'opposent et se cherchent à nouveau, et engendrent ainsi une production infinie, de toutes les manières et dans toutes les directions²⁷³.

Il serait dès lors tentant de diviser la réalité vivante en ses composantes, mais cette démarche aboutirait à une impasse :

Mais ces efforts séparateurs, toujours prolongés, entraînent aussi quelques désavantages. Ce qui est vivant a bien été décomposé en ses éléments, mais on ne peut plus le recomposer à partir de ceux-ci ni le raviver. Ce qui ne fonctionne déjà pas pour de nombreux corps inorganiques, réussit encore moins pour les corps organiques²⁷⁴.

Aussi faut-il adapter et notre perception et toute notre attitude à la réalité.

C'est pourquoi, à toutes les époques, s'est aussi signalée dans l'Homme scientifique une inclination à percevoir les formations vivantes en tant que telles, à saisir leurs parties extérieures dans l'ensemble, à les considérer comme les indications de ce qui est intérieur et de maîtriser ainsi le tout en quelque sorte dans l'imagination. Il n'est guère nécessaire

²⁷² Goethe : *Morphologie*, in : *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden (Munich : Deutscher Taschenbuchverlag, 1998) tome 13, 54.

²⁷³ Goethe : *Morphologie*, 56 : « Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit ; selbst insofern es als ein Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen selbständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können. Diese Wesen sind teils ursprünglich schon verbunden, teils finden und vereinigen sie sich. Sie entzweien sich und suchen sich wieder und bewirken so eine unendliche Produktion auf alle Weise und nach allen Seiten ».

²⁷⁴ Goethe : *Morphologie*, 55 : « Aber diese trennenden Bemühungen, immer und immer fortgesetzt, bringen auch manchen Nachteil hervor. Das Lebendige ist zwar in Elemente zerlegt, aber man kann es aus diesen nicht wieder zusammensetzen und beleben. Dieses gilt schon von vielen anorganischen, geschweige von organischen Körpern ».

de développer de façon compliquée combien ce désir scientifique se rapproche de l'inclination à l'art et à l'imitation²⁷⁵.

Cette démarche s'appelle chez Goethe morphologie ; elle est une « doctrine des *Gestalten* et de leurs transformations ou métamorphoses²⁷⁶ ». Elle demande de respecter la réalité comme une totalité « animée » d'une « idée » organisant la cohésion et la métamorphose des éléments de la *Gestalt* au cours de son évolution. Les réalités vivantes sont précisément des « indications de ce qui est intérieur ». Cette notion de la loi intérieure doit être précisée davantage.

Le 17 avril 1787, pendant son séjour à Palerme, Goethe découvre, dans leur environnement naturel, une fascinante richesse de plantes qui lui sont inconnues ou qu'il ne connaît d'habitude que plantées dans les pots et les serres. Il s'émerveille qu'elles réalisent davantage leur entéléchie. Réapparaît alors ce qu'il appelle cette « vieille bizarrerie s'il ne pouvait découvrir, parmi cette multitude, la plante originelle. Il faut tout de même bien qu'il en existe une ! À quoi reconnaîtrais-je sinon que telle ou telle formation est une plante si elles n'étaient pas toutes formées selon un même modèle²⁷⁷ ? », se demande-t-il.

Ce que l'abstraction scientifique dégagerait comme une idée, un concept de la plante, Goethe le pense comme une plante réelle. Certes il y a confusion entre deux niveaux de représentation, mais l'intuition originelle et géniale²⁷⁸ de la science naturelle de Goethe s'y reflète. Elle apparaît clairement dans la discussion que Goethe eut avec Schiller.

²⁷⁵ Goethe : *Morphologie*, 55 : « Es hat sich daher auch in dem wissenschaftlichen Menschen zu allen Zeiten ein Trieb hervorgetan, die lebendigen Bildungen als solche zu erkennen, ihre äußern sichtbaren, greiflichen Teile im Zusammenhang zu erfassen, sie als Andeutungen des Innern aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen. Wie nah dieses wissenschaftliche Verlangen mit dem Kunst- und Nachahmungstrieb zusammenhänge, braucht wohl nicht umständlich ausgeführt zu werden ».

²⁷⁶ Goethe : *Morphologie*, t. 13, 578 : « die Lehre von den Gestalten und ihren Wandlungen oder Metamorphosen ».

²⁷⁷ Goethe, Johann Wolfgang von : *Italienische Reise*, in : *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden (Munich : Deutscher Taschenbuchverlag, 1998) tome 11, 266 : « [...] die alte Grille [...] ob ich nicht unter dieser Schar die Urpflanze entdecken könnte. Eine solche muß es doch geben ! Woran würde ich sonst erkennen, daß dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze sei, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet wären ? ».

²⁷⁸ Pour une appréciation scientifique, cf. Weizsäcker : « Einige Begriffe », 540s..

Celui-ci lui reprocha que sa « plante originelle » n'était pas une expérience, mais une idée²⁷⁹. Goethe était bien forcé d'accepter cette remarque, mais il comprenait le concept d'idée au sens étymologique : dérivé de *ιδειν*, le terme signifie alors image, le produit de la contemplation, *Anschauung*, dit Weizsäcker. Le terme signifie ce qu'on a vu quand on a regardé quelque chose, mais le français peut aussi traduire par intuition, soulignant ainsi une saisie plus intérieure. On peut finalement traduire par *Gestalt* qui se forme en nous. « Goethe voyait la plante originelle réellement. [...] Il la voyait d'un œil pensant²⁸⁰ ». Concevoir l'idée non comme une construction de notre entendement, mais comme un modèle réel à l'origine de toutes les plantes sépare Goethe de Kant et le rapproche de Platon. Mais sa position se distingue aussi de cet idéalisme abstrait puisque Goethe reste attaché aux réalités sensibles comme l'illustre son désir initial de voir la plante originelle. C'est pourquoi Weizsäcker résume la position de Goethe dans le diptyque : « Platon et les sens²⁸¹ ». Tandis qu'en logique, l'idée perd toute relation à la vision parce qu'elle est une notion générale et que l'objet particulier est subsumé sous celle-ci, Goethe « voit » « l'idée ». Il saisit donc par ses sens, en chaque cas singulier, ce que la logique considère comme la notion générale : « Si je vois une plante en tant que plante, je vois *la* plante²⁸² » :

Qu'est-ce que le général ?
Le cas unique.
Qu'est-ce que le singulier ?
Des millions de cas.²⁸³

²⁷⁹ Cf. Weizsäcker : « Einige Begriffe », 544 et *GC* 8, 133.

²⁸⁰ Weizsäcker : « Einige Begriffe », 544.

²⁸¹ Weizsäcker : « Einige Begriffe », 540 et 546 : « Platon und die Sinne ».

²⁸² Weizsäcker : « Einige Begriffe », 546. Remarquons que cette phrase évoque aussi le problème des *Gestalten* composées : elle peuvent être formées d'éléments qui seraient chacun pour soi une *Gestalt*, mais c'est la nouvelle « idée » qui leur assigne leur place. C'est tout le problème de la forme organique reprise en esthétique. Pour situer ce problème dans le contexte du relativisme naissant, cf. Münch, March-Mathieu : *Le Pluriel du beau. Genèse du relativisme esthétique en littérature. Du Singulier au Pluriel* (Metz : Centre de Recherche Littérature et Spiritualité, 1991) 113-119.

²⁸³ Goethe, Johann Wolfgang von : *Maximen und Reflexionen*, in : Goethe, Johann Wolfgang von : *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden (Munich : Deutscher Taschenbuchverlag, 1998) t. 12, 433 :

Was ist das Allgemeine ?
Der einzelne Fall.
Was ist das Besondere ?
Millionen Fälle.

Goethe ne sépare pas la matière de l'esprit : les deux forment une unité qu'il faut également penser et exprimer ensemble. Le concept de phénomène qu'il emploie assez souvent en rend bien compte. Il désigne ce qui apparaît, ce qui se montre à quelqu'un et exprime implicitement la relation de l'objet d'avec le sujet dans toute manifestation. Contrairement à la position cartésienne qui considère comme phénomène les reproductions subjectives d'une réalité objective, Goethe emploie le terme pour désigner quelque chose d'originel – il parle souvent de l'*Urphänomen* – qu'il faut laisser subsister dans sa gloire insondable²⁸⁴.

Goethe n'est en aucune façon un objectiviste naïf ; la « nature » est pour lui, d'emblée, la réciprocité et la compénétration de l'objet et du sujet. « Tout ce qui est dans le sujet est dans l'objet et plus encore. Tout ce qui est dans l'objet est dans le sujet, et plus encore ». Cela est vrai essentiellement dans le domaine esthétique. « La loi qui apparaît dans la plus grande liberté et selon ses propres conditions, engendre le beau objectif lequel doit assurément trouver des sujets dignes de lui ». Goethe exige la même structure d'identité pleine de tension entre la sensibilité et l'esprit. Il ne veut pas entendre parler de forces spirituelles « inférieures et supérieures ». « Dans l'esprit humain aussi bien que dans l'univers, il n'y a rien qui soit en haut ou en bas ; tout a les mêmes droits à un centre commun qui manifeste sa présence intime justement par le rapport harmonieux que toutes les parties ont avec lui²⁸⁵.

L'idée apparaît dans la figure sensible ; le phénomène sensible touche l'esprit : « apparition et dédoublement sont synonymes²⁸⁶ » et il ne nous est jamais possible d'accéder autrement à la vérité, considérée par Goethe comme le naturel, qu'en contemplant, laissant les phénomènes dans la perspective de la totalité englobante imprimer leur image en nous. Cette perception de ce que Goethe appelait d'une expression paradoxale « le saint mystère public » – *heilig öffentlich Geheimnis* – ne va pas de soi²⁸⁷ ; elle s'étend dans le temps ; elle dépasse l'idéalisme ; elle dépasse

²⁸⁴ Cf. Weizsäcker : « Einige Begriffe », 552.

²⁸⁵ GC 8, 134 ; H III/1/2, 711 : « Goethe ist keinesfalls ein naiver Objektivist ; « Natur » ist für ihn von vornherein das Zu- und Ineinander von Subjekt und Objekt : « Alles was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr. Alles, was im Objekt ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr ». Das gilt wesentlich in der Ästhetik : « Das Gesetz, das in Erscheinung tritt, in der größten Freiheit, nach seinen eigensten Bedingungen, bringt das Objektiv-Schöne hervor, welches freilich würdige Subjekte finden muß, von denen es aufgefaßt wird. Die gleiche Struktur einer spannungshaftern Identität fordert Goethe zwischen Sinnlichkeit und Geist : er mag nichts hören von « untern und obern Seelenkräften ». « In dem menschlichen Geiste sowie im Universum ist nichts oben noch unten, alles fordert gleiche Rechte an einen gemeinsamen Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert ».

²⁸⁶ H III/1/2, 712 : « Erscheinung und Entzweien sind synonym ».

²⁸⁷ Cf. l'expression animée de B. in : GC 8, 134 : « Cette vue, il l'avait conquise de haute lutte, ne cessant d'observer, d'expérimenter, d'induire, de projeter comme hypothèse une loi « empirique » et, lorsqu'un cas contredit cette loi, de

également l'empirisme. Ce que Goethe dit dans le cadre de sa théorie de la couleur pour se distancier de la théorie newtonienne, vaut en général :

Pour comprendre exactement la chose telle qu'elle est, on ne peut faire l'économie du regard jeté sur le tout, sur l'ensemble, donc du regard philosophique ou artistique. C'est seulement dans cette intégration que la science dite exacte peut s'approcher de l'exactitude. Exacte, elle ne peut l'être entièrement parce qu'aucun phénomène n'est explicable en tant que tel : pourquoi le jaune est-il jaune, et bleu le bleu ? D'où provient cette décision originelle ? [...] Dans les êtres naturels et les formes objectives interviennent toujours des décisions objectives. [...] Rien ne se produit nullement d'une manière mécanique, mais en « positions » contrôlées pour lesquelles on peut employer, analogiquement, les paroles primitives, orphiques²⁸⁸.

De la contemplation, Balthasar passe à l'écoute des « paroles orphiques ». La position est cohérente : s'il n'existe pas de forces spirituelles inférieures ou supérieures, la « phénoménologie » goethéenne est une synesthésie qui s'efforce d'un côté de comprendre le monde et qui reconnaît de l'autre côté son incapacité de dévoiler définitivement, complètement les derniers fondements de l'existence.

Les représentations mécanistes des débuts des sciences naturelles ne sauraient donc ni la satisfaire ni correspondre à sa perception de la réalité. Le langage philosophique abstrait ne peut pas non plus être son expression première :

Tout langage, même le langage conceptuel de la philosophie, demeure « à proprement parler uniquement symbolique ». La philosophie est toujours secondaire en face de la poésie, langue originelle de l'humanité²⁸⁹.

repousser tout l'édifice à un plan supérieur ».

²⁸⁸ GC 8, 136 ; H III/1/2,

²⁸⁹ GC 8, 136s. ; H III/1/2,

Tout comme la science naturelle de Goethe a des racines artistiques²⁹⁰, son langage doit aussi se faire artistique. Tout comme notre connaissance est provisoire, l'œuvre est fragmentaire et elle seule nous permet de saisir l'essence de toute chose²⁹¹. Balthasar le rappelle quand il dit que Goethe a su « voir, créer et mettre en valeur des figures vivantes » ; c'est ce qu'il essaie de faire lui-même quand il rédige, face à la débâcle théologique, religieuse, sociale, mondiale, sa « trilogie [...] dans laquelle la « vérité ancienne » se présente autrement, en tant que figure indivisible²⁹² » :

Que pouvait bien offrir au monde de véritablement attrayant et même de nécessaire à la vie, cette vieille ville catholique ? [...] Une foule de matières, tout sauf une figure reconnaissable. [...] Reconstruire donc, de façon à ce que renaisse de la « vérité ancienne » une figure compréhensible comme une unité, si organique que chaque membre exige tous les autres, que la plénitude témoigne de l'indivisible unité²⁹³.

Mais Balthasar évoque aussi l'évaluation des figures. Goethe avait déjà distingué entre les créatures plus ou moins parfaites :

Plus la créature est parfaite, plus ses parties sont identiques ou semblables, et plus elles ressemblent au tout. Plus la créature est parfaite, plus les parties se font dissemblables. Dans le premier cas, le tout est plus ou moins semblable aux parties, dans le second il en est différent. Plus les parties se ressemblent, et moins elles sont subordonnées les unes

²⁹⁰ Cf. *supra* ; cf. Goethe : *Morphologie*, t. 13, 107 : « Nirgends wollte man zugeben, daß Wissenschaft und Poesie vereinbar seien. Man vergaß, daß Wissenschaft sich aus Poesie entwickelt habe, man bedachte nicht, daß nach einem Umschwung von Zeiten, beide sich wieder freundlich, zu beiderseitigem Vorteil, auf höherer Stelle, gar wohl wieder begegnen könnten » : « Nulle part on ne voulait admettre que la poésie et la science étaient compatibles. On oubliait que la science s'était développée à partir de la poésie, l'on ne prenait pas en considération que les deux, après un revirement des temps, pourraient bien de nouveau se rencontrer amicalement, au profit de chacun des deux, à un niveau supérieur ». Cf. pour commentaire Weizsäcker : « Einige Begriffe », 554. – Comment appréhender le monde ? Les sciences ont permis de découvrir une infinité de données, les arts – et les lettres en particulier – peuvent les intégrer dans des projections ou créations qui permettent de saisir quelque aspect vital : la complexité par exemple ou la profondeur, les sentiments ou le tragique. Une donnée scientifique pourrait-elle être tragique en elle-même ?

²⁹¹ Cf. déjà ce jugement final du jeune B. sur la musique, in : *Die Entwicklung der musikalischen Idee (Versuch einer Synthese der Musik)* (Braunschweig : Fritz Bartels, coll. « Sammlung Bartels » no. 2, 1925 ; rééd. Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, coll. « Studienausgabe Hans Urs von Balthasar », 1998) 57 : « Musik ist jene Form, die uns dem Geiste am nächsten bringt, sie ist der dünnste Schleier, der uns von ihm trennt. Aber sie teilt das tragische Los aller Kunst : Sehnsucht bleiben zu müssen, und daher ein vorläufiges. Und gerade weil sie dem Geist am nächsten steht, ohne ihn ganz erfassen zu können, ist in ihr die Sehnsucht am stärksten » : « La musique est cette forme qui nous rapproche au plus près de l'esprit ; elle est le voile le plus ténu qui nous en sépare. Mais elle partage le destin tragique de tout art : elle doit demeurer aspiration, c'est-à-dire quelque chose de provisoire. Et précisément, du fait que la musique se tient au plus proche de l'esprit sans pouvoir le saisir totalement, c'est en elle que l'aspiration est la plus forte ». – Nous avons reproduit la traduction de Saint-Pierre : *Beauté, bonté, vérité*, 94.

²⁹² B. : « Dank des Preisträgers », 423 : « Die Trilogie [...] worin das « alte Wahre » einmal anders, als unzertrennbare Gestalt gesehen wird ».

²⁹³ *Ibid.*.

aux autres. La subordination des parties entre elles est le signe d'une plus grande perfection de la créature²⁹⁴.

Goethe parle de « créature » : il suppose donc qu'il existe un principe fondateur capable d'organiser, de structurer en un tout des composantes de plus en plus diverses ; la perfection de cette création dépend de cette cohésion hiérarchisée. Considérant que la *Gestalt* est la structure objective de l'existence et de la manifestation des réalités, Balthasar peut affirmer que

toute réalité qu'on rencontre revêt le caractère de *Gestalt* selon des degrés analogiques. La « hauteur de la *Gestalt* » est jugée d'après la plus grande puissance d'unité, la puissance de rassemblement des diversités égales (Ehrenfels)²⁹⁵.

C'est au chapitre intitulé « Höhe und Reinheit der Gestalt » de la *Kosmogonie* que Balthasar se réfère. Ehrenfels y développe une théorie identique à celle de Goethe quand il précise ce qui détermine la grandeur et la pureté d'une figure :

Les figures plus [hautes] se distinguent en outre²⁹⁶ des plus simples par le fait que chez les premières, le produit de l'unité et de la multiplicité est plus grand que chez les autres. Au même degré de variété de leur parties, les figures reliant cette variété à une unité plus concentrée sont les plus nobles. Dans le cas d'une même unité rigoureuse, les figures englobant une plus grande variété sont les plus nobles²⁹⁷.

Il précise en outre que la désirabilité (*Begehrbarkeit*) est un élément important pour l'évaluation des figures :

²⁹⁴ Goethe, Johann Wolfgang von : *Morphologie*, t. 13, 56 : « Je unvollkommener das Geschöpf ist, desto mehr sind diese Teile einander gleich oder ähnlich, und desto mehr gleichen sie dem Ganzen. Je vollkommener das Geschöpf ist, desto unähnlicher werden die Teile einander. In jenem Falle ist das Ganze den Teilen mehr oder weniger gleich, in diesem das Ganze den Teilen unähnlich. Je ähnlicher die Teile einander sind, desto weniger sind sie einander sub-ordiniert. Die Subordination der Teile deutet auf ein vollkommenes Geschöpf ».

²⁹⁵ GC 6, 22s. ; H III/1/1, 32 : « Alles begegnende Wirkliche ist in analogischen Abstufungen gestalthaft wobei die « Höhe der Gestalt » beurteilt wird nach der größeren Macht der Einheit, gleiche Mannigfaltigkeiten zu versammeln ».

²⁹⁶ Ehrenfels a d'abord souligné l'évidence de ce qu'il va développer : on s'aperçoit avec évidence qu'une rose a une *Gestalt* plus élevée que celle d'un tas de sable, dit-il.

²⁹⁷ Ehrenfels, Christian von : *Kosmogonie*, chap. IV. 2. « Höhe und Reinheit der Gestalt », in : Ehrenfels, Christian von : *Philosophische Schriften*, Bd. 4 : *Metaphysik*, préface de R. M. Chrisholm (München, Hamden, Wien : Philosophia Verlag, coll. « Philosophia Resources Library », 1990) 148 : « Die höheren Gestalten unterscheiden sich von den niedrigeren außerdem dadurch, daß das Produkt von Einheit und Mannigfaltigkeit hier größer ist als bei jenen. Bei gleichem Grad von Mannigfaltigkeit ihrer Teile sind die Gestalten die höheren, welche diese Mannigfaltigkeit zu einer strengeren Einheit verbinden. Bei gleich strenger Einheit sind die Gestalten die höheren, welche die größte Mannigfaltigkeit umschließen ». – Je cite la traduction de Saint-Pierre : *Beauté, bonté, vérité*, 94.

La grandeur et la pureté de la *Gestalt* sont pour notre sentiment et notre désir humains des valeurs (des valeurs en soi, des valeurs propres), et certes de très hautes valeurs propres (peut-être les plus hautes que nous connaissons en général)²⁹⁸.

Jeune musicien, Balthasar avait ressenti cette fascination pour la musique capable de rassembler en un tout qui se développe au cours du temps une multiplicité formant cependant une très grande unité si bien que

la musique se tient au plus près du sens immanent, car elle est, comme lui, développement. Les deux sont dynamiques et indicibles-supraverbaux. Elle est, comme tout art, logique, oui, elle l'est peut-être davantage que d'autres.

Elle est un point de délimitation de l'humain, à cette frontière commence le divin. Elle est un monument éternel de ce que les Hommes avaient pu soupçonner, ce que Dieu est, simple d'éternité, se déversant, complexe et dynamique, en lui-même et dans le monde en tant que Logos²⁹⁹.

Je ne vais pas développer toutes les réflexions suggérées par cette citation ; on aura cependant remarqué que la conception balthasarienne de la valeur de la figure, c'est-à-dire ce qui fait qu'on la désire – sa bonté ! diffère néanmoins de celle d'Ehrenfels³⁰⁰. En effet, je n'avais reproduit qu'une partie du texte dans lequel Balthasar cite le nom du psychologue viennois et rappelle sa position ; elle est suivie d'un « mais » et il la resitue en effet dans le contexte de l'expression de l'être :

La hauteur de la figure est jugée d'après la plus grande puissance d'unité, la puissance de rassemblement des diversités égales (Ehrenfels), mais toutes les figures spirituelles renvoient au-dessus d'elles à l'être complet et parfait qui, selon Goethe, « ne peut pas être pensé par nous ». La lumière qui jaillit de la figure et la rend compréhensible est ainsi inséparablement lumière de la forme elle-même – c'est pourquoi la scolastique parle de

²⁹⁸ Ehrenfels : « Höhe und Reinheit der Gestalt », 149 : « Höhe und Reinheit der Gestalt sind für unser menschliches Fühlen und Begehren *Werte*, – Werte für sich, *Eigenwerte*, – und zwar sehr hohe Eigenwerte – vielleicht die höchsten, welche wir überhaupt kennen ».

²⁹⁹ B. : *Die Entwicklung*, 57 : « Musik steht dem immanenten Sinn am nächsten, denn sie ist, wie er, Entwicklung. Beide sind dynamisch und unaussprechlich-überwörtlich. Sie ist wie alle Kunst : logisch, ja, sie ist es vielleicht noch mehr als andere.

Sie ist ein Grenzpunkt des Menschlichen, und an dieser Grenze beginnt das Göttliche. Sie ist ein ewiges Denkmal dafür, daß die Menschen es ahnen konnten, was Gott ist, ewig-einfach, mannigfaltig und dynamisch fließend in sich selbst und in der Welt als Logos ».

³⁰⁰ À plusieurs reprises, Balthasar n'a pas seulement souligné la différence entre la vie spirituelle et la vie infra-spirituelle, mais il reconnaît aussi qu'il existe une force de rayonnement qui varie d'une *Gestalt* à l'autre.

splendor formae – et lumière de l'être dans son ensemble, dans laquelle la forme baigne pour posséder une figure douée d'unité³⁰¹.

On voit comment Balthasar se réfère librement tant à Goethe qu'à Ehrenfels pour imprimer sa propre dimension de l'être à la *Gestalt*. Ce qui me ramène à notre point de départ, la citation dans laquelle Balthasar définit la *Gestalt*. Nombre des aspects évoqués ont été clarifiés par l'exposé historique. Il ne me reste qu'à les synthétiser dans une relecture de la citation originale avant d'aborder la conception même de l'être selon Balthasar.

Retenons donc encore une fois que Balthasar situe le terme immédiatement dans le contexte de l'expression de l'être. En effet, il évoque l'expérience humaine de « la totalité de l'être dans l'étant particulier » et le terme *Gestalt* est le concept le mieux adapté pour décrire ce qui entraîne une expérience préexistante. Il est donc un instrument noétique.

Retenons aussi que l'Homme expérimente, dans cette expérience particulière, le particulier comme la manifestation concrète de la totalité de l'être. Le concept balthasarien de la *Gestalt* se laisse en effet aisément comprendre dans le contexte de la doctrine de l'expression de l'être. Le terme « expression » désigne d'un côté le mouvement du fond dans son apparition concrète si bien que ses différents éléments sont rassemblés en un tout par la puissance du fond. Le terme de *Gestalt* désigne de l'autre côté la manifestation extérieure unie par le fond. Les deux termes sont donc fondamentalement solidaires et chacun met un aspect spécifique de la structure esthétique fondamentale de l'être en évidence. Cette relation intime apparaît clairement dans ce passage final de l'introduction à *La Gloire et la croix* : et la beauté de la *Gestalt* matérielle est reliée à l'expression de l'être tout spirituel, et l'infini et l'inépuisable sont coulés dans la *Gestalt* déterminée :

³⁰¹ GC 6, 23 ; H III/1/1, 32 : « Alles begegnende Wirkliche ist in analogischen Abstufungen gestalthaft, wobei die « Höhe der Gestalt » beurteilt wird nach der größeren Macht der Einheit, gleiche Mannigfaltigkeiten zu sammeln (Ehrenfels), aber alle geistig erblickbaren Gestalten über sich auf das vollständige und vollkommene Sein verweisen, das nach Goethe « von uns nicht gedacht werden kann ». Das Licht, das aus der Gestalt bricht und sie dem Verstehen öffnet, ist somit untrennbar Licht der Form selbst (die Scholastik spricht deshalb von *splendor formae*) und Licht des Seins im ganzen, worin die Form badet, um überhaupt einshafte Gestalt haben zu können ».

La [*Gestalt*] qui nous apparaît n'est belle que parce que la complaisance qu'elle suscite se fonde elle-même sur la vérité et la bonté profondes de la réalité qui se montre et se donne elle-même et se révèle à nous comme quelque chose d'inépuisablement précieux et fascinant³⁰² ».

Au cours de l'histoire, dit Balthasar, on a pu accentuer l'un ou l'autre pôle : le classicisme crée des *Gestalten* « embrassant la profondeur » tandis que le romantisme produit celles qui se « dépass[ent] elles-mêmes pour renvoyer à la profondeur ». Toujours est-il que ces choix ne sont possibles que dans le cadre de la « figure fondamentale de l'être³⁰³ » que *species* et *splendor* forment ensemble.

La *Gestalt* est ensuite décrite de façon contradictoire comme « une totalité limitée de parties et d'éléments ». Cette définition réunit en un oxymore les valeurs sémantiques essentielles du substantif « totalité » et de l'adjectif « limité », soulignant toute la tension à laquelle le récepteur est exposé. Les notions d'élément et de partie sont des concepts médiateurs puisqu'on ne peut les employer que par rapport à un tout que l'on tient présent au moment où l'on parle d'une partie ou d'un élément. Chaque chose n'est donc considérée que comme une composante d'un tout dont on ne connaît pas seulement, antérieurement ou certainement simultanément, la réalité mais qui se révèle – selon la théorie de l'expression balthasarienne – dans le fragment. Ainsi, elle n'est pas indéfinie et elle ne résorbe pas le particulier dans sa généralité en l'y dissolvant. En effet, celui qui fait l'expérience qui vient d'être décrite, le récepteur, peut et doit identifier clairement la *Gestalt* qui seule fonde son expérience du tout : puisqu'elle est limitée, elle peut être définie – selon l'étymologie du verbe définir – et elle est connue dans son uni(cité).

Certes le récepteur peut non seulement distinguer des « parties et éléments » et relever l'aspect composite d'une *Gestalt*, mais il pourrait encore la décomposer. Or elle lui échapperait dès lors : il ne se trouverait plus que devant un puzzle défait puisque l'ensemble est plus que la somme de ses

³⁰² *GC* 1, 98 ; *HI*, 111 : « Erscheinende Gestalt ist nur schön, weil das Wohlgefallen, das sie erregt, im Sich-zeigen und Sich-schenken der Tiefenwahrheit und Tiefengutheit der Wirklichkeit selbst gründet, das sich uns als ein unendlich und unausschöpfbar Wertvolles und Faszinierendes offenbart. Die Erscheinung als Offenbarung der Tiefe ist unauflösbar beides zugleich : wirkliche Anwesenheit der Tiefe, des Ganzen und wirklicher Verweis über sich hinaus auf diese Tiefe ». – Je cite la traduction de Saint-Pierre : *Beauté, bonté, vérité*, 85.

³⁰³ *Ibid.* : « die Tiefe fassende Gestalt », « auf die Tiefe transzendierende Gestalt », « die Grundfigur des Seins ».

éléments. En effet, la *Gestalt* « dépasse et domine ses parties ». Les deux verbes soulignent clairement un pouvoir formel s'imposant aux différents éléments. Le verbe « *beherrschen* » contient en outre le radical *her-* que nous retrouvons dans « *Herrlichkeit* », la gloire. Puisque ce pouvoir formel dépasse les éléments, on peut affirmer qu'il ne provient pas d'eux. La *Gestalt* le produirait-elle elle-même ?

La définition de la *Gestalt* l'établit réellement comme un objet – par opposition au sujet qui la perçoit : elle « *steht*³⁰⁴ », existe, « *in sich* », en elle-même. C'est pourquoi on peut l'appeler une « totalité autonome » comme le font les traducteurs de Balthasar, soulignant ainsi qu'elle est régie par sa propre loi. Ce n'est donc pas l'esprit du sujet percevant qui rassemble les différents éléments en une totalité, mais une loi interne de la *Gestalt*.

Ne s'étant pas faite elle-même, cette totalité n'est cependant pas considérée non plus comme le simple produit de l'interaction de plusieurs facteurs extérieurs ni de la simple juxtaposition des éléments qui la composent : aucune *Umwelt* ne suffit pour justifier le *Dasein*, l'existence réelle et inépuisable, de la *Gestalt*. Autrement dit, le mystère de son être là en tant que tel, persiste. L'existence non nécessaire et cependant réelle d'un individu au sens étymologique est celle qui fonde l'étonnement métaphysique devant l'existence des « êtres » tout court, le mystère originel de l'interrogation métaphysique.

Aussi, poursuivant son discours métaphysique, Balthasar interprète-t-il la loi interne de la *Gestalt* comme « rapport de nombres, harmonie, loi de l'être³⁰⁵ ». Elle ne se donne donc pas elle-même les possibilités de sa cohérence, mais elle ne peut exister que grâce à l'être dans son ensemble. Elle est donc le cas particulier, « la représentation contractée » car limitée de l'absolu illimité. Sa cohérence interne fonde cette unité. Dans la suite, il faut alors décrire la notion de l'être selon Balthasar.

³⁰⁴ Le verbe « *stehen* » ne signifie pas seulement « se tenir debout », mais aussi « être ». Cette signification apparaît plus fortement dans « *bestehen* »

³⁰⁵ GC 1, 98 ; HI, 111 : « Verhältnis von Zahlen, [...] Harmonie und Seinsgesetz ».

7. La notion balthasarienne de l'être

Le point de départ de la métaphysique balthasarienne, c'est l'étonnement que quelque chose soit plutôt que rien³⁰⁶. La réalité, l'être, nous ne le constatons pas comme un simple fait parmi d'autres ; prendre de conscience de l'existence des choses et de soi-même est une expérience fondamentale. Indépendante de nous qui y avons cependant part, l'existence est une présence qui nous surprend. Certes nous nous disons : tiens, cela est et cela est aussi..., et nous rencontrons mille choses qui sont là. Or, elles – et nous-même – pourrions tout simplement aussi ne pas être. Ce mystère, cette présence qui ne se n'explique pas immédiatement, qui dépasse l'entendement, est la source de l'étonnement de l'Homme se demandant alors comment il se fait donc que quelque chose soit. Toute la recherche de Balthasar se nourrit de cet étonnement derrière lequel on ne peut pas régresser.

La conception balthasarienne de la réalité est de prime abord positive. Elle ne se fonde pas sur des spéculations abstraites de l'esprit adulte ; le modèle insurpassable devient l'expérience de l'enfant³⁰⁷ qui se sent d'abord uni à « un milieu déjà réel, protecteur et nourricier³⁰⁸ » : le je, la conscience de la différenciation d'avec le milieu environnant, la connaissance « s'éveille grâce à l'expérience du Tu : le sourire de sa mère³⁰⁹ ». L'expérience fondamentale de l'être ainsi que la différenciation entre l'être comme présence partagée et les étants différenciés sont ainsi

³⁰⁶ Cf. *GC* 8, 369 ; *H III/1*, 943.

³⁰⁷ B. fonde sa démarche sur une vérité biblique, *Mt* 8, 13, qui oriente toute sa méta-anthropologie et constitue un « impératif de la foi » comme l'indique l'emploi du verbe devoir. Cf *GC* 8, 372 : « Tout, absolument tout ce qui s'ajoutera plus tard et surviendra inéluctablement, doit rester l'explication de cette première expérience. [...] « Si vous ne devenez pas comme des enfants, vous ne pourrez entrer dans le royaume des cieux » : cette proposition est une tautologie. La première expérience contient l'indépassable, *id quo maius cogitari non potest* » ; *H III/1/1*, 946 : « Alles, restlos alles, was später hinzutreten mag und unweigerlich dazukommen wird, muß Explikation dieser ersten Erfahrung bleiben. [...] « Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen » : dieser Satz ist eine Tautologie. Die erste Erfahrung enthält das Unüberholbare, *id quo maius cogitari non potest*. – L'affirmation est bien forte, l'exigence encore plus. B. peut intégrer la souffrance humaine, mais les réflexions sur les catastrophes naturelles ou sur la souffrance animale entrent difficilement dans un schéma qui reste dans le cadre d'une théologie quand même bien anthropocentrique.

³⁰⁸ *GC* 8, 371 ; *H III/1*, 945 : « in einem umfaßlich-Umgebenden, Schon-Wirklichen, Bergenden und Nährenden ».

³⁰⁹ *Ibid.* : « [Sein Ich] erwacht an der Erfahrung des Du : am Lächeln der Mutter ».

enracinées dans l'expérience d'une relation humaine originelle et positive. Elle est valable en général, elle s'approfondit dans la réflexion et débouche chez Balthasar dans une attitude quasi religieuse, dans une approche de l'être pleine d'enthousiasme respectueux considérant l'être qui se montre aussi comme la vérité :

l'éblouissement élémentaire devant le fait qu'il y ait, généralement parlant, quelque chose qui soit être [*Dasein*], réalité concrète [*Wesen*] et vérité [*Wahrheit*] ; l'étonnement qui, dans le cours de la recherche, bien loin de s'éteindre ne cesse de croître ; cet étonnement révérenciel et admiratif en face de cette merveille qu'est l'objet de la connaissance et la connaissance elle-même : rien de tout cela ne ressemble à un quelconque doute méthodique abstrait et stérile sur l'existence de l'être et de la vérité³¹⁰.

L'être est ce dont nous sommes sûrs. En effet, il est ce que nous connaissons en premier lieu : nous nous rendons compte que quelque chose est et, peut-être d'abord, que nous sommes : « l'être est ce que l'esprit connaissant rencontre en premier³¹¹ : le sujet qui pense est toujours un sujet qui est et qui se reconnaît tel. Il sait par conséquent ce qu'est l'être³¹² ». On ne peut pas penser sans la conscience qu'on est. Même la fiction, ce qui n'existe que dans nos pensées, suppose donc du moins la réalité (*Wirklichkeit*) de celui qui pense.

Si l'on se pose ensuite la question ce que l'être est plus précisément, Balthasar affirme qu'on ne peut pas le définir par opposition à quelque chose d'autre puisqu'en dehors de lui rien n'existe précisément :

Définir, comme le mot l'indique, signifie toujours que l'on délimite par exclusion vis-à-vis d'autres contenus ; autrement dit, on précise un genre par sa différence spécifique. Or l'être lui-même n'est pas un genre, puisque toutes les différences dans l'être sont elles-mêmes de l'être. Il n'y a que le néant qui lui soit contradictoire ; mais le néant ne saurait définir l'être en sa positivité. Ainsi donc l'être n'est déterminable que par lui-même ; il ne

³¹⁰ *VM* 22 ; *TL* I, 12 : « Die elementare Verwunderung darüber, dass es überhaupt so etwas gibt wie Dasein, Wesen und Wahrheit, dieses Staunen, das für den echten Denker im Verlauf seiner Forschung nicht abnimmt, sondern stets nur zunimmt, dieses immer ehrfürchtigere, verwunderte Staunen über das Wunder im Gegenstand seiner Erkenntnis und in seiner Erkenntnis selbst, rückt doch immer weiter ab von einem schülerhaften, abstrakten und unfruchtbaren Zweifel ».

³¹¹ *Ép.* 32 ; *Épilog* 36 : « [... nach Thomas] ist das Sein das erste dem erkennenden Geist Begegnende ».

³¹² *VM* 37 ; *TL* I, 27 : « Das Subjekt, das denkt, ist jeweils ein seiendes Subjekt, das sich als solches erkennt. Es weiß also, was sein ist ».

saurait être saisi que par lui-même ; et tout ce qui s'énonce aussi vaut aussi de toutes les propriétés qui lui sont attribuées en tant qu'être³¹³.

On ne peut donc comprendre l'être que « par lui-même » et non par opposition à quelque chose d'autre : il doit donc posséder une certaine évidence, s'imposer par lui-même à l'esprit connaissant. C'est ce que l'on a déjà remarqué plus haut : l'étonnement est précisément le signe que nous sommes confrontés à quelque chose qui s'impose d'un côté si bien que nous ne pouvons pas le nier, mais que, d'un autre côté, nous ne maîtrisons pas parce que cela ne dépend pas de nous. L'être nous précède et nous porte puisque nous y participons. Nous en avons donc une connaissance intuitive, primaire ; on ne peut parler de quelque chose que l'on ne saisit pas. Cette connaissance se limite aux capacités de notre intelligence, elle peut cependant être approfondie, nous pouvons explorer davantage l'énigme ou le mystère auquel nous sommes confrontés.

L'être n'est cependant en aucun cas un concept vide. Il est « le plus englobant, et donc le plus riche, la plénitude pure et simple³¹⁴ », mais nous ne le saisissons que dans les essences qui sont différentes et séparées les unes des autres. L'être en lui-même manque donc de toute détermination³¹⁵, il est donc aussi quelque chose de très pauvre.

Chaque essence possède l'être pleinement. On ne peut pas dire qu'une essence soit « un peu plus » ou « un peu moins ». Ou bien quelque chose est ou n'est pas. De plus « la somme des essences possibles dépasse le cadre de celles qui sont réalisées³¹⁶ » et celles qui sont réalisées ne le vident pas ; l'être ne diminue pas, ne s'affaiblit pas, ne se tarit, ne s'épuise pas. L'être est plus que

³¹³ *VM* 24 ; *TL* I, 15 : « Definition bedeutet immer auch, wie das Wort selbst es sagt, eine Abgrenzung gegenüber anderen, ausgeschlossenen Inhalten, also die Näherbestimmung eines Gattungsbegriffs durch eine spezifische Differenz. Das Sein selbst aber ist kein Gattungsbegriff, denn alle Differenzen des Seins sind selber Sein. Es kann nur dem Nichts entgegengesetzt werden und dieses ist nicht geeignet, das Wesen des Seins in seinem positiven Gehalt zu « definieren ». So kann das Sein nur sich selbst bestimmen und nur durch sich selbst verstanden werden, und was von ihm selber gilt, gilt auch von allem ihm als Sein anhaftenden Eigenschaften ». Cf. également *GC* 7, 83.

³¹⁴ *Ép.* 32 ; *Épilog* 36 : « das [...] das Umfassendste und damit Reichste, die Fülle schlechthin ».

³¹⁵ Cf. *ibid.*

³¹⁶ *Ép.* 34 ; *Épilog* : « Die Summe der möglichen Wesen übersteigt den Umfang der verwirklichten ».

la somme de tous les étants passés, présents et à venir. Mais l'être n'existe pas en dehors des essences. Elles ont toutes part à l'être qui, quant à lui, ne subsiste pas : il n'est qu'en tant qu'essence. Saint Thomas le résume quand il dit : « *Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens*³¹⁷ ». Balthasar traduit de nouveau *esse* par *Wirklichkeit*, la réalité.

Or ce qui n'a pas de consistance en soi ne peut se réaliser par soi-même dans des essences. De même, les essences n'existent pas en dehors de l'être. Mais aucune essence ne peut se donner soi-même son existence ; toutes la reçoivent comme un don³¹⁸. Nous sommes donc confrontés à une « oscillation intramondaine entre l'être et l'essence³¹⁹ » renvoyant à « un fondement qui est à la fois ce qui comprend toute réalité et la subsistance exigée pour la production d'essences³²⁰ ». Employant certes une expression de Heidegger, Balthasar dépasse précisément sa conception de l'être :

Par la différence ontologique le regard doit chercher à pénétrer jusqu'à la différence entre Dieu et le monde, dans laquelle Dieu est l'unique fondement suffisant aussi bien pour l'être que pour l'étant dans sa figuration³²¹.

Tandis que Heidegger laissait « flotter la différence entre l'étant et l'être comme un mystère suprême, reposant en lui-même³²² », demandant à l'Homme d'être le berger de l'être, Balthasar voit l'Homme et l'être recouvert, enveloppé du « manteau de l'être divin englobant³²³ » et le chrétien comme gardien de la gloire. Comment comprendre cette métaphore d'inspiration biblique ?

³¹⁷ Thomas d'Aquin : *De potentia* 1, 1 ; cit. in *Ép.* 34.

³¹⁸ Cf. *Ép.* 35.

³¹⁹ *GC* 8, 358 ; *H III/1*,

³²⁰ *Ép.* 34 ; *Epilog* 39 : « [ein] Grund, der sowohl der Inbegriff aller Wirklichkeit ist wie die zum Entwurf con Wesen erforderte Subsistenz hat ».

³²¹ *GC* 8, 379 ; *H III/1*, 954 : « Durch die ontologische Differenz [...] muß der Blick durchzudringen suchen auf die Differenz zwischen Gott und Welt, worin Gott der einzig zureichende Grund sowohl für das Sein als auch für das Seiende in seiner Gestalthaftigkeit ist ».

³²² *Ibid.* : « die Differenz zwischen Seiendem und sein als ein letztes, in sich selber beruhigtes Mysterium ».

³²³ *GC* 8, 381 ; *H III/1*, 957 : « im Mantel des umgreifenden göttlichen Seins ».

Si l'on ne part ni d'un dualisme, ni d'un panthéisme, il n'existe « au début » rien à part Dieu. Quelle peut donc être la « place » d'une création ? Elle ne peut se trouver « à côté » ou « en dehors » de Dieu puisqu'il ne peut y avoir de « lieu » en dehors de Dieu, Dieu « étant » tout seul et seul tout. On peut alors concevoir que Dieu s'ouvre en lui-même pour « créer un espace » à ce qui est différent de lui-même : genèse en tant que parturition quasi intrautérinaire d'une nature différente de lui-même. Dieu créateur étant infini, l'espace de création est également infini ; en Dieu seul en effet, l'être créé se déploie comme plénitude absolue, riche de tous les étants possibles. Dans une phrase brève, Balthasar décrit l'être comme cette plénitude capacité, jouant sur des formes dérivées de la même racine indo-germanique **magh-* signifiant pouvoir, être capable ; il respecte ainsi en même temps l'unité d'une potentialité riche d'innombrables différenciations intérieures encore possibles et déjà réelles :

[Vielmehr] ist die Fülle als solche reine Mächtigkeit [...] aus deren Mögen alles Mögbare als das Vermögliche hervorgeht, deshalb reine Freiheit, und als nicht an sich haltende (oder sich in ein « Wesen » zusammenraffende) Freiheit reine Schenkung und Liebe³²⁴.

Le texte désigne la plénitude de l'être en tant que telle comme une *Mächtigkeit* dont procède quelque chose. Proche du terme *Macht*, signifiant le pouvoir dominateur, souverain sur soi-même et sur autrui, et dérivé de *mächtig*, signifiant puissant comme possédant la *Macht*, et aussi très grand, colossal, le terme connaît un emploi en géologie dont l'emploi métaphorique résume bien ces significations tout en les libérant d'une acception abstraite, idéaliste : *Mächtigkeit* désigne l'épaisseur d'une strate, d'un gisement la richesse concrète ; elle ne se déploie cependant qu'à l'exploitation.

De même l'être garde d'un côté une indétermination, le pouvoir de « faire être », qui, de l'autre côté est rompue dans la génération du multiple. Celle-ci est considérée comme un *her-vor-gehen*, s'avancer en sortant. Balthasar conjugue le verbe à l'indicatif présent : l'être est donc réellement l'origine de quelque chose qui existe en lui-même. Le multiple n'est donc pas réductible à l'unité

³²⁴ H III/1, 955.

dont il tire cependant son origine. Pour préciser tant la *Mächtigkeit*, la puissance plénitude, comme la génération du multiple, Balthasar emploie à trois reprises des formes différentes du verbe *mögen*.

L'origine de la génération est le *mögen* de la *Mächtigkeit*. Deux significations de *mögen* se complètent dans ce contexte. Le verbe signifie une possibilité, une probabilité : l'expression *das mag sein* peut se traduire en français : cela se pourrait. Ce qui est engendré par la plénitude d'être a donc son enracinement dans la possibilité d'être qu'offre l'être créé lui-même. Or le renvoi du conditionnel de l'expression française à un facteur extérieur nécessaire pour passer à l'indicatif comme mode du réel, est assumé par la deuxième acception de *mögen*, avoir envie de, être enclin à. Elle renvoie à un sujet doué de volonté. Tout ce qui procède de l'être s'inscrit donc dans une volonté, dans un désir. La *Mächtigkeit* est en effet le sujet de *mögen* dans la définition de Balthasar. Il désigne l'être comme liberté (*Freiheit*), pur don (*reine Schenkung*) et comme amour (*Liebe*). Il ne s'agit certes pas d'une liberté absolue puisqu'il n'a pas le pouvoir de se créer lui-même, mais d'une pure liberté pour toutes les expressions et d'une liberté comme désir de se répandre. Ainsi, chez Balthasar, l'être semble animé d'un désir de se répandre lui-même, d'une propension reflétant la générosité, le don divin originel³²⁵.

Le même verbe *mögen* est également utilisé pour désigner ce qui procède de l'être. Cela est appelé *möglichbar*. En allemand les adjectifs formé avec le suffixe *-bar* désignent en fait des aptitudes, la possibilité de subir une action : *lenkbar* signifiant p. ex. ce que l'on peut guider. Il existe donc une certaine idée de passivité dans ce suffixe. Dans ce sens *möglichbar* est ce qui est apte à être *gemocht*, aimé, et renvoie au désir de la *Mächtigkeit* et à ses possibilités infinies. L'ensemble de ce qui est *möglichbar* n'est pas fini comme l'être désireux n'est pas fini ; il est diversifié comme le montre l'emploi du déterminant *alles*. Dans ce mouvement, le désir et le désiré renvoient constamment

³²⁵ N'oublions pas que Balthasar ne part pas d'un concept philosophique de Dieu, mais de la conception trinitaire chrétienne. Dieu est déjà en lui-même communauté d'amour du Père avec le Fils dans le Saint Esprit. Ce Dieu communautaire s'ouvre sur l'altérité totale dans la création.

l'un à l'autre (comme l'être et l'étant dans leur oscillation). La seule limite semble le néant, le non-être. Tout ce qui est ne peut être qu'un étant ; rien ne peut *ex-ist-er*³²⁶ en dehors de l'être.

Ce qui procède de la densité pleine de l'être créé est caractérisé comme *das Vermögliche*. L'allemand connaît le terme *möglich* que l'on traduit par possible. Mais Balthasar utilise la forme *vermöglich* composée avec le préfixe *ver-* tout comme le verbe *vermögen* dont elle est dérivée. Parmi les nombreuses acceptions du préfixe, nous retiendrons d'abord celles qui marquent le renforcement et la perfection d'une action. *Dürsten* signifie par exemple avoir soif, *verdursten* en désigne l'aboutissement, mourir de soif. *Vermöglich* est alors ce en quoi la possibilité est parfaite, dans une perfection où tout concourt à rendre quelque chose possible. On ressent de nouveau l'intensité, le vibrant désir de la *Mächtigkeit* qui finalement se réalisera à perfection, se cristallisera en ce qui se sépare en même temps d'elle. Le préfixe *ver-* est en effet aussi employé pour désigner ce qui rassemble comme ce qui sépare. Les deux mouvements contradictoires sont en effet profondément liés quand on réfléchit à l'origine de la multitude dans l'unité. Toutes ces compositions linguistiques n'essayerent en dernier lieu que de préserver la diversité complexe d'une réalité que nous saisissons réellement dans son unité foncière qui nous échappe continuellement, se dissolvant pour ainsi dire dans une richesse plurielle inépuisable. Finalement *vermöglich* est formé avec le suffixe *-lich* dont la plurivalence est singularisée par l'emploi en Allemagne du Sud et en Suisse pour le participe *vermögend* : l'adjectif appartient de nouveau à la catégorie de la classe désignant une aptitude. *Vermögend* signifie être riche, puissant au sens d'une capacité de rendement, être capable de. Ce en quoi l'être se cristallise en le sortant de lui-même est donc capable de se donner encore une fois dans sa richesse.

Notre analyse philologique pourrait apparaître comme un simple jeu de mots ; elle dégage, concrétise et résume cependant le centre de la pensée de l'être selon Balthasar. L'être est conçu comme une plénitude qui se réalise de par son propre désir dans une diversification infinie dont

³²⁶ On peut découper ce mot à partir de l'allemand *ex-ist-ieren* et traduire les deux premiers éléments mot à mot : *ex*, en latin, dehors de, et *ist*, en allemand, il est.

les éléments eux-mêmes se réalisent dans le don d'eux-mêmes. Le problème qui persiste est celui comment on passe de l'être à l'étant ; nous ne voudrions pas identifier *das Mögbar* et l'étant. Il y a toujours plus d'étants possibles que réels. L'étant, c'est le *Vermögliche*. Au plus l'être créé contient-il toutes les essences, mais elles ne sont pas actualisées. Aussi Thomas d'Aquin relève-t-il la nécessité de l'*actus essendi* qui donne à l'être la réalité concrète de l'essence dans l'étant. Ou est-ce la possibilité, l'énergie de se réaliser ? En tout cas, il existe un *actus essendi* qui actualise des potentialités que l'être engendre et qui donnent alors sa subsistance à l'être. Bien que l'être créé soit infini dans « l'espace créé » qui lui est attribué à l'intérieur de l'espace incréé de Dieu – le manteau de l'être divin englobant – il ne peut s'exprimer pleinement que dans des réalisations concrètes, les étants, dont les essences le déterminent. Autrement il s'exprimerait « sur lui-même » dans une génération stérile, donc vide. Ainsi Balthasar intègre dans sa réflexion philosophique le mystère de la création divine.

L'être n'est donc en aucun cas un concept vide. Outre l'unité, la tradition lui reconnaît les attributs transcendants de la vérité, de la bonté et de la beauté. Balthasar enracine la perception originelle de ces qualités dans le regard que l'enfant échange avec la mère.

Un enfant est appelé à la conscience par l'amour, par le sourire de sa mère. Dans cette rencontre s'ouvre pour lui l'horizon de l'Être infini tout entier, et quatre choses lui sont montrées : 1) qu'il est 'un' dans l'amour avec sa mère, bien qu'il soit face à elle, donc que tout être est 'un' ; 2) que tout amour est 'bon', donc tout être est bon ; 3) que cet amour est 'vrai', donc tout être est 'vrai' ; 4) que cet amour éveille la 'joie', donc tout être est 'beau'³²⁷.

Il ajoute encore que la libre apparition de l'être vient permettre sa perception : dans l'épiphanie quelque chose se donne à celui qui le conçoit donc comme bon. Puisque cet être « se dévoile [ainsi] lui-même³²⁸ », il est vrai. Cette citation sera commentée plus loin ; pour l'instant elle rappelle le renversement de l'ordre traditionnel des transcendants auquel procède Balthasar et elle permet de situer l'expérience originelle de la beauté, l'expérience de la beauté canonique de

³²⁷ B. : *À propos*, « Rétrospective », 87.

³²⁸ B. : *À propos*, « Rétrospective », 88.

l'être dans une relation personnelle : plus qu'une métaphysique, Balthasar rédige une méta-anthropologie. Dans la suite, je continuerai l'analyse de sa pensée et décrirai plus précisément le mode d'apparition et de perception de la beauté de l'être.

8. L'expérience de la beauté glorieuse

J'étudierai l'expérience de la beauté telle que Balthasar la présente : il s'agit d'une expérience existentielle et totale, elle engage l'Homme et exige une réponse, elle est liée à la forme particulière de la *Gestalt* ; elle fonde notre connaissance de l'être.

Dans les citations données plus haut, le vocabulaire balthasarien relève déjà l'aspect sensible de la description de l'expérience fondée sur la rencontre d'un « objet » ; l'auteur emploie les termes « *reizend* » que l'on traduit comme attrayant, séduisant, en tout cas comme exerçant une action stimulante sur le sujet ; de même le paysage est « *eindrucksvoll* », « plein d'effet » ou « impressionnant » au sens étymologique ; littéralement, il est lui-même en effet chargé, plein (*voll*) de la pression (*Druck* dans *Eindruck*) qu'il exerce dans et sur (*ein* dans *Eindruck*) le récepteur. La beauté n'appartient donc pas au seul spectateur ni à son intelligence ; elle est une disposition de l'objet qui marque le sujet de sa trace. Concluons donc que nous appelons « beau » le résultat de cette information comme l'objet qui en est la source et tournons-nous davantage vers la description de l'impression de beauté.

L'expérience esthétique ne reste en effet pas confinée au niveau intellectuel. L'Homme est « touché au plus intime³²⁹ » de lui-même et il fait l'expérience de son attachement émotionnel : ce qui est beau devient « précieux », voire « inépuisablement précieux » pour lui, « fascinant³³⁰ » et

³²⁹ GC 1, 31 ; HI, 34 : « im Innersten [...] getroffen ».

³³⁰ GC 1, 98 ; HI, 111 : « ein unendlich und unausschöpfbar Wertvolles und Faszinierendes ». On peut recommencer avec profit l'analyse que nous avons appliquée à *eindrucksvoll* : l'objet est plein (*voll*) d'une valeur (*Wert*). Selon Balthasar, l'objet porte cette valeur en lui-même. Mais quelle peut-elle bien être puisqu'elle est inépuisable (*unausschöpfbar*) ? L'objet matériel n'est-il pas fini, limité en lui-même et n'est-il par conséquent pas incapable d'ouvrir un horizon infini ? Dans le système helléno-balthasarien, il ne peut donc s'agir de la seule matérialité, il faut qu'un

aimable au point que l'Homme n'est plus complètement maître de lui : il est « ravi », il est « entraîné »³³¹. Retenons que l'Homme est entraîné dans la plénitude de l'être quand le beau le saisit et qu'il s'attache à ce qu'il y a de beau et le considère donc comme un bien : ainsi l'attitude esthétique engendre une éthique.

De plus Balthasar peut définir, dans l'introduction à *La Gloire et la croix*, l'expérience esthétique comme une expérience humaine à la fois passive (objective) et active (subjective) : « nul ne perçoit en vérité qui ne soit déjà ravi et nul ne peut être ravi, qui n'ait déjà aperçu³³² ». Le jugement est à la fois esthétique et axiologique ; il est concomitant de la perception de la beauté ; ensemble, ils ne peuvent être séparés de l'expérience de l'effet de la beauté, du ravissement.

Partant des sens, la rencontre de la beauté est vraiment une expérience totale qui ne peut laisser indifférent : l'Homme entre complètement, corps et âme, avec ses facultés intellectuelles et ses émotions, dans un dynamisme particulier, engendré par ce qui est beau, impossible à ignorer, qui s'impose et exige sa réponse :

Le beau requiert en tout cas une réponse de tout l'Homme bien qu'il soit perçu d'abord par le moyen d'un ou de plusieurs sens³³³.

En conséquence l'Homme ne peut faire l'expérience de la beauté sans ressentir le besoin d'adapter sa vie à sa connaissance : le « domaine moral surgit, par la force de rayonnement

élément spirituel intervienne. En fait, ce qui rend l'objet inépuisablement précieux, c'est que la bonté de l'être se manifeste en elle-même ; c'est dans la profondeur de l'être que le spectateur est « transporté », comme nous le montrons dans la suite. Ainsi le « bien » n'est pas une donnée abstraite pour Balthasar, au contraire il est le fondement d'une expérience humaine concrète. – Cette analyse en note de bas de page veut montrer comment on peut en effet retrouver une cohérence interne dans les écrits de Balthasar : les mots sont extrêmement bien choisis et ils ne trompent pas : ils reflètent dans un fragment la totalité des intuitions de Balthasar et l'on peut donc bien considérer que notre auteur réalise dans ses propres écrits la *Gestalt* qu'il considère comme une donnée métaphysique et épistémologique fondamentale. Mais c'est anticiper sur des considérations ultérieures.

³³¹ GC 1, 99 ; HI, 112 : « entzückt und in sie entrückt ».

³³² GC 1, 13 ; HI, 10 : « keiner erblickt in Wahrheit, der nicht auch schon entrückt wird und keiner kann entrückt werden, der nicht wahr-genommen hat ».

³³³ GC 1, 186 ; HI, 212 : « Das Schöne fordert auf jeden Fall eine gesamt-menschliche Reaktion, so sehr es auch zunächst auf dem Weg eines einzelnen oder mehrerer Sinnesvermögen apperzipiert worden ist ».

supérieur du spirituel, de l'existence dominée par la loi esthétique³³⁴ ». Théologiens et écrivains en conviennent au point que Balthasar peut rapprocher dans quelques lignes Schiller, Origène et Rilke :

pour Schiller, c'est justement l'élément esthétique qui fait de la scène une école de moralité. De même, pour Origène, le sens moral de la révélation [...] exprime la pénétration du rayonnement qui va jusqu'au cœur du spectateur : « Car ici il n'y a pas de lieu qui ne te voie. Il faut changer ta vie » (Rilke, « Archaischer Torso Apollos »)³³⁵.

La force de l'expérience, la fascination est telle qu'elle engendre un comportement jugé parfois excessif ou absurde par les non-initiés :

Que l'on soit emporté par la beauté naturelle ou par la beauté chrétienne, il faut apparaître au monde comme des insensés³³⁶.

Cette affirmation métaphysique va de pair avec une attitude humaine correspondante. On peut en effet définir le beau, *kalon*, plus précisément comme ce que l'être a de sain et d'intègre, son rayonnement, sa gloire³³⁷. Tout ce qui est participe donc à cette beauté, même ce qui semble à première vue exclu de toute beauté. Pour le mettre en évidence, l'auteur peint un *crescendo* d'expériences qui s'opposent à la dignité de l'Homme et qui le feraient désespérer de la réalité dont il fait partie :

ce qui est grossier, d'une laideur prononcée, douloureux jusqu'aux limites de l'absurde, le fait d'être à la merci de ce qui est vil, déshonorant³³⁸

³³⁴ GC 1, 20 ; H I, 20 : « aus dem vom ästhetischen Gesetz voll beherrschten Dasein tritt durch die stärkere Strahlkraft des Geistigen das Sittliche hervor ».

³³⁵ *Ibid.* : « Für Schiller ist es gerade das Ästhetische, das die Schaubühne zur moralischen Anstalt macht. Ähnlich besagt für Origenes der moralische Sinn der Offenbarung [...] die Eindringlichkeit der in die Herzmitte des Beschauers eindringenden Strahlung : « Denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern » (Rilke : Archaischer Torso Apollos) ».

³³⁶ GC 1, 28 ; H I, 30 : « Beide : der von der natürlichen und der von der christlichen Schönheit Hingerissene, müssen der Welt als Toren erscheinen ».

³³⁷ Cf. GC 6, 14 ; H III/1/1, 21.

³³⁸ H III/1/1, 30 : « das Krude, ausgesprochen Häßliche bis an die Grenzen des Sinnlosen Schmerzliche, das Geliefertsein an das Gemeine, Entwürdigende ».

et dit que cela est intégré dans une totalité qui peut et doit être acceptée telle qu'elle est. Il insiste encore sur l'engagement toujours renouvelé que suppose une telle affirmation :

Il faut ici s'entendre sur ce que suppose la décision, toute spirituelle que l'être dans son ensemble est beau. Cette décision n'est-elle pas chaque jour et mille fois infirmée par l'importune constatation de tout ce qui est haïssable, abject, désespérément médiocre et vil dans le monde ? Dans une affirmation aussi péremptoire de la beauté n'y a-t-il pas un excès, un dépassement qui recèle quelque chose d'utopique, d'héroïque, faut-il dire une sorte de foi, une attitude délibérée devant l'existence, ceci quel que soit le visage qu'elle présente à l'individu³³⁹ ?

L'esthétique métaphysique balthasarienne n'est donc pas un jeu gratuit, mais elle représente une attitude profonde devant la réalité, exigeant une décision à laquelle l'Homme s'attachera fidèlement. Selon notre auteur, il ne s'agit pas d'une construction tardive de l'esprit adulte d'un Homme vivant dans le monde, mais d'une expérience originelle que fait déjà l'enfant qui s'éveille à la conscience. Certes l'enfant ne l'articule pas, mais il la fait dès ses premiers jours. Il se rend en effet compte qu'il existe comme sa mère et avec elle, dont il est cependant différent et il fait l'expérience que celle qui l'entoure et qui est son premier monde lui concède le droit d'être. Ce n'est que plus tard que cette expérience se différenciera et que l'enfant comprendra que tout ce qui l'entoure participe à cette « grâce » d'avoir le droit d'être là, que l'être enfin lui-même se doit à quelqu'un. Mais cette première expérience de l'être, celle de l'amour maternel, doit rester celle qui fonde toutes les autres :

Son [de l'enfant] je s'éveille grâce à l'expérience du Tu : le sourire de sa mère par lequel il apprend qu'il est admis, reconnu, aimé dans un milieu inconcevable, déjà réel, protecteur et nourricier ; le corps contre lequel il se blottit, sorte de coussin doux, chaud et nourrissant, est un coussin d'amour, dans lequel il peut s'abriter, parce qu'il a toujours été abrité. L'éveil de la conscience est quelque chose de tardif, comparé à ce mystère insondable et antérieur. L'enfant ne voit finalement que ce qui était toujours déjà là, et il ne peut donc que le constater. [...] L'expérience de l'admission dans un milieu englobant et protecteur est, pour toute conscience ultérieure, croissante et adulte, indépassable. C'est pourquoi il est exact de dire que l'enfant aperçoit d'abord dans sa mère, dans ses

³³⁹ GC 6, 14 ; H III/1/1, 21 : « Man vergegenwärtige sich, was der geistige Entschluß zu einer solchen Behauptung voraussetzt, das Sein sei im Ganzen schön. Wird sie nicht täglich tausendfach durch die Aufdringlichkeit alles Häßlichen, Verworfenen, hoffnungslos Durchschnittlichen und Gemeinen widerlegt ? Liegt somit nicht in dieser uneingeschränkten Behauptung ein Überstieg, eine Transzendenz, die etwas Utopisches, etwas Heroisches, oder soll man sagen : etwas Glaubensmäßiges an sich hat : ein Stehen zum Dasein-im-ganzen, mag es sich dem Einzelnen bieten wie es will ? »

parents, l'absolu, Dieu (Parsifal, Simplicius) et que c'est seulement dans un deuxième et troisième temps qu'il doit apprendre à distinguer l'amour de Dieu de l'amour éprouvé. [...] L'enfant joue parce que le fait d'être admis est la première chose qu'il éprouve dans le royaume de l'être. Il est en tant qu'il peut être là comme un être aimé. L'existence est aussi bien glorieuse qu'intelligible par soi³⁴⁰.

À sa façon, l'enfant touche l'amour comme le fonds de l'existence qu'il comprend par lui-même dans sa gratuité, comme ce qui le précède, l'entoure, est là et se montre à lui. Voilà donc l'expérience de la gloire de l'être, le *id quo maius cogitari non potest*. Pour Balthasar, cette expérience ne peut ni ne doit point être mise en doute.

Dans un texte ultérieur, la dernière conférence que Balthasar a prononcée, il part de nouveau de cette démarche et précise comment l'Homme découvre les qualités transcendantes dans une expérience qu'il appelle alors plus correctement méta-anthropologique :

L'Homme existe seulement en dialogue avec son prochain. Un enfant est appelé à la conscience par l'amour, par le sourire de sa mère. Dans cette rencontre s'ouvre pour lui l'horizon de l'Être infini tout entier, et quatre choses lui sont montrées : 1) qu'il est 'un' dans l'amour avec sa mère, donc que tout être est 'un' ; 2) que cet amour est 'bon', donc tout être est 'bon' ; 3) que cet amour est 'vrai', donc tout être est 'vrai' ; 4) que cet amour éveille la 'joie', donc tout être est 'beau'³⁴¹.

Le lecteur voit que le développement donné dans *La Gloire et la croix*, précisant comment le corps maternel représente l'être, est présupposé dans ce résumé ; l'amour et l'être sont de nouveau coextensifs.

L'expérience fondamentale de l'être en soi rend l'Homme capable d'intégrer ces dimensions « dans un ensemble qu'il nous faut accepter sans aucun adoucissement » et de donner son

³⁴⁰ GC 6, 371s. ; H III/1/1, 945s. : « [Des Kindes] Ich erwacht an der Erfahrung des Du : am Lächeln der Mutter, durch das es erfährt, daß es in einem unfäblich Umgebenden, Schon-Wirklichen, Bergenden und Nährenden eingelassen, bejaht, geliebt wird. Der Körper, an den es sich schmiegt, ein weiches, warmes und nährendes Kissen, ist ein Kissen der Liebe, worin es sich bergen kann, weil es darin immer schon geborgen worden ist. Der Augenaufschlag seines Bewußtseins ist etwas Spätes, verglichen mit diesem unabsehbar-voraus-liegenden Abgrundgeheimnis. Es sieht nur endlich, was da immer schon da war, und kann es nur bestätigen. [...] Die Erfahrung des Eingelassenseins in ein bergend Umgreifendes ist für alles kommende, wachsende und erwachsene Bewußtsein unüberholbar. Deshalb ist es richtig, daß das Kind zuerst in seiner Mutter, in seinen Eltern das « Absolute », Gott erblickt (Parzival, Simplicius), und erst in einem zweiten und dritten Schritt lernen muß, die Liebe Gottes von der erfahrenen Liebe zu unterscheiden. [...] Es spielt, weil das Eingelassensein das Allererste ist, was es im Reich des Seins erfährt. Es ist sofern es als Geliebtes sein darf. Dasein ist sowohl herrlich wie selbstverständlich. »

³⁴¹ B. : *À propos*, « Rétrospective (1988) », 87.

consentement au monde dans sa totalité (*Bejahung der Welt*). Il l'illustre par la façon dont la tragédie la met en scène, forçant son spectateur « à accepter les situations les plus insoutenables, les plus déchirantes ». Mais la tragédie grecque n'est pas le paradigme fondamental de « cette réconciliation dans le désastre³⁴² » ; elle est la préfiguration de celui en qui elle s'accomplit, le Christ.

Crucifié, il est en effet « la destruction radicale de toute « beauté et figure » (*Is* 53,2) », mais c'est « dans la nuit de la croix, à l'heure où toute forme connaissable disparaît dans le néant de toute figure et de toute représentation, que surgit, selon l'Écriture, la lumière, l'éclat, où tout se décide, de la gloire de Dieu³⁴³ », que s'impose définitivement outre toute destruction humaine et toute condition vile de la création, « la victoire de la force divine de figuration sur le chaos du péché³⁴⁴ ». Malgré toute destruction, l'on peut donc croire que tout est profondément vrai, bien et beau car Dieu le porte dans son amour vers l'accomplissement eschatologique. Se confondent donc ici l'acte philosophique et le consentement esthétique avec l'attitude religieuse car le « *mysterium* [chrétien] n'est pas privé de toute analogie, comme le montre un regard sur l'hellénisme préphilosophique, exemple en cela de cultures analogues³⁴⁵ ».

C'est pourquoi cette expérience de la beauté transcendante de l'être constitue le point de départ et la visée de l'esthétique de Balthasar, son ouverture analogique offrant à l'Homme la possibilité de redécouvrir la gloire de Dieu, son amour trinitaire qui sait seul fonder et justifier l'existence. Il considère le cosmos comme *épiphany*, fondé de même sur le droit, le convenable et le juste d'institution divine (*diké, thémis*), se révélant encore comme *charis*, libre grâce³⁴⁶ : vision que la

³⁴² GC 6, 28 ; H III/1/1, 38 : « die Versöhnung im Untergang ».

³⁴³ GC 6, 11 ; H III/1/1, 18 : « [das] radikale Zerbrechen jeder Schönheit und Gestalt (*Is* 55, 2) » ; « im Ereignis der Kreuznacht, worin aller erkennbare Form in invorstellbare Ungestalt untergeht, sieht die heilige Schrift das allentscheidende Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes ».

³⁴⁴ GC 6, 28 ; H III/1/1, 38 : « der Sieg der Gestaltungskraft Gottes im Chaos der Sünde ».

³⁴⁵ GC 6, 11 ; H III/1/1, 18 : « [Das christliche] Mysterium steht nicht ohne jede Analogie da, wie ein Blick auf das vorphilosophische Griechentum zeigt, das hier für analoge Dinge in andern Kulturen stehen mag.

³⁴⁶ Cf. GC 6, 15s. ; H III/1/1, 23s..

révélation chrétienne rejoint, confirme et dépasse. Toute la métaphysique balthasarienne est donc déjà relue, repensée, rédigée à la lumière de la révélation chrétienne³⁴⁷, Balthasar procédant à « l'intégration critique de la métaphysique dans la théologie ou [à] l'insertion critique de la théologie dans la métaphysique³⁴⁸ ». En effet, l'être n'est précisément pas une donnée neutre, mais la création et par conséquent le reflet de l'amour du Dieu trinitaire. Aussi remarquera-t-on, quand il s'agira de déterminer la beauté, des différences notoires déjà signalées, tant par rapport à Platon que par rapport à Aristote.

En résumé, cette relecture inscrit la souffrance, l'échec, la défiguration dans un horizon éclairé par la lumière de l'être pour dégager le sens d'un événement qui en semble privé. Elle relève bien d'une décision subjective, elle est motivée par la foi et se fonde sur la possible expérience sensible, concrète et décisive de la beauté objective dans ce même monde. Avant de dresser le bilan de ce parcours, il me reste encore à voir comment l'art et la religion peuvent donc se conjuguer. Nous relirons à cet effet l'article « Art chrétien et annonce du message », paru en 1965, dans la même dogmatique où Balthasar avait également publié son interprétation du mystère pascal³⁴⁹. Puisque je suivrai l'article dans sa propre dynamique, le lecteur retrouvera certains

³⁴⁷ GC 6, 10 : « Les chrétiens d'un temps comme le nôtre qui ne « croit » plus en aucune gloire métaphysique, ne peuvent plus proposer abruptement je ne sais quelle gloire biblique, mais avec celle-ci et à partir d'elle, ils ont à revendiquer la profondeur métaphysique de l'être » ; H III/1/1, 16 : « Die Christen einer Zeit wie der unsern, die an keine metaphysische Herrlichkeit mehr zu « glauben » vermag, dürfen nicht abrupt und unvermittelt eine biblische Herrlichkeit anbieten, sondern, mit dieser zusammen und aus ihr neu erschlossen, die verlorengegläubte metaphysische Tiefe des Seins ».

Balthasar charge le chrétien non seulement de « défendre » une approche métaphysique de la réalité, mais de la vivre. Cf. G 6, 12 : « À partir de son expérience spécifique de la gloire [...] le chrétien a le devoir aujourd'hui encore de vivre exemplairement l'expérience de l'être sans la rendre inauthentique pour devenir le gardien de la gloire toute entière » ; H III/1/1, 19 : « Dem Christen von seiner auszeichnenden Herrlichkeitserfahrung her [...] obliegt auch für heute die nicht zu veräußernde Seinserfahrung zu vollziehen und vorzuleben, um so zum Hüter der Herrlichkeit im ganzen zu werden ».

Cf. finalement GC 6, 19 ; H III/1/1, 28 et la dernière partie de GC 8, resp. H III/1/1 où le chrétien est désigné comme gardien de la gloire de la Création.

³⁴⁸ GC 6, 17 ; H III/1/1, 25 : « die kritische Einbergung der Metaphysik in die Theologie hinein, bzw. die kritische Einbettung der Theologie in die Metaphysik hinein ».

³⁴⁹ Dans l'édition originale allemande de *La Gloire et la croix*, Balthasar avait annoncé qu'il consacrerait également une partie à l'art. En 1965, il écrit encore que « le problème de l'art chrétien ne doit être traité que de manière annexe : la 'Gloire' divine peut-elle vraiment, et comment le peut-elle, être exprimée par les moyens de la beauté mondaine ? » (B. : *À propos*, 66.) Balthasar n'a jamais rédigé ce chapitre. L'article que j'analyse exprime donc la pensée de l'auteur dans la matière à l'époque où il rédigea *La Gloire et la croix*. La définition de la beauté de Dieu et les catégories esthétiques mises en œuvre correspondent exactement à ce qui sera exposé dans GC 1 et 5. Cet article fournit les bases théologiques de la critique littéraire de Balthasar.

points déjà abordés, mais inscrits maintenant dans une démarche spécifique de Balthasar lui-même.

9. Liberté de l'art et amour de Dieu

Le titre « Art chrétien et annonce du message³⁵⁰ » et le lieu de parution de l'article signalent que Balthasar ne s'intéresse pas au rapport général entre art et religion. Le sujet de sa contribution, c'est la fonction spécifique que l'art peut exercer dans la transmission de la foi. L'art peut-il permettre aux Hommes de rencontrer Dieu ? Et si oui, comment ? Cet exposé complète les articles qui le précédaient dans *Mysterium Salutis* ; le premier portait sur la liturgie et le deuxième sur le kérygme et le dogme. Pour ne pas réduire Dieu au monde, Balthasar s'assure des fondements bibliques et théologiques. Quel est le rapport entre la révélation et l'art tel qu'il apparaît dans la révélation ? Comment s'opère ensuite cette rencontre *in concreto* ? Pour y répondre, la deuxième partie de l'article s'intéresse à la spécificité du chrétien artiste. La troisième partie est consacrée aux aspects formels de l'œuvre qui découlent de la révélation elle-même. Ce sont ses aspects d'abord proto- et eschatologiques et ensuite doxologiques. La quatrième partie est consacrée à la spécificité des différents arts. Quelle esthétique Balthasar développe-t-il donc dans cette contribution ?

La première partie étudie la révélation dans son rapport à la beauté et à l'art. Elle aborde d'abord la forme, le contenu et le caractère de figure de la révélation biblique. Celle-ci s'est faite en deux temps : le contenu de la révélation de l'*Ancien Testament* trouve son accomplissement dans la figure historique de Jésus. C'est sur le Calvaire qu'éclate alors la gloire (*Herr-lich(t)-keit*) de Dieu et que se manifeste le rapport exact entre Dieu et les pécheurs : c'est l'amour insondable de Dieu.

L'orientation vers une figure finale confère une unité d'ordre et une forme compréhensible à la

³⁵⁰ B. : « Art chrétien et annonce du message », in : *Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut*, vol. 3 : *L'Église et la transmission de la révélation* (Paris : Cerf, 1969) 285-312. J'indiquerai dans la suite uniquement les pages de l'article dans les notes de bas de page.

révélation ; celle-ci est également la norme du chrétien. Si la révélation contient par ailleurs une multitude de formes sensibles et spirituelles de manifestations, toutes doivent être comprises comme Parole, expression d'un Dieu personnel qui parle de lui-même. Le concept de figure (*Gestalt*) permet par ailleurs d'exprimer leur unité interne.

Le deuxième point rappelle le drame du monde : appelé par Dieu à participer à sa vie divine, le péché a privé l'Homme de son caractère de réponse adéquate à l'appel qui lui est adressé. Il a perdu sa forme interne. Dieu n'abandonne cependant pas son projet. En Jésus il entre dans ce qui est péché et difformité, il se l'approprie et il l'in-forme : lui donne forme de l'intérieur. Jésus, l'image de Dieu, imprime la forme de l'amour trinitaire au chaos du péché. Cette récapitulation a eu lieu une fois sur le Calvaire ; tout Homme peut y avoir part s'il se laisse in-former par le Christ en s'abandonnant en lui à Dieu. Cet abandon total de soi-même, c'est la foi. Marie est dans ce sens le modèle du chrétien.

Le troisième point est intitulé « l'analogie de la beauté ». Il convient de rappeler brièvement la signification de l'analogie ; elle était en fait incluse dans la présentation de l'être et de sa gloire et elle concerne l'emploi des mots pour parler de Dieu à partir du monde. Elle intéresse donc l'Homme de lettres. Ayant son origine dans la métaphysique, elle s'oppose à une conception positiviste (A. Comte) du monde. Il faut donc s'interroger sur le rapport entre Dieu et le monde et l'utilisation des concepts appliqués à Dieu et au monde. L'analogie s'oppose d'abord à l'hétérogénéité des deux domaines : le dualisme métaphysique radical et l'équivocité des concepts sont exclus. Ensuite elle s'oppose à tout monisme : elle refuse toute homogénéité et toute univocité. L'être multiple ne sera pas dissous dans l'unité de Dieu et Dieu ne sera pas identifié au mouvement et à la non-identité. Si Dieu et le monde ne sont pas complètement différents, s'ils ne sont pas identiques non plus, comment penser alors leur rapport et comment parler de Dieu à partir du monde ? L'analogie se fonde sur une théorie de la création. Dieu est source ; le monde est l'ensemble de ce qui est créé dans sa multiplicité et dans son changement. Considérant donc

que Dieu et le monde restent différents au niveau de l'être, l'analogie affirme cependant qu'il existe un rapport de participation des êtres créés à Dieu. Ce qui est créé garde une ressemblance avec Dieu. Mais l'analogie signifie qu'on « ne peut noter aucune ressemblance, quelque grande qu'elle soit, sans qu'il faille noter entre le Créateur et le créé une dissemblance plus grande encore³⁵¹ ». À partir d'ici nous pouvons comprendre la démarche de Balthasar.

Il introduit sa réflexion en résumant en quelques lignes la doctrine du beau de Saint Thomas d'Aquin. Le beau comme le bien, le vrai et l'un sont des transcendants. Ces termes peuvent être appliqués analogiquement à l'être créé actualisé dans l'étant et à l'Un absolu (l'Être incréé). L'Homme qui s'interroge sur le fondement des choses peut donc apercevoir un reflet de la « valeur absolue et fascinante de Dieu » dans chaque étant. Précisons que le terme de Dieu est utilisé jusqu'ici dans une acception philosophique. L'interrogation métaphysique garde une valeur universelle aux yeux de Balthasar. Quel rapport existe-t-il alors entre la révélation du Dieu libre et la doctrine des transcendants ? Il ne peut y avoir aucune contradiction, mais il existe un dépassement sans mesure. Le terme de beauté peut donc recevoir à partir de l'expérience religieuse (mythique et philosophique) un sens suprême. Cette expérience a trouvé son expression dans la forme originelle qui caractérise « l'art des peuples ». Ce n'est pas tout art qui est marqué par une telle forme ; Balthasar utilise en effet l'article démonstratif : « cet art³⁵² » désigne l'art qui est marqué par le regard religieux porté sur la réalité. Voilà son point de départ pour parler de beauté dans ce contexte. Mais, dans une analogie surabondante avec cet art, la gloire de Dieu apparaît précisément comme la beauté par excellence, si tant est que l'Homme regarde également dans la foi ce qui se montre dans l'événement de la croix. À partir de ce rapport fondamental, Balthasar rapproche la parole du monde de la Parole de Dieu. La parole mythique est une parole d'Homme qui exprime ce que l'Homme a saisi de Dieu. Si Dieu parle lui-même, cette Parole

³⁵¹ H. Denzinger : *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg i.B., Basel, Rom, Wien : 1991, 37a editio) § 806 : « quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda ».

³⁵² 290.

vient donc accomplir l'expression humaine fragmentaire, imprécise, souvent contradictoire. Et qu'en est-il alors du discours figuré ? Balthasar le définit comme « le concept revêtu d'une enveloppe sensible ou imaginaire³⁵³ ». Il ne perd pas sa légitimité puisque la Parole de Dieu assume une figure humaine et terrestre. Cela signifie par ailleurs qu'on ne peut pas réduire le discours de la révélation biblique aux purs concepts sans qu'il perde une partie de son contenu théologique. On ne peut pas « clarifier rationnellement (*aufklären*) » mais seulement « transfigurer (*verklären*) », travailler pour qu'apparaisse dans ce qui est dit la Parole d'amour du Dieu personnel. C'est pourquoi l'Homme ne doit pas poser ses critères en absolu, mais il faut qu'il soit prêt à adopter le regard de Dieu. Ceci entraîne certes des expressions multiples, mais non quelconques. Il existe un critère objectif : la gloire de Dieu telle qu'elle s'est définitivement manifestée comme amour insondable sur le Calvaire reste le critère d'unité. En plus, l'évidence n'est pas intellectuelle mais existentielle, expérimentale, subjective : seul celui qui se convertit, accueillant dans la foi la prédication apostolique et ecclésiale, l'acquiert.

À partir de ces considérations générales sur la parole humaine, Balthasar peut analyser dans son dernier point le rapport entre l'art et la révélation dans l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*³⁵⁴. Il constate d'abord que l'*Ancien Testament* contient de nombreuses références à différents arts et démontre que l'interdiction des images est due à une situation historique particulière. Il résume ensuite le rôle des artistes dans la construction du Temple : ils exécutent dans une obéissance stricte la volonté, les plans de Dieu telle qu'elle leur est transmise par Moïse, les rois, les prêtres ou les prophètes. Le Temple est une oeuvre d'art humain au service de Dieu ; Dieu l'habite et garantit ainsi la justesse de la fonction théologique de l'art. L'incarnation introduit une nouvelle donnée : le corps du Christ devient désormais le seul vrai temple de Dieu et le corps des croyants le temple de l'Esprit. Deux choses se produisent dès lors. D'un côté, il n'existe plus de sphère sacrale limitée. Tout est rassemblé dans le Christ ; le monde a gagné la « profanité », une

³⁵³ 290s..

³⁵⁴ 292-295.

« autonomie ». L'Homme libre se trouve face à face avec Dieu. Mais en même temps le Christ mort et ressuscité est le centre du monde : du point de vue chrétien, il n'existe plus aucune sphère profane où Dieu n'est pas présent, car tout est intégré dans son obéissance filiale. Ainsi l'Ancienne Alliance n'est pas abrogée, mais accomplie : c'est en parcourant ce chemin que le chrétien est conduit à l'accomplissement. La fin de cette partie de l'article est consacrée à l'art littéraire biblique ; elle permet à Balthasar de préciser le rapport entre l'obéissance à l'inspiration et la liberté créatrice dans la *Bible*. L'analogie de l'inspiration est une vraie coopération entre l'action formatrice de la grâce divine et les capacités esthétiques de l'Homme libre. Confronté à la révélation de Dieu, il est libre d'habiller son expression des formes qui conviennent pour que le lecteur puisse découvrir l'origine à son tour. Aussi les Écritures gardent-elles un caractère esthétique fondamental : ce n'est jamais dans leur déconstruction mais seulement dans la forme choisie par l'artiste que le sens se révèle. Le but de la critique littéraire est donc d'aider à comprendre la forme artistique. Balthasar termine sa réflexion en montrant que l'art biblique est un art pleinement humain : l'expression artistique cherche à être un moyen de réception fidèle de l'impression, reçue de Dieu, de l'être ou de la « réalité » dans le cas de l'art non-chrétien, de l'Esprit Saint dans l'art de la *Bible*. Certes l'œuvre des auteurs sacrés reste canonique, mais elle est le début et la justification d'un art chrétien et ecclésial ultérieur.

Ayant posé ces fondements, Balthasar peut donc aborder sa deuxième partie et situer l'artiste chrétien d'abord devant la révélation et ensuite devant le péché. L'artiste doit comme tout Homme répondre par sa vie et par la création artistique à la Parole de Dieu. Les deux démarches sont éminemment personnelles et profondément liées. Dans la mesure où l'artiste fait l'expérience de Dieu et lui répond par la prière et par la vie, l'inspiration naturelle et surnaturelle se fondent l'une dans l'autre. On ne peut pas faire l'économie d'une rencontre personnelle ; aussi l'artiste jouit-il d'une grande liberté dans l'Église. De nouveau, sa mission garde une forme définie. D'abord la fin de son travail est donnée par l'incarnation adéquate de Dieu en Jésus : il

faut que l'art soit en quelque sorte une nouvelle incarnation. Or celle-ci est toujours inadéquate ; elle ne peut donc être que louange gratuite à celui qui s'est glorifié parfaitement lui-même en Jésus. Face à cette constatation, ce ne sont pas seulement des artistes chrétiens qui ont interrompu leur œuvre. Ensuite l'artiste vit une tension entre le personnel et l'ecclésial. L'ecclésialité appartient à la forme de la révélation ; l'individualisme pur n'existe pas pour le chrétien. L'artiste ne peut donc recevoir exactement l'impression de la révélation en se séparant de l'Église ni comprendre l'Homme : la grâce ordonne à Dieu *in Christo* dans l'Église. La tension prend une allure particulière quand l'artiste travaille expressément pour la communauté : l'artiste peut ne pas tenir compte de l'esprit et des besoins d'une communauté, des préjugés ecclésiaux et cléricaux peuvent faire obstruction à la force expressive de sa liberté créatrice. Finalement qu'en est-il si l'artiste ne partage pas la foi de l'Église ? La tension entre une inspiration purement personnelle et une inspiration déterminée par un contenu religieux spécifique peut être très féconde : elle peut, si l'artiste est prêt à faire cet effort, conduire à un approfondissement du questionnement sur l'être pour autant que les « dogmes » apparaissent comme l'explicitation approfondie des principes ontologiques universels. Face au péché, Balthasar attribue une place bien définie à l'artiste. Il refuse que celui-ci veuille explorer les abîmes du mal, mais il l'appelle à une fonction semblable à celle du confesseur et à « enfoncer l'ordre du Christ dans l'abîme du péché ». C'est là qu'apparaît le problème fondamental de l'artiste chrétien : avec l'Église, il doit reconnaître dans l'horreur éprouvée par Jésus la gloire de l'amour divin et en témoigner. Jusqu'où il réussit à le faire, c'est la question que la troisième partie³⁵⁵ aborde.

Le titre « Art et annonce du message » suscite évidemment auprès d'un lecteur averti la peur que l'art ne soit fonctionnalisé. Ce n'est pas la question que Balthasar se pose. Raisonnant en théologien, sa réflexion est guidée par un autre danger : l'éternisation de l'instant dans l'art. Parmi les transcendants, le beau est certainement celui qui invite le plus à ne pas le transcender. Mais le grand art en a conscience et vainc la tentation de l'immanentisme : l'art grec atteste déjà son

³⁵⁵ 300-306.

lien tant avec la mort qu'avec une grâce non méritée et une promesse de salut surhumain. Et dans la *Bible*, l'art est également en suspens : il renvoie au paradis d'avant la chute et annonce le royaume de Dieu à la fin des temps. Mais, il appartient également à l'histoire qui relie ces deux pôles. Or l'histoire et l'eschatologie ne sont pas deux dimensions hétérogènes. Certes l'accomplissement des temps n'est pas la fin d'une évolution linéaire historique, mais, pour le chrétien, cette fin s'est déjà réalisée et elle est réellement entrée dans l'histoire à travers Jésus et l'Immaculée Conception. Ces considérations affectent par conséquent également l'art : il n'a plus besoin d'éterniser l'instant, au contraire, il peut faire apparaître dans l'instant fugitif la présence de l'éternité. Celle-ci est actualisée dans la foi, l'espérance et la charité. Il témoignera également de l'appel concret à la conversion, attaché à cette présence. Balthasar admet que l'art devient ainsi une véritable prédication.

Sa force ne réside cependant pas dans la perfection formelle : ce n'est pas l'œuvre parfaite qui « dit » le plus, qui laisse apparaître ce qu'il y a de plus profond, mais celle où l'on perçoit le mieux qu'elle renvoie au-delà d'elle-même à l'*eschaton*. La perfection formelle n'est donc pas le critère de jugement esthétique chrétien. La forme est « service » pour indiquer les mystères de l'être et de l'existence. Balthasar renvoie à Schiller pour qui la dignité devait l'emporter sur la grâce. L'inachèvement formel peut même apparaître comme un renvoi à la parousie. Quant à l'art abstrait, Balthasar emploie le terme au sens théologique pour désigner l'art qui n'est plus enraciné dans la fin surnaturelle, qui se satisfait de l'immanence. Or sans transcendance, il perd alors également les figures du monde. Balthasar unit alors la liberté artistique et la vision chrétienne du monde dans le choix existentiel :

l'autonomie de la création artistique humaine est mise au service de l'intention chrétienne comme toute autre aptitude³⁵⁶.

³⁵⁶ 302.

Dans un deuxième point, Balthasar explique théologiquement la puissance kérygmatique de l'art. Il rappelle l'exemple canonique des auteurs sacrés. Dans une « libre obéissance », ils créaient une œuvre qui se voulait d'un côté louange gratuite et de l'autre annonce. Cet exemple justifie donc que l'art soit annonce. Qu'annonce-t-il ? Quels sont ses moyens ? Dans l'*Ancien Testament*, l'art était considéré comme une pure louange à Dieu. Ceci correspond en fait au sens transcendantal du beau, car dans l'art religieux comme dans la nature, la beauté élève l'Homme à sa source qui est Dieu. Dès lors il apparaît clairement que l'« efficacité » de l'art, sa participation à la mission, voire à l'édification et à la formation est uniquement sa force de rayonnement. Elle n'est pas déterminée par des motivations extérieures qui accapareraient une technique spécifique et lui imposeraient un contenu déterminé.

Il faut encore qu'on admette l'expressivité objective de l'art. Hegel est le représentant choisi des anti-classicistes niant cette capacité. Il accorde la première place au savoir absolu et non à l'expression de la vérité dans des figures sensibles ; en théologie, l'Incarnation – qui est au centre de la foi catholique et dont s'inspire toute l'esthétique balthasarienne – n'est pour Hegel également qu'une étape préliminaire. Balthasar ne peut discuter dans un article d'une taille assez réduite cette position ; il dénonce les idées de Hegel comme des préjugés et souligne que l'art tient la première place dans l'ordre de la louange comme dans l'expression de la vérité qui s'est incarnée en Jésus. Cependant la prédication, la catéchèse et l'exégèse ecclésiale ont une prééminence puisqu'elles sont la condition de possibilité d'une lecture esthétique correcte de la figure de révélation.

En tout et pour tout, l'art n'est donc annonce du message que s'il est art. Enraciné dans la contemplation, il rayonne ce qui a été vu par l'artiste qui a donné forme à ce qu'il a perçu. Aucune finalité imposée de l'extérieur ne peut l'accaparer, aucun formalisme remplacer cette contemplation première sans détruire le rayonnement. Dans l'Église, l'expression reste simplement tendue entre les besoins de la communauté et le témoignage plus personnel. Quant

aux commandes d'œuvres chrétiennes, il serait injuste de ne voir dans l'association de l'Église et de l'art que l'expression d'une volonté de puissance. Pour Balthasar, ces œuvres témoignent d'une idée commune à l'artiste et au donneur d'ordre, aucun artiste ne pouvant faire rayonner ce qu'il n'a pas expérimenté.

La dernière partie de l'article³⁵⁷ s'intéresse finalement à la question s'il existe un rapport privilégié entre la révélation et un art particulier. Cette question trouve son *Sitz im Leben* dans la théologie protestante : elle accorde une plus grande dignité aux arts auditifs puisqu'elle accorde une primauté à la Parole de Dieu et à la prédication. Balthasar s'y oppose résolument. Il ne faut pas du tout privilégier l'art de la parole puisque la Parole de Dieu n'est pas seulement ce qui résonne en des mots d'Hommes mais l'expression de Dieu par lui-même par tous les moyens humains. Si les protestants voient encore une affinité particulière entre la révélation et la musique, Balthasar fait également remarquer que l'écoute de la Parole est éminemment autre chose que l'écoute des harmonies et dissonances terrestres. Pour ce qui en est alors des arts visuels, ils ne remplacent pas non plus la vision eschatologique. Tous les arts sont marqués d'une réserve eschatologique. L'argument principal de Balthasar est cependant biblique au sens strict : l'expérience humaine de Dieu trouve son origine et sa norme dans l'expérience des témoins archétypiques. Or toutes leurs expériences sensibles ont été retenues par la tradition ecclésiale. Tous les arts sont donc remis à l'Homme qui peut s'en servir pour louer Dieu. Évoquant nombre d'exemples divergents – entre autres les cathédrales – Balthasar donne une belle leçon d'un certain relativisme esthétique tenant ferme que la plénitude de la révélation ne peut être rapportée exclusivement ni à un symbole spécifique, ni à un goût particulier, ni à un style normatif. Les connotations des symboles dépendent de la sensibilité de l'époque. Ils ne sont pas fixes. L'art chrétien n'est pas éternel. Le seul « lieu » immuable de la beauté absolue, c'est la figure propre de la révélation. Pour la voir de façon adéquate, l'Esprit qui est son exégète au cours du temps est donné aux croyants. Ainsi ils

³⁵⁷ 306-309.

découvrent et « font briller des rayons toujours nouveaux de la beauté absolue à travers les carreaux bariolés du monde³⁵⁸ ».

Au fil des pages, le rapport entre l'art et la foi s'est précisé. Même si Balthasar s'intéresse à une question spécifique, il respecte l'autonomie de l'art et explique en stricte conformité avec l'Écriture et la doctrine de l'Église le rapport qui s'établit. Dans ce sens Balthasar adopte une position spécifique par rapport à d'autres théologiens interrogeant davantage les non croyants. La recherche du chrétien ne part pas à la découverte d'une nouvelle révélation ; elle cherche simplement à mieux comprendre Celui qui s'est montré.

10. Bilan

Cet exposé assez développé des catégories esthétiques fondamentales de Balthasar avait commencé par un portrait de cet auteur parce qu'il n'est guère connu dans les cercles littéraires. Sa théologie et son esthétique, l'originalité de son approche comme sa rigidité, ont leurs racines profondes dans une intelligence rare et une sensibilité profonde, dans une situation historique donnée, dans son éducation et sa formation et dans les rencontres qu'il a faites.

À deux reprises, il a vu l'Europe se lancer dans des hécatombes, le monde se perdre dans la mort : quand la première guerre mondiale a éclaté, il avait neuf ans et goûtait déjà l'envoûtement de la musique ; pendant ses années d'études à Munich, il assiste à la montée du nazisme et il observe quelques années plus tard, depuis Bâle, l'anéantissement de l'Europe ; le socialisme athée n'est pas moins annihilateur d'humanité. À chaque fois, il est en Suisse, à l'abri ; ce n'est pas seulement la question pourquoi un tel désastre pouvait avoir lieu mais aussi celle de savoir comment l'éviter, quelle attitude adopter par rapport au monde qui motive son attitude face à l'héritage des Lumières. Sa vocation le marque au plus profond et le Christ annoncé dans l'Église

³⁵⁸ 309.

comme seule voie d'un salut intégral s'impose à un jeune homme confronté aux multiples possibilités d'une vie, à la difficulté des choix, au regard lucide sur le monde à partir d'une situation néanmoins privilégiée. La spiritualité ignacienne renforce encore cet abandon à Dieu dans une obéissance inconditionnelle tout comme les études de philosophie forment aussi un esprit désireux de tout intégrer dans un système. Ses expériences esthétiques sont fortes, profondes, complexes ; elles forment la sensibilité et la perception de Balthasar ; elles ne constituent cependant pas de valeur absolue, mais doivent se ranger sous la vérité de Dieu : l'Homme peut la connaître, elle s'impose avec son évidence et elle le guide de façon sûre. C'est dans cette configuration que la théologie de Balthasar a son enracinement, que l'on trouve les racines de la canonisation des formes culturelles bibliques, alliant la priorité absolue accordée à Dieu dans l'expression de la révélation avec sa perspicacité dans la description du phénomène esthétique.

La description des impressions de la beauté et le recours au fonctionnement de la *Gestalt* témoignent en effet de l'expérience réfléchie d'un artiste. Le lien intrinsèque et indissociable entre le matériau configuré de façon spécifique et l'effet de plénitude qu'il produit en alliant toutes les facultés de l'esprit, fait de l'expérience le fondement de toute analyse pour laquelle la *Bible*, la métaphysique et la théologie balthasarienne elle-même offrent néanmoins des grilles de lecture puissantes. Cette théorie de la *Gestalt* est un point où Balthasar rejoint à partir de son expérience réfléchie les résultats de Marc-Mathieu Münch concernant l'effet de vie produit à la lecture avec une différence néanmoins fondamentale en ce qui concerne le motif et la portée des plénitudes ainsi que l'ouverture du phénomène esthétique.

Pour Balthasar, l'Homme découvre dans la vie et dans la rencontre avec toute personne la profondeur de l'être et finalement Dieu lui-même qu'il connaît à travers sa révélation ; Münch par contre étudie l'effet de vie produit à la lecture comme un effet purement intrapsychique dû à une constellation matérielle spécifique. Les deux expériences devraient être confrontées au niveau

englobant qui n'est cependant pour Balthasar pas le fonctionnement du cerveau humain, mais la révélation apportant la vérité sur l'Homme. Il revient à la théologie de l'articuler.

La théologie de Balthasar est assurément celle qui donne le plus de fil à retordre à celui qui l'étudie. La langue de cet auteur n'est pas seulement compliquée par sa syntaxe, mais aussi par le jeu sur les différentes acceptions des mots et les nuances dans leurs connotations ; l'analyse de l'être en témoigne assez. De plus Balthasar réussit à créer par son écriture une *Gestalt*, impossible à comprendre en la décomposant en ses différents éléments ; j'ai ressenti moi-même cette difficulté dans la tentation de développer à chaque fois le tout à partir d'un fragment d'une œuvre dont le caractère de *Gestalt*, reflétant son approche holistique, exige du lecteur à chaque fois d'assimiler une vue partielle avant de poursuivre son périple pour intégrer d'autres apports autour d'un noyau. Tout semble à la fois neuf et produit cependant pour un esprit averti toujours une impression de déjà-vu.

Il est aussi impossible de retracer la pensée balthasarienne en amont tant on est confronté à des décisions d'orientation continuelles obéissant non pas à une logique externe, à une logique des choses rencontrées, mais à la puissance d'intégration d'une grille de lecture personnelle pour accorder un sens, au double sens du mot, à l'histoire. Balthasar considère l'esthétique comme une science fondamentale ouverte à la complexité et à la profondeur essentielle de toute réalité. Il veille à ce qu'elle soit extrêmement attentive au respect de l'autorévélation de son objet.

En effet, il refuse de sacrifier aux catégories étrangères esthétiques ou métaphysiques, allant jusqu'à souligner dans la tradition proche de la théologie dialectique de Karl Barth, le côté de la différence dans l'analogie considérée néanmoins comme ouverture naturelle à la transcendance. Il soutient précisément que l'œil doit s'adapter à l'objet ; toute son esthétique est une formation du regard, formation cependant impossible à donner si l'on ne savait pas ce qu'est l'objet avant de l'avoir rencontré. On ne peut être un guide en montagne que si l'on connaît la région – ou si on s'est acquis une expérience capable de nous orienter dans des situations toujours nouvelles, sans

qu'elle exclue cependant la possibilité des erreurs mêmes fatales. Je pense cependant que Balthasar souligne davantage la première approche puisqu'il s'attache non seulement à une théologie biblique très élaborée quant à son contenu, mais qu'il développe également une métaphysique de déchiffrement de l'apparition comme manifestation de l'être : en fait, tout ce qui est, est l'expression consciente et intentionnelle d'une volonté créatrice et doit donc trouver, dans la foi chrétienne, son accomplissement dans une relation d'obéissance parfaite à l'image de l'obéissance filiale de la Parole originelle, le Christ Jésus, au Père dans l'Esprit. Contrairement à toute philosophie constructiviste, la marge de manœuvre des êtres doués de raison se voit ainsi spécifiquement réduite au déchiffrement d'un sens inhérent que l'Homme ne produit nullement, mais découvre, accepte et adopte comme seul guide pour réussir sa propre vie et celle du monde. C'est dans cette attitude que s'enracine aussi foncièrement son antikantianisme quand il accorde une attention particulière à l'expression de l'être dans l'étant.

Celle-ci n'aboutit pas à un concept, mais c'est une image qui se forme en l'Homme lors de la perception d'une réalité donnée. Elle est la saisie qui convient le mieux à la réalité dans sa singularité concrète, mais de l'autre côté Balthasar ne reconnaît pas la spécificité épistémique de l'image comme caractère cognitif essentiel : il recourt au langage conceptuel pour assurer l'interprétation correcte du sens d'une réalité s'imposant selon lui dans son évidence propre qu'il ne fait que mettre en évidence à travers l'héritage de la Tradition, refusant de reconnaître le changement fondamental de paradigme des temps modernes. Pour Balthasar, les chrétiens deviennent en effet les héritiers d'une tradition philosophique spécifique de l'être, seule capable d'assurer dans son système de pensée le lien entre la création et le créateur. En fait, Balthasar est incapable d'adopter une méta-position pour comprendre le fonctionnement épistémique anthropologique de son approche, conduisant à une figure de théologie certes spécifique mais pas universelle.

La théologie elle-même n'est pour Balthasar pas une réflexion sur la praxis communautaire inspirée par les Écritures, mais elle est l'explication cohérente de la Révélation sous une forme non pas soucieuse d'être accessible à l'Homme moderne avec ses repères de pensée, mais au chrétien envoyé témoigner de l'amour inconditionnel du Père dans monde par une vie prophétique selon les conseils évangéliques de la pauvreté, de l'obéissance et de la chasteté. Il ne s'agit pas de comprendre le monde, il s'agit de repenser la révélation à partir de ce que Balthasar a reconnu comme son centre pour offrir au monde une vision – un monde différent. Aussi Balthasar avait-il cessé d'analyser la situation religieuse de l'Homme moderne pour se tourner vers une redécouverte des sources chrétiennes. Il s'ensuit qu'il ne s'attache qu'aux figures ayant réalisé dans leur vie l'idéal de façon exemplaire sans s'intéresser aux échecs ni aux interrogations psychologiques qui exigeraient de repenser une théologie cherchant à offrir une voie de salut. Tout antisystématique que Balthasar soit dans son écriture, sa pensée consiste cependant à élaborer un système capable d'intégrer nombre de faits, offrant une orientation indépendante des réalités contingentes, exigeant si nécessaire leur adaptation aux exigences naturelles. Il s'agit d'une grille de lecture fonctionnant par un choix rigoureux et dont l'effet produit consiste dans une mise en évidence des caractéristiques fondamentales choisies à l'intérieur d'une tradition plus large. La première partie du troisième volume de *Herrlichkeit* est un chef d'œuvre d'une relecture de l'histoire à la lumière d'une thèse constatant et jugeant les changements de mentalité par rapport à la gloire sans néanmoins s'interroger sur les conditions épistémologiques. Ce cercle gnoséologique est intéressant par la richesse du savoir que Balthasar synthétise et il est dangereux par l'irréalité de ses choix. Balthasar considère que le monde moderne aliène l'Homme de Dieu mais il ne s'interroge pas sur la façon de penser Dieu depuis qu'il a refondu la théologie : grandeur et défaite d'une tentative à reprendre en main en y intégrant l'apport des sciences humaines auxquelles Balthasar est le plus souvent hostile s'il ne les ignore pas simplement. Le travail essentiel à faire consisterait d'un côté à s'attacher à l'idée de Balthasar que l'esthétique est une science fondamentale et de l'autre côté à prendre au sérieux les considérations de Münch

affirmant que la manifestation des objets déclenche un fonctionnement cérébral descriptible dans son effet et dépassant la production de sens. L'art trouverait dans cette réflexion une place de choix comme *Gestalt* humaine de l'expérience d'une autre *Gestalt* d'inspiration divino-naturelle ou purement divine.

Pour Balthasar, l'art est une capacité humaine, un acte humain, reflétant une attitude eschatologique. Prenant la critique de Hegel apparue dans le dernier article étudié au sérieux, on peut considérer que c'est dans l'art que rayonne donc au plus fort l'esprit qui anime l'Homme. Pour Balthasar on touche alors au point crucial décidant du sort de l'humanité. Certes l'incarnation libère le monde dans la profanité, mais ce n'est que pour le récupérer immédiatement dans une présence divine étendue à l'univers. L'art est humain, mais il doit, comme tout, ne viser qu'à exprimer la vérité éternelle comme le fait par exemple Mozart que Balthasar considère comme le musicien qui est le plus à l'écoute, loin des tentations prométhéennes. Balthasar ne conçoit donc pas l'apport de la subjectivité à la réception ; l'œuvre n'est pas ouverte et son articulation ne connaît pas de plurivalence réelle. Il ne considère pas non plus l'art comme un appel à la liberté humaine. Enfin, la position de Balthasar est plus fermée que celle de Jean-Paul II reconnaissant à l'art le droit de représenter le mal en lui-même tandis que Balthasar est incapable de considérer une réalité humaine en elle-même parce qu'il ne peut pas la concevoir en elle-même ; il ne sait la voir comme étant douée en tant que créature d'une capacité de construction d'un monde à partir des éléments qui lui sont fournis.

Or il est possible de concevoir ce rapport bien plus librement, ouvrant alors à l'Homme tout le champ de sa responsabilité et de foi, non seulement en Dieu, mais en lui-même : foi d'être capable de faire le bien malgré les pulsions obsessionnelles de la mort. La théologie du vingtième siècle a connu d'autres approches que les choix balthasariens. Dans la suite je voudrais préciser quelques unes affrontant le rapport entre le particulier et l'universel, entre le pluriel et le singulier.

Chapitre 5

Après Vatican II –

Le pluralisme théologique et l'esthétique profane

L'analyse des textes de Vatican II a montré tant l'ouverture de l'Église que les ambiguïtés attachées à ses formulations. La lecture des textes avait dégagé plusieurs problèmes. En tout cas, cet événement fut un point de départ plein d'énergie : de nombreux théologiens y trouvèrent le courage d'explorer de nouvelles voies. Dans ce dernier chapitre historique et critique, j'aborderai la troisième édition du *Lexikon für Theologie und Kirche* avant de commenter deux articles tirés de l'encyclopédie *Catholicisme hier aujourd'hui demain* assez distants dans le temps l'un de l'autre. Le premier, rédigé en 1974, traite proprement de la littérature : Lucien Guissard y cherche à définir le phénomène littéraire et s'ouvre à une multiplicité d'approches pour situer le point de vue chrétien. L'article consacré à la théologie est très récent, datant de 1996 ; il présente une approche méthodologique intéressante, très proche des travaux de Marc-Mathieu Münch sans néanmoins tirer toutes les conséquences de sa propre investigation. La lecture de ces textes permettra de saisir l'ampleur des affirmations que Münch propose dans *L'Effet de vie* et d'en mesurer les conséquences. Enfin, je devrai me limiter à présenter quelques aspects significatifs de l'œuvre de Jean-Pierre Jossua que l'on peut considérer comme le théologien contemporain peut-être le plus littéraire : il ne se limite pas à une critique théologique des œuvres, mais s'expose d'une part à leur puissance et développe d'autre part une écriture littéraire autobiographique. Aussi sa théologie change-t-elle beaucoup. La synthèse que propose le *Lexikon für Theologie und Kirche* permet de situer de prime abord l'évolution qui s'est faite jusqu'à la fin du vingtième siècle.

1. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ème édition

La troisième édition du *Lexikon für Theologie und Kirche*, reliant l'ancien et le nouveau millénaire, publiée entre 1993 et 2001, se situe dans la tradition de ses prédécesseurs. Confiée à un groupe de six professeurs catholiques et protestants, elle reprend le mot d'ordre *fidei, veritati, vitae* de la première édition ; le point de départ et le cadre de l'exposé reste la foi de l'Église telle qu'elle s'est articulée dans les documents du concile Vatican II. C'est le mystère du Christ traversant toute l'histoire des Hommes qui en constitue le *Leitmotiv* formel. Cette approche permet aux éditeurs de refuser tout intégrisme et de s'ouvrir aux multiples aspects d'un monde changeant et d'une théologie diversifiée. Ils désirent respecter l'autonomie des domaines profanes, tenir compte de l'évolution socio-politique, intégrer davantage les thématiques de l'hémisphère sud, mettre en valeur l'œcuménisme. Ils s'approprient l'évolution des méthodes, des problèmes et des résultats des disciplines théologiques¹ confrontées à un changement fondamental de leurs repères et contextes : la fin des ères confessionnelles et des temps modernes, la fin du conflit est-ouest, la prise de conscience du pluralisme religieux et culturel dans un monde globalisé, la recrudescence des fondamentalismes d'une part et l'ignorance de tout questionnement religieux d'autre part². Ils refusent ainsi de réduire le pluriel des théologies dans une Église qui se comprend de plus en plus comme une communauté d'Églises locales autochtones. Aussi l'article « Theologie » n'est-il plus seulement accompagné des entrées « Theologen » et « Theologiegeschichte », mais le neuvième volume donne encore les références « Theologia catechetica », « Theologia crucis », « Theologia deutsch », « Theologia tripertita », « Theologia Wirceburgensis », « Theologie der Befreiung³ »,

¹ Cf. Kasper, Walter et al. : « Vorwort », in : *LThK*³, 5*.

² Cf. Wiedenhofer, Siegfried : « Theologie », 1439.

³ Théologie de la libération.

« Theologie der Hoffnung⁴ », « Theologie der Krise⁵ », « Theologie der Religionen⁶ », « Theologie der Revolution⁷ », « Theologie des Volkes⁸ » et il consacre un article de sept colonnes au rapport entre la théologie et la philosophie, accordant ainsi une place spécifique à un rapport dont la complexité, voire la conflictualité avaient déjà été relevées par Metz quarante années auparavant. Suivent finalement plusieurs entrées consacrées à l'enseignement de la théologie. Et il faut y ajouter les articles répartis dans les autres volumes : « Theologie der Armut⁹ », « Feministische Theologie¹⁰ », « Gott-ist-tot-Theologie¹¹ », « Interkulturelle Theologie¹² », « Kontextuelle Theologie¹³ », « Narrative Theologie¹⁴ », « Politische Theologie¹⁵ », « Prozesstheologie¹⁶ », « Sozialtheologie¹⁷ », sans oublier les articles consacrés à la théologie systématique, historique et pratique ni ceux qui traitent le rapport de la théologie aux sciences. Cette simple énumération suffit à montrer que le discours théologique a d'abord pris conscience de ses différentes figures historiques, estompées longtemps au profit d'une évolution linéaire aboutissant à l'enseignement officiel. Le pluralisme en théologie n'est pas une invention récente. Mais, conscient de son historicité et de son conditionnement contextuel, il s'est fragmenté davantage dans sa confrontation avec des milieux de vie et situations socio-politiques différents : à chaque fois, les

⁴ Théologie de l'espérance.

⁵ Théologie critique ; théologie dialectique.

⁶ Théologie des religions.

⁷ Théologie de la révolution.

⁸ Théologie du peuple.

⁹ Théologie de la pauvreté.

¹⁰ Théologie féministe.

¹¹ Théologie de la mort de Dieu.

¹² Théologie interculturelle.

¹³ Théologie contextuelle.

¹⁴ Théologie narrative.

¹⁵ Théologie politique.

¹⁶ Théologie processuelle.

¹⁷ Théologie sociale.

théologiens ont essayé de traduire l'invariant christique dans un *logos* particulier répondant à un *kaïros* déterminé. Quant à l'unité de la théologie, elle reste un des problèmes actuels majeurs¹⁸.

Les éditeurs du *LThK* indiquent la voie qu'ils ont choisie : ils considèrent que l'unité ecclésiastique du dictionnaire réside moins dans un système que dans une communication diachronique et synchronique interactive à l'intérieur du Nous englobant de la communauté ecclésiale. Dans cette optique, objectivité et *fairness* sont de rigueur, les questions n'étant pas bâclées non plus. C'est ainsi que l'on contribuera au rayonnement de la vérité qui rend libre¹⁹. Cette orientation est très proche de celle que Wiedenhofer propose pour le dialogue de la théologie avec les autres sciences. À l'heure actuelle, l'unité des sciences n'existe plus qu'à travers l'histoire des sciences et à travers le dialogue rationnel entre les différentes disciplines, théories et pratiques. Parmi les différentes approches épistémiques de la réalité, scientifique, philosophique, religieuse et morale, l'auteur cite, à la suite de Schaeffler²⁰, également une perception esthétique. La valeur de chacune de celles-ci, dont aucune ne peut épuiser la connaissance du monde, sa capacité de contribuer à la vérité, dépend de sa capacité à s'intégrer dans un dialogue où la communication intersubjective et l'argumentation en tant que critique de ce qui est faux, apprentissage de ce qui est nouveau et compréhension de ce qui est autre, n'aboutiront pas à un concept universel de l'unité du sujet et du monde ; au contraire les concepts propres du sujet et de la raison se vérifient comme une anticipation de l'acte englobant de la pensée personnelle et leurs propres concepts de l'unité du monde comme une parabole et anticipation de l'unité de la réalité²¹. Cette approche mériterait une plus longue réflexion ; celle-ci dépasse le cadre d'une présentation de l'évolution de la pensée théologique au vingtième siècle et de ses rapports avec la littérature. On retiendra néanmoins que la position présentée fonde un dialogue interdisciplinaire

¹⁸ Cf. Wiedenhofer : « Theologie », 1441.

¹⁹ Cf. Kasper : « Vorwort », 6*.

²⁰ Schaeffler, R. : *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit* (Freiburg, München : 1995).

²¹ Cf. Wiedenhofer : « Theologie », 1442.

où chacune des disciplines agit selon ses propres méthodes, conscient que la valeur des résultats reste liée à sa capacité de communication. Ceci vaudra donc aussi pour l'esthétique littéraire.

Le sixième volume contient, outre les nouvelles éditions des articles consacrés à la critique littéraire et à la pédagogie littéraire ainsi qu'une notice sur le sens littéral, un article de huit colonnes et demie, divisé en quatre parties, consacré à la littérature elle-même. Les deux premières abordent des aspects historiques, les deux dernières s'intéressent aux rapports entre la théologie et la littérature. Rédigé par trois spécialistes différents, le volet historique couvre six colonnes. Il aborde en premier lieu l'histoire de la littérature allemande - littérature du moyen âge²², naissance et développement de la littérature moderne²³ – et ensuite un problème allemand spécifique : l'histoire littéraire confessionnelle²⁴. La longueur de la partie historique comme le nombre de spécialistes montre déjà que les éditeurs s'empressent de rendre au facteur littéraire la place qui lui revient réellement et de ne pas se satisfaire d'une relecture de l'histoire qui est elle-même une fiction. Ces exposés témoignent en effet d'une grande objectivité, relevant par exemple l'influence de facteurs chrétiens dans la naissance et l'évolution de la littérature allemande – comme les textes en langue vernaculaire qui sont au moyen âge des textes destinés à la catéchèse ou des publications polémiques dans le contexte de la Réforme – sans les isoler de leur contexte littéraire et culturel – l'influence des légendes arthuriennes, du mythe du Graal p. ex. –, de l'évolution sociologique – l'importance grandissante des villes p. ex. – et des facteurs économiques – la chute des prix des livres après l'invention de l'imprimerie. Il en va de même de la présentation de la naissance de la littérature moderne : dans un exposé clair et structuré, l'auteur évite les commentaires moralisateurs comme les panégyriques sur les auteurs chrétiens, maniant avec aisance les repères philosophiques, théologiques, historiques et littéraires pour situer la modernité. En quelques lignes, il sait à la fin esquisser le passage de la modernité à la

²² Müller, Jan Dirk : « Literatur. I. Geschichte der deutschen Literatur. 1. Mittelalterliche Literatur », in : *LTbK*³ VI, 959-961.

²³ Büssgen, Antje : « Literatur. I. Geschichte der deutschen Literatur. 2. Herausbildung und Entfaltung der modernen Literatur », in : *LTbK*³ VI, 961-964.

²⁴ Schmidt, Susanna : « Literatur. II. Konfessionelle Literaturgeschichte », in : *LTbK*³ VI, 964s..

postmodernité et indique le cadre dans lequel le christianisme se situe aujourd'hui : c'est le passage de la définition de soi-même en fonction des repères métaphysiques perdus à une conscience de soi pour qui les traditions théologiques sont indifférentes. L'esprit critique ne manque pas non plus dans cet article : l'esquisse de la position du catholicisme pendant le *Kulturkampf* souligne les dégâts qu'une telle attitude a causés et le temps qu'il a fallu pour les surmonter. Enfin, on peut juger que le *LTbK* offre un article dense et compétent, convainquant le lecteur de la présence réelle et de l'influence variée des facteurs chrétiens dans l'histoire littéraire.

La troisième partie est intitulée « littérature et religion » ; elle compte à peine deux colonnes²⁵, mais elle a été confiée à celui qui représente probablement ce domaine en Allemagne, Karl-Josef Kuschel. Un premier point aborde très succinctement les tensions et les ruptures entre les deux domaines, de Platon jusqu'à Kierkegaard : il resitue les discussions donc dans un horizon dépassant la modernité. Dans un deuxième point, l'auteur résume ensuite trois voies comment on a tenté de rapprocher littérature et religion au vingtième siècle. La littérature chrétienne est restée, à la Restauration, comme au début du vingtième siècle, l'entreprise d'auteurs isolés. Le modèle de corrélation, développé en particulier par le protestant Paul Tillich et le catholique Romano Guardini, veut attribuer une importance religieuse à la littérature. Elle posséderait en elle-même une dimension religieuse, transcendante. L'auteur inclut dans cette voie les travaux de George Steiner²⁶. Le modèle qu'il défend lui-même est l'analogie structurale. « Cette pensée analogique veut découvrir des correspondances entre la mise en valeur chrétienne de la réalité et la littérature²⁷ ». Il s'agit d'une approche que l'on peut appeler comparatiste à juste titre : l'auteur rompt avec le totalitarisme théologique, il respecte l'autonomie de chaque élément et il a en même temps conscience qu'il n'est pas neutre dans cette comparaison, mais qu'il s'identifie avec un côté : « l'interprétation littéraire de la réalité n'est ni accaparée comme chrétienne, quasi- ou

²⁵ Kuschel, Karl-Josef : « Literatur. III. Literatur und Religion », in : *LTbK*³ VI, 965s..

²⁶ Cf. à ce sujet l'article déjà cité dans l'introduction, Kuschel : « Gegenwart Gottes ? ».

²⁷ Kuschel : « Literatur. III. », 966 : « Dieses Analogiedenken will [...] in der Literatur Entsprechungen erkennen zur christlichen Wirklichkeitserschließung ».

anonymement chrétienne, ni condamnée non plus comme chrétiennement déficitaire. Elle sait reconnaître ce qui est sien dans ce qui est étranger²⁸ ». S'il ne présente donc pas de jugement partant d'une exigence chrétienne *a priori* par rapport à l'œuvre littéraire, il ne s'abstient cependant pas de continuer le travail en théologien et d'adopter face aux idées de l'œuvre une attitude critique : « En outre, la pensée analogique veut rendre capable de contester. Celui qui sait accepter et reconnaître ce qui est autre comme autre, l'étranger en tant qu'étranger, devient capable de le contester et de profiler une alternative²⁹ ». Mais cette critique se situe dans le cadre d'une recherche humaine plus vaste. « Ce n'est qu'ainsi que le rapport entre la religion et la littérature reste un rapport de tension, de dialogue et de lutte pour la vérité³⁰ ». Le projet reste donc ouvert : cela correspond à la réalité d'une production littéraire, et artistique en général, infinie comme à une théologie ayant conscience que son discours est toujours nécessaire et insuffisant à la fois. La question de la vérité porte en fait très loin dès que l'on reconnaît à la littérature un pouvoir de la dire. Il faut dès lors tenir compte de sa spécificité, ce que Kuschel ne sait faire que de façon limitée.

La dernière partie de l'article est consacrée au sujet « littérature et annonce de la Parole³¹ ». Elle situe le sujet dans le cadre de l'autonomie de la littérature : quand elle fait de Jésus son sujet, elle peut adopter une position apologétique ou critique. Le catholicisme a longtemps pressé la littérature de prêcher au point que les œuvres considérées comme proche du kérygme sont stigmatisées par cette même appréciation. L'auteur refuse que la littérature devienne un instrument kérygmaticque tout comme il ne veut pas reconnaître en elle une prophétie dans la

²⁸ *Ibid.* : « literarische Wirklichkeitsdeutung wird nicht als christlich, quasi-christlich oder anonym-christlich vereinnahmt oder als christlich defizitär verurteilt ; es kann Eigenes im Fremden wahrnehmen ».

²⁹ *Ibid.* : « Zum andern will Analogiedenken aber auch zum Widerspruch fähig machen. Wer das Andere als Anderes, das Fremde als Fremdes gelten lassen und anerkennen kann, wird fähig zum Widerspruch, zur Profilierung einer Alternative ».

³⁰ *Ibid.* : « Nur so bleibt das Verhältnis von Literatur und Religion ein Verhältnis von Spannung, von Dialog und von Ringen um die Wahrheit ».

³¹ Garhammer, Erich : « Literatur. IV. Literatur und Verkündigung », *LTbK*³ VI, 966s..

bouche d'un étranger. Il propose un modèle qui se fonde sur une convergence d'options communes, sans que celles-ci ne soient cependant évoquées.

Le nombre d'articles et de colonnes consacrés à des sujets littéraires dans cet ouvrage de référence allemand par excellence, mais également le contenu des articles manifeste une évolution idéologique certaine. La dernière édition du *Lexikon für Theologie und Kirche* exprime une conscience historique du problème ; ainsi elle n'en finit pas seulement clairement avec une tradition systématique qui l'écartait et s'enfermait dans un système dogmatique, apodictique et apologétique, mais elle témoigne aussi d'un pluralisme des conceptions et d'un processus en gestation. Elle évite en outre toute confusion des domaines et toute réduction, l'emploi du terme autonomie constituant un signe important. Les références bibliographiques ne se sont pas seulement multipliées, elles prennent même en compte les travaux effectués par des chercheurs aussi contestés par le magistère que Hans Küng. Elles soulignent également une ouverture oécuménique quand elles renvoient par exemple à la *Theologische Realenzyklopädie* protestante qui consacre une étude de plusieurs dizaines de pages au même sujet.

Le *Lexikon für Theologie und Kirche*, ce monument d'érudition allemande, n'a jamais été traduit en français ; après le Concile Vatican II, les catholiques français ont continué de publier l'encyclopédie *Catholicisme hier aujourd'hui demain* qui consacre plusieurs colonnes à l'entrée « littérature » et contient un article récent sur la théologie abordant des questions très proches de celles de l'esthéticien.

2. La pensée française

Outre un article consacré à la critique théologique de la littérature à l'aube du Concile Vatican II, l'encyclopédie *Catholicisme hier aujourd'hui demain* s'intéresse à nouveau à ce sujet en traitant plus spécifiquement de la littérature dans un texte rédigé en 1974³².

Avant de parler de la littérature, Lucien Guissard cherche à définir le terme : « Il faut répondre aux questions : « Qu'est-ce que la littérature ? », « Pourquoi écrit-on ? », « À quoi sert la littérature ? ». Déjà en commentant à un certain niveau de pénétration tel ou tel livre, le critique s'inspire des réponses qu'il s'est lui-même donné³³ ». Pour y parvenir, ce critique catholique ne se réfère cependant pas à la *Bible*, il ne cite pas de philosophe ni d'auteur particulier, mais il part d'une analyse des définitions trouvées dans le *Littre* complétée par une approche quasi empirique, se référant aux acceptions communes du terme littérature. Considérant au départ la littérature comme une activité humaine spécifique, les résultats que l'auteur obtient en se fiant à ce « bon sens » – dont on sait qu'il est toujours aussi omniprésent qu'insaisissable – sont en fait très proches de ceux de Marc-Mathieu Münch sans cependant répondre aux intuitions, voire aux impératifs d'une étude vraiment générale de la littérature. Les raisons apparaîtront après l'analyse de ses intuitions fondamentales.

Guissard note que la littérature se distingue d'abord des autres productions écrites ; elle remplit « une fonction socioculturelle importante » – mais plurielle – « de divertissement, de délasserment, d'évasion » ; elle est liée à l'idée de « gratuité, de plaisir, voire d'inutilité ». Le fond et la forme ne sont pas séparables : « Il suffit d'un peu de rigueur pour voir que la pensée de Bossuet ou de Paul Valéry n'est pas isolable de la texture stylistique qui la formule³⁴ ». La littérature est en fait un art

³² Guissard, Lucien : « Littérature », in : *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, t. VII (fascicule 31) (Paris : Letouzey et Ané, 1974) 842-861. Dans la suite, je n'indiquerai plus que le numéro des colonnes auxquelles je fais référence.

³³ 854.

³⁴ 843.

dont le langage « investi de tout l'héritage culturel d'un groupe³⁵ » est le matériau spécifique. Il possède une finalité spécifique qui n'est cependant pas précisée.

Le problème que l'auteur ne réussit pas à résoudre est en effet celui de la spécificité de l'écriture littéraire. Dans le dictionnaire, constate-t-il, «les concepts s'enchaînent les uns aux autres, mais les définitions laconiques laissent entière une élucidation de nature philosophique ou technique ; nous ne cernons un concept univoque et nous n'allons pas à une réalité fondamentalement dévoilée. Nous ne pouvons, en aucune manière, saisir en quoi l'art d'écrire, notion de base, est un art spécifique³⁶ ». Ce constat est même répété et précisé dans la première acception que Guissard donne dans sa définition de la littérature :

1. L'ensemble des œuvres (d'une aire culturelle ou du monde entier) qui répondent à certains critères esthétiques propres à l'écrit, étant entendu que ces critères n'ont jamais été établis de manière immuable : les règles du bon goût en vigueur au XVII^e siècle ont pu donner naissance au classicisme ; elles ne régissent pas toute la littérature³⁷.

Le procédé comme le résultat des recherches de Guissard ne manquent pas d'intérêt dans le contexte d'une étude se situant face au pluriel du beau et au singulier de l'art : il propose en effet une approche plurielle d'un phénomène qu'il nomme cependant toujours au singulier³⁸. Il est significatif de constater que Guissard se réfère à la philosophie et à la technique pour élucider en quoi l'art littéraire se distingue : n'était-il pas parti d'un fondement autre, plus empirique, plus concret ? Est-ce un mécanisme, une attitude automatique qui le pousse dans cette direction ? Pourquoi ne développe-t-il pas d'autre approche ? On pourrait croire qu'il se résigne à accepter l'inexplicable de la littérature tout en cherchant cependant à créer un rapport avec la théologie.

³⁵ 854.

³⁶ 842.

³⁷ 843. Il inclut dans la définition encore « les connaissances plus ou moins systématisées concernant les œuvres », citant parmi celles-ci aussi la littérature comparée.

³⁸ Cf. aussi 854 : « [...] la spécificité du fait littéraire requiert une [convergence d'approches. [...] C'est à élaborer une poétique de portée universelle que les théoriciens s'emploient aujourd'hui. Elle concerne le fonctionnement de l'acte littéraire ».

Son article est divisé en cinq parties dont les trois premières correspondent exactement à sa définition. La première considère en effet les œuvres littéraires « [comme un] miroir de l'Homme³⁹ », la deuxième s'intéresse à « l'approche de l'œuvre littéraire⁴⁰ » et la troisième à « la création littéraire⁴¹ ». Guissard ajoute une quatrième partie, consacrée à « la littérature et la théologie » qui précède celle qui discute la « littérature catholique⁴² ». En tout et pour tout, de tous nos dictionnaires, c'est l'article le plus long et le plus « littéraire » consacré aux belles lettres⁴³.

Quand Guissard affirme que « la littérature ouvre à la pensée chrétienne un terrain fertile en investigations⁴⁴ », le lecteur averti entend les échos du concile Vatican II⁴⁵. En effet, les lettres apportent une « connaissance de l'Homme, de l'espèce humaine [qui] intéresse le christianisme⁴⁶ ». L'auteur reconnaît cependant que sa position n'est pas absolue mais culturelle : il rappelle que la « littérature française, marquée par la démarche du « moraliste » et du psychologue, nous renvoie des images de nous-mêmes⁴⁷ ». C'est encore le courant existentialiste qui a fait de la littérature non plus un instrument « qui met en branle la sensibilité et l'imagination seulement, mais un déploiement logique de la philosophie qui veut partir de l'existence et appelle

³⁹ 843-848.

⁴⁰ 848-854.

⁴¹ 854-859.

⁴² 859-861.

⁴³ Il faut noter que Lucien Guissard est un spécialiste de renommée internationale. Né en 1919, il entre en 1937 chez les Assomptionnistes et poursuit, après son ordination, ses études par une formation ès sciences politiques et sociales. Non seulement il a été d'abord rédacteur et ensuite rédacteur en chef (1969-1974) au quotidien *La Croix* où il publie régulièrement des critiques d'œuvres littéraires ; mais toute son œuvre est marquée par le souci du rapport entre *Littérature et pensée chrétienne* (Tournai : Casterman, 1969), titre d'un de ses livres paru quelques années avant la parution de l'article que j'analyse. Le livre s'ouvre aux auteurs de Bloy à Julien Green, de Robbe-Grillet à Ionesco, de Sartre à Barthes ou Bataille. Outre ces réflexions, il publie des livres de facture plus personnelle et même un roman, *La Ressemblance* (Paris : De Fallois, 1995) où l'auteur approfondit la question des origines entre l'Antiquité et notre ère. Son œuvre lui a valu entre autres le *Prix Cardinal Grente* de l'Académie française. Pour de plus amples renseignements, cf. <http://www.ecrivainsbelges.be/auteur.php> Lucien&Guissard, ainsi que <http://www.academiedelitterature.be/academie-membre-guissard.php>. L'auteur habite cette relation entre « croire et écrire », entre « vie religieuse et littérature » qu'il considère comme un fait d'histoire.

⁴⁴ 845.

⁴⁵ Guissard cite, en 857, *Gaudium et Spes* 62 §§3 et 4.

⁴⁶ 844 ; cf. aussi 857.

⁴⁷ 846.

la représentation de l'existence⁴⁸ ». « Il serait [cependant] faux de juger la littérature du XX^e siècle sur une seule tendance⁴⁹ ».

Guissard avait en effet souligné au début de cette partie que « la littérature est universelle dans le temps et dans l'espace ». Le corpus littéraire proprement dit peut être défini historiquement : « Il s'agit des œuvres que les Hommes ont reconnues comme littéraires et qui composent le patrimoine culturel de l'humanité⁵⁰ ». Ce n'est donc pas l'idéologie qui fait la littérature, mais « le penchant de l'Homme à raconter et à décrire⁵¹ ». Si Guissard ne s'attache qu'au contenu, c'est d'un côté parce qu'il ne voit pas d'issue à la question du critère formel de la littérature et qu'il ne cherche pas à déterminer des invariants. De l'autre côté, il s'agit surtout d'une approche pratique et utile⁵² permettant aux catholiques d'engager un dialogue, de manifester une présence déterminée mais pas obsédante dans la culture contemporaine et de comprendre mieux leur propre position : « le point de vue chrétien peut légitimement s'éclairer en dégagant ce qu'est l'Homme chez Racine et ce qu'il est chez Hugo⁵³. Comment faut-il donc lire les textes ?

Dans son deuxième point Guissard offre un panorama assez vaste des différentes façons d'approcher les œuvres littéraires. Traitant d'abord de l'histoire littéraire dans sa spécificité⁵⁴, il présente ensuite les orientations classiques et récentes de la critique littéraire, incluant tant la critique journalistique que la critique universitaire, les approches structuralistes, psycho- ou sociologiques et thématiques, il accorde plus d'espace à trois tendances : il présente de façon dense et précise les travaux de Barthes affirmant entre autres que le but de la critique n'est pas de « reconstituer le message de l'œuvre, mais seulement son système, tout comme le linguiste n'a pas

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ 847.

⁵⁰ 843.

⁵¹ 848.

⁵² Cf. 847.

⁵³ 846.

⁵⁴ 848s..

à déchiffrer le sens d'une phrase, mais à établir la structure formelle qui permet à ce sens d'être transmis⁵⁵ » ; il illustre la critique existentialiste de Jean-Paul Sartre et développe avec finesse l'apport de la critique marxiste⁵⁶. Enfin, il aborde la « critique chrétienne », précisant d'office que « le christianisme ne vient pas faire nombre avec les écoles esthétiques : il ne peut proposer une théorie de la littérature⁵⁷ ». D'où il dégage trois conséquences. Premièrement, il n'existe donc pas de critique chrétienne institutionnelle mais « le critique qui se réclame du christianisme intervient sous sa responsabilité personnelle ». Deuxièmement, le chrétien n'a pas honte ni besoin de cacher ses convictions profondes. Aussi peut-il estimer « devoir se prononcer sur certains présupposés, certaines conclusions idéologiques ». C'est là que Guissard réagit seulement à Barthes quand il affirme qu'il est légitime de « se demander si le refus du sens [... n'est pas] passible, [lui] aussi, d'une orientation idéologique ». Et troisièmement, « le chrétien revendique le droit de lire une œuvre à la lumière de sa pensée personnelle, en l'occurrence de sa foi⁵⁸ », droit que les autres critiques s'attribuent aussi car il n'existe pas de point de vue neutre. En effet, « le critique, croyant ou non, ne se limite jamais à un jugement purement littéraire, dès lors qu'il a décelé les éléments d'une cohérence idéologique chez les écrivains⁵⁹ ». Mais Guissard va plus loin quand il admet même le droit du chrétien de « mettre entre parenthèses les considérations esthétiques pour se comporter en spécialiste de la théologie, de la spiritualité, de la psychologie religieuse. Il négligera peut-être la démarche propre à l'esprit littéraire pour ne s'arrêter qu'aux idées énoncées, aux situations en elles-mêmes justiciables d'une évaluation religieuse ou morale⁶⁰ ». N'est-ce pas contredire les fondements que Guissard a lui-même posés quand il a affirmé qu'on ne pouvait séparer le fond et la forme ? L'auteur s'en sort en fournissant deux réflexions. La première justifie épistémologiquement la démarche, affirmant que le critique chrétien « ne fera plus, en ce cas, un

⁵⁵ 850.

⁵⁶ 851s..

⁵⁷ 852.

⁵⁸ *Ibid.*.

⁵⁹ 853.

⁶⁰ *Ibid.*.

travail de critique littéraire à proprement parler, mais il n'enfreindra pas les lois de l'intelligence » ; la deuxième se réfère à d'autres pratiques, rappelant qu'il « ne sera pas seul à user de cette approche idéologique⁶¹ ». Si les deux arguments ne sont guère convaincants, le deuxième étant plus politique qu'éthiquement correct par ailleurs, ils remontent cependant à l'impossibilité d'assurer une démarche réellement adaptée à l'objet. Or Guissard avait de nouveau, au début de sa présentation de la critique littéraire, fourni toute une réflexion sur la démarche fondamentale pour connaître les œuvres : la lecture. Bien qu'elle ne soit pas considérée comme la connaissance principale des œuvres, Guissard fournit une approche descriptive et dégage plusieurs niveaux d'étude de la lecture elle-même.

La connaissance des œuvres littéraires peut résulter d'une fréquentation directe : *la lecture*. Il se produit alors un échange de nature singulière, qui va de personne à personne par la médiation de l'écrit, qui va également du personnage – quand il s'agit de fiction romanesque ou théâtrale – au lecteur et peut laisser dans l'ombre l'écrivain au bénéfice de sa création. Sur cette relation, faite de communion, de sympathie, d'admiration, de réceptivité intellectuelle ou sentimentale, mais éventuellement aussi d'inappétence, d'allergie, d'hostilité, de refus, il y aurait à établir divers niveaux d'étude : la lecture comme événement psychologique dans l'intériorité du lecteur, comme facteur de ce qu'on appelle « culture générale », comme fait sociologique (sociologie du livre), comme instrument de l'enseignement, comme support d'une certaine culture dans la concurrence avec l'audio-visuel, comme objet de jugement moral⁶².

Guissard définit la lecture comme un échange, sans néanmoins préciser ce qui est échangé. Il accorde par ailleurs la première place à l'échange entre le lecteur et l'auteur, l'écriture étant une médiation. Il excelle de nouveau dans une description qui ne grève pas l'expérience d'un préjugé négatif ni ne la réduit à un aspect. Mais on peut se demander pourquoi il oppose la réceptivité intellectuelle à la réception sentimentale : il reflète une opposition fondamentale entre le sens et les sentiments. L'auteur aurait-il donc aussi simplement voulu transmettre un sens à décoder ? Le problème posé par Barthes ne trouve pas de réponse concrète dans ce texte, bien que Guissard dispose de nombreux moyens. Mais il est très difficile de sortir des catégories de pensée habituelles, des schémas de représentation qui nous ont été inculqués. Or ceux-ci poussent

⁶¹ *Ibid.*

⁶² 848.

l'auteur à s'attacher à son attitude pratique et aux catégories connexes. Il voit certes que la lecture est « un événement psychologique dans l'intériorité du lecteur », mais il ne va pas plus loin. Il disposerait en fait des deux pôles qui lui permettraient de définir une théorie esthétique : la littérature est d'abord un texte spécifique destiné à être lu. Si les différentes critiques peuvent élucider les éléments et structures textuelles, sans aboutir d'elles-mêmes à un sens définitif, la connaissance du fonctionnement de la psychè permettrait de décrire l'échange qui a lieu entre le texte et son lecteur. Reste le rapport entre le texte et l'auteur : c'est le sujet du troisième volet de l'article de Guissard.

En fait, ne réussissant pas à définir la spécificité littéraire, Guissard se tourne de nouveau vers l'écrivain et en cite certains qui voient « dans la poésie un mode de connaissance⁶³ », sachant que ces idées entrent en conflit avec d'autres. Pour le chrétien, il n'est d'une part pas acceptable de réduire l'Homme simplement à une constellation socio-historique, mais de l'autre côté la théologie doit « prendre en considération le fait littéraire par les voies complémentaires de l'anthropologie chrétienne⁶⁴ ». Le rapport entre la théologie et la littérature est précisément au centre de la quatrième partie de l'article.

Si la théologie a longtemps seulement accordé une place « presque honteuse⁶⁵ » à la littérature, l'exemple de la *Bible* qui est une « œuvre littéraire », le langage des Pères de l'Église intégrant des « formes typiquement littéraires » et la conviction des théologiens contemporains qu'il est possible « d'incarner quelques vérités chrétiennes essentielles à l'aide des œuvres littéraires contemporaines⁶⁶ » demandent une nouvelle approche. Mais ce n'est pas parce que la littérature transmet une expérience ; au contraire c'est « l'aptitude au sens », « la validité pour la rencontre interpersonnelle, pour le dialogue des intelligences sur un objet cohérent⁶⁷ » qui intéresse la

⁶³ 855.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ 855.

⁶⁶ 856.

⁶⁷ 857.

théologie. Elle n'y trouvera pas seulement la confirmation de ses convictions : ainsi la littérature d'anticipation est très souvent pessimiste, ou les œuvres sont imprégnées d'une permissivité totale.

La dureté pour le regard chrétien n'est pas tellement de supporter la dureté de ce constat [...] que de faire le départ entre la licence des mœurs et les qualités littéraires, entre la négation d'une moralité et l'affirmation d'un idéal en lui-même respectable⁶⁸.

Point de moralisme donc, mais un regard littéraire et bienveillant, capable d'écouter l'autre. Mais il existe aussi une littérature d'inspiration catholique dont l'auteur traite dans son cinquième et dernier point.

Celle-ci est d'abord envisagée comme moyen d'expression de la foi, capable d'intégrer les nouvelles approches des sciences naturelles et humaines, dans une synthèse que l'auteur esquisse par une référence à quelques auteurs. Il parle de Mauriac, il cite Julien Green, évoque le problème central si « l'art de la création est un tour de passe-passe qui rend [au chrétien] tout ce qu'il pense avoir sacrifié » et se demande « jusqu'où va la complicité lorsqu'il s'agit de peindre le mal⁶⁹ ». Questions pertinentes, qui sont cependant laissées ouvertes.

Concluons. Guissard a rédigé un article très documenté, très contemporain sur la littérature. Il essaie de montrer une difficulté essentielle de l'entreprise : définir son objet. Aussi doit-il s'en tenir à des descriptions et adopter un point de vue partiel qu'il choisit par utilité. Celui-ci le contraint à rester très attaché au sens. Sinon comment l'auteur pourrait-il affirmer que dans le courant existentialiste, « la condition humaine fondée sur une liberté qui n'a à répondre que d'elle-même devant rien ni personne, dressée contre les Dieux comme Oreste contre Jupiter dans *Les Mouches*, pourrait être exprimée dans la terminologie abstraite d'un traité ». Où est l'union entre le fond et la forme quand on prétend certes que la littérature n'est plus une « auxiliaresse qui met en branle la sensibilité et l'imagination seulement, mais un déploiement logique de la

⁶⁸ 858.

⁶⁹ 860.

philosophie qui veut partir de l'existence et appelle la représentation de l'existence⁷⁰ » ? Cette question ne s'adresse pas seulement à Guissard ; en général, il est urgent de spécifier l'apport de la littérature par rapport à tout autre type de discours si l'on ne veut pas limiter les œuvres à un seul aspect. Guissard y fait allusion, en particulier en se référant à la volonté et au besoin de synthèse de l'époque contemporaine. Cette piste doit être suivie. Mais auparavant il est utile de savoir comment la théologie s'est développée vers la fin du millénaire.

L'article très récent⁷¹, consacré à la théologie, en rend compte. De par sa taille⁷², il témoigne déjà de l'importance et de la complexité d'une réflexion approfondie.

Il contient une partie historique, rédigée par G. Mathon, mais elle se réduit à un tiers de son volume⁷³. Christian Duquoc présente ensuite une « réflexion théologique » dans laquelle il s'efforce de tenir compte d'une « situation socio-religieuse inédite⁷⁴ » dont il décrit les caractéristiques essentielles avant d'esquisser un avenir possible de la théologie dans une culture « qui naît de l'intercommunication et des pratiques démocratiques⁷⁵ ». Cette partie m'intéresse d'autant plus qu'elle aborde des sujets qui sont ceux de l'esthéticien : le pluriel et le singulier,

⁷⁰ 846.

⁷¹ Mathon, G. ; Duquoc, Ch. : « Théologie », in : *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, t. XIV (fascicule 67) (Paris : Letouzey et Ané, 1996) 1009-1099. Dans la suite, j'indiquerai simplement le numéro des colonnes auxquelles je fais référence. Il s'agit d'un article très synthétique renvoyant aux articles antérieurs du dictionnaire tels que « Patrologie », « Thomisme », « Denys »...

⁷² C'est en effet l'article le plus long des dictionnaires et encyclopédies françaises consultées ; celui du *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* compte 24 pages et le volume de Torrell, Jean-Pierre : *La Théologie catholique* (Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? » no. 1269, 1994) contient aussi moins de texte que les 90 colonnes de cet article.

⁷³ 1012-1042.

⁷⁴ 1048.

⁷⁵ 1068. – La position de Duquoc est si provocatrice que la rédaction de l'encyclopédie a ajouté au milieu du texte une note limitant la portée de son discours : « Cette perspective d'un corpus doctrinal demeure en effet, ne fût-ce que d'un point de vue pédagogique, lorsque s'impose l'obligation de former, à différents niveaux, des chrétiens qui, même clercs, ne sont pas toujours appelés à faire de la recherche ou du dialogue interdisciplinaire et interconfessionnel en théologie. Une synthèse sommaire s'impose à tout commençant, que ce soit en médecine, en physique ou ... en théologie. En témoignent les requêtes d'édition de « manuels » [...]. Le point de vue défendu ci-dessous concerne surtout le dialogue des théologiens avec les divers champs de la culture contemporaine (1066) ». Est-il donc possible de former des chrétiens vivant dans le monde, dans la culture moderne, en leur offrant une doctrine qui ne soit pas née du dialogue avec cette culture ? Il est cependant vrai que la position de Duquoc, précisément parce qu'il ne s'attache pas assez aux mécanismes de la lecture, semble tout dissoudre dans l'indétermination d'un discours qui ne connaît pas de fin mot. Mais ce que la rédaction semble faire, c'est de veiller à ce que l'on ne déstabilise pas trop le peuple de Dieu dans sa foi, ce qui est un argument valable qui suppose qu'on se demande à quoi on se réfère comme fondement de la communauté.

l'objectivité et le subjectivisme des lectures. Cette réflexion se poursuit dans l'avant-dernière partie, consacrée à la théologie pratique, soucieuse de « prendre en compte le sujet ou l'auditeur potentiellement croyant⁷⁶ ». L'article se termine sur une présentation sommaire d'une série de théologies contextuelles, évoquées déjà lors de la présentation de l'article de la troisième édition du *Lexikon für Theologie und Kirche*. Comme la structure de l'article, son contenu témoigne d'un besoin constant de renouvellement des pratiques théologiques enraciné dans une attitude d'autocritique constante.

L'article se caractérise par son besoin de rendre les démarches théologiques transparentes⁷⁷, tout discours se justifiant par la simple référence à une autorité ayant été radicalement mis en cause à l'époque contemporaine. La théologie n'est pas mystifiée mais l'auteur tient compte d'un dynamisme interne, immanent à la communauté chrétienne et à l'Église comme institution, avec ses propres contrôles ; il s'intéresse aussi à l'influence de la situation externe dans laquelle s'accomplit l'effort de penser sa foi, accordant une attention particulière à l'enracinement socio-politique et culturel des différentes théologies comme le montre par exemple la description de la place de la religion dans la renaissance carolingienne⁷⁸ ou encore la présentation du « contexte socio-culturel » de la théologie scolastique⁷⁹ ou encore la réflexion sur les luttes de pouvoir entre la papauté et les représentants des universités dans les conciles⁸⁰. Pour l'ère contemporaine on peut citer l'influence des changements dans les structures pastorales sur la création d'une théologie pratique⁸¹.

⁷⁶ 1068-1086.

⁷⁷ Cf. 1010 : « On se souvient qu'en mai 1968 une question fut souvent posée aux titulaires des grandes chaires universitaires : D'où parlez-vous ? Pour qui ? Au nom de quoi ? ».

⁷⁸ 1019.

⁷⁹ 1021s..

⁸⁰ 1023.

⁸¹ 1069.

Cette attitude est fondée dans le refus de se laisser saisir par un « impérialisme chrétien⁸² » et « la violence inhérente à toute raison unifiante et totalisante⁸³ » ; elle se nourrit des conséquences que certaines doctrines absolutisées, élaborées dans un contexte socio-culturel déterminé dont elles ont été détachées, ont eu pour la vie des communautés chrétiennes et leur rapport au monde⁸⁴. Les auteurs adoptent donc une attitude critique par rapport au passé des théologies : on peut déjà utiliser le terme au pluriel puisque l'histoire n'est pas réduite aux faits correspondant à un seul apport. La partie historique respecte les différentes traditions contemporaines et signale les luttes entre elles⁸⁵, offrant ainsi la richesse de nombreux parallèles, mais pas de modèle immuable aux problèmes actuels⁸⁶. Enfin, on voit se dessiner ainsi le portrait d'une théologie ancrée dans la *Bible* et dans la foi de l'Église ; elle devrait être pratiquée ensemble par les différentes confessions chrétiennes dans un échange vivant avec les autres savoirs⁸⁷ envers lesquels elle adopte une approche bienveillante⁸⁸.

La situation nouvelle dans laquelle doit s'élaborer une théologie à l'aube du troisième millénaire se caractérise par l'autonomie des sciences, l'affranchissement de l'Écriture de la tutelle dogmatique et l'affranchissement de la politique et de la culture de la tutelle ecclésiastique. Dans

⁸² 1019.

⁸³ 1060. Cf. également 1042, les références critiques à la « visée d'une cohérence totale » et le refus de pratiquer une théologie qui soit la justification d'une politique ecclésiastique.

⁸⁴ Cf. p. ex. les remarques sur la doctrine de la satisfaction chez Anselme de Cantorbéry, 1028, ou encore la citation de Lamennais sur la scolastique, 1039 : « La théologie [...] n'est plus qu'une scolastique mesquine et dégénérée dont la séchresse rebute les élèves, et qui ne leur donne aucune idée de l'ensemble de la religion, ni de ses rapports merveilleux avec tout ce qui intéresse l'Homme, avec tout ce qui peut être l'objet de sa pensée. Ce n'était pas ainsi que la concevait Saint Thomas ».

⁸⁵ Cf. p. ex. 1029, la présentation de l'histoire d'Abélard.

⁸⁶ Cf. 1040s. : « Il est temps de s'interroger maintenant à l'aube du troisième millénaire et trente ans après le concile Vatican II sur le statut actuel de la théologie en général [...] Le parcours historique auquel on s'est livré aura montré, on l'espère, que faire de la théologie n'a jamais été facile et que celle par laquelle on a pu soi-même être formé n'était pas un modèle immuable puisqu'il n'y en eut jamais ».

⁸⁷ Cf. 1010, la ligne d'horizon que l'auteur trace pour la théologie : « Elle n'est qu'une forme particulière, mais importante et sensible, de ce dialogue que toutes les Églises chrétiennes ont à entretenir avec le monde du savoir tel qu'il s'est constitué sous des formes particulièrement critiques qui semblent par ailleurs avoir atteint leurs propres limites ».

⁸⁸ Cf. 1040 : « La première condition demeure qu'on ait de l'autre une approche bienveillante ».

ce cadre Duquoc développe en une dizaine de colonnes un essai⁸⁹ méthodologique court, dense et original abordant les questions qui sont aussi au centre d'une esthétique littéraire générale : la reconnaissance du singulier et la prétention à l'universalité, l'objectivité et le subjectivisme des lectures. Il traite de quatre points : de « la liberté de recherche et d'expression⁹⁰ », du « lien original avec l'écriture⁹¹ » et enfin de « la faillibilité de la raison et de la foi⁹² ». Mais tout le travail se fonde d'abord sur « la force du singulier⁹³ ».

Le point de départ de Duquoc consiste en effet à affirmer l'historicité de la révélation et à en tirer une conséquence qui s'impose : renoncer à « se hausser à la pensée éternitaire de Dieu⁹⁴ ». On a longtemps pensé que

le « Logos » est universel, et [que] la théologie qui ne cesse de l'écouter, peut de soi tout penser et tout évaluer. L'expérience historique prouve que ce programme a échoué : le « Logos » incarné ni ne joue un rôle fondateur dans l'ordre de la connaissance ni ne possède une capacité synthétique. Son immersion dans la contingence historique le dépossède pour nous de sa puissance cognitive universelle. [...] Le « Logos » divin, en soi puissance créatrice et unificatrice, se lie à un être singulier, Jésus le Nazaréen. Cette contingence, cette historicité concrète fondent une limite radicale pour toute tentative de lire sans recul dans sa vie, dans ses actions et ses paroles, l'éclat du « Logos » éternel⁹⁵.

Pour le théologien il s'agit alors de conjuguer cette contingence avec la conception d'une Église et d'une théologie universelles, ouvertes à tous les temps, tous les lieux et tous les êtres humains.

Duquoc développe cette tension en trois points, traitant de l'expérience chrétienne d'abord, de l'œcuménisme ensuite et du dialogue interreligieux enfin.

L'expérience chrétienne ne se limite pas à celle des mystiques, mais elle s'exprime aussi dans les formes religieuses créées par le peuple de Dieu pour exprimer et célébrer sa foi. Aussi la théologie

⁸⁹ Cf. 1058 : « Un avenir possible : essai ».

⁹⁰ 1061-1064.

⁹¹ 1064-1066.

⁹² 1066-1068.

⁹³ 1058-1061.

⁹⁴ 1061.

⁹⁵ 1057s..

ne doit-elle pas s'élaborer dans un milieu fermé, mais elle se transforme en « un débat permanent entre le peuple croyant, les théologiens et les responsables pastoraux⁹⁶ ».

L'œcuménisme confronte le théologien à la multiplicité des expressions communautaires de la foi chrétienne. La seule possibilité de parler de théologie universelle serait d'entendre par là une « doctrine systématique qui fasse abstraction des singularités confessionnelles pour ne s'arrêter qu'aux données communes ». Reconnaisant l'intérêt d'une telle théologie « dans le cadre de la corrélation avec la culture présente » et son courage « d'abandonner les causes des divisions à un traitement subalterne », l'auteur rappelle cependant qu'elle est une construction abstraite qui ne peut prévaloir dans la démarche que l'auteur préconise dans la création d'un « mieux vivre », la négociation. Démarche humble, « dont le résultat [n'est] détenu d'avance par aucun des partenaires⁹⁷ ».

Le dialogue interreligieux est devenu possible parce que l'Église reconnaît chaque tradition comme « un chemin légitime vers Dieu [jouissant] d'une authentique valeur spirituelle⁹⁸ ». Mais de nouveau Duquoc considère qu'il

ne saurait être question, dans le cadre du dialogue interreligieux, de fonder une théologie universaliste à partir d'une doctrine commune à toutes les religions. [En effet,] constituer un parti du théisme relève d'autant plus de la fiction que le bouddhisme du Petit Véhicule se tient en deçà de l'affirmation théisme-athéisme⁹⁹.

Le dialogue ne peut se faire qu'entre les entités religieuses constituées, le christianisme inclus.

Dans un deuxième volet, Duquoc plaide pour « la liberté de recherche et d'expression¹⁰⁰ » de la théologie pour qu'elle puisse participer « au débat ou à l'intercommunication qui forment

⁹⁶ 1059.

⁹⁷ 1060.

⁹⁸ 1060.

⁹⁹ 1060.

¹⁰⁰ 1061.

aujourd'hui le mode d'accession à la vérité¹⁰¹ ». Cette liberté ne va pas de soi puisque le théologien fait partie d'une communauté organisée, institutionnelle recourant à lui pour justifier ses décisions. Il se réfère en outre à une tradition qui constitue souvent une norme pour sa pensée. Enfin, la théologie a souvent épousé très étroitement une philosophie dominante. Face à ces trois dépendances, l'auteur revendique une distance critique qui seule permet à la théologie de ne pas dépendre d'une norme extérieure, mais de travailler à l'avenir de la foi s'exprimant dans la vie communautaire.

En troisième lieu, Duquoc analyse le rapport du théologien aux Écritures Saintes. Il distingue entre l'exégète qui adopte un « athéisme méthodique », ne s'impliquant pas dans « la foi d'une communauté religieuse », recourant au contraire aux « méthodes objectives : historico-critique, socio-historique et sémiotique¹⁰² ». Le texte est donc proposé au théologien « comme texte à lire, et non comme illustration de la foi de la communauté ou des intérêts des Églises » :

Le rapport du théologien à la *Bible*, en raison même de son affranchissement, jouxte la relation du lecteur à un texte littéraire. C'est au moment où s'oublie les méthodes, au moment où se délite l'intérêt institutionnel, que le théologien peut entreprendre le travail si risqué et si passionnant de la corrélation¹⁰³.

Certes, le théologien lit le texte en s'impliquant dans la foi de la communauté ; certes l'Écriture « est le soutien de la communauté qui la propose et l'interprète, [mais] elle n'est jamais identique à celle-ci : elle se tient face à elle comme non domesticable et donc toujours à interpréter de nouveau ». L'Écriture est en effet dans un « état non unifié, diversifié parce que son terme est encore à venir, comme si elle ne disposait pas encore du lecteur qui convient à son étrange multiplicité ». Ainsi les « synthèses théologiques sont perçues désormais comme des illusions,

¹⁰¹ 1064.

¹⁰² 1064.

¹⁰³ 1065.

[car] l'Écriture ne permet pas qu'elles soient autre chose que des œuvres nées de ratiocinations en partie imaginaires¹⁰⁴ ».

Pour terminer, traitant de « la faillibilité de la raison et de la foi », Duquoc aborde un sujet plus que sensible dans une Église qui se réfère non seulement à l'infaillibilité pontificale et au *sensus fidei* de tous les membres de l'Église, mais qui présente encore un corps de connaissances¹⁰⁵ ayant le dernier mot sur les réalités de la vie. Certes, il est important de disposer d'une présentation globale de la foi chrétienne, mais la théologie doit aussi se demander comment elle peut « prendre part au débat pluriel qui fait l'origine de la culture occidentale¹⁰⁶ ». Or celui-ci est marqué par la reconnaissance de la faillibilité de la raison et la théologie ne peut donc pas se soustraire à cette exigence. Elle n'en a d'ailleurs pas besoin puisque « l'Absolu [...] tel qu'il se manifeste dans la *Bible* ne change ni les règles de la communication, ni celles du discours¹⁰⁷ ». Il s'agit donc d'accepter les règles du jeu de l'intercommunication, tout en veillant à ne pas occulter la singularité du discours théologique : « être lié à une Écriture et à une communauté chrétienne » qui ne sont « ni des relais d'information, ni les gardiennes d'un corps de connaissance », mais qui « relèvent des questions qui naissent de la vie quotidienne : le bonheur, la solitude, l'injustice, la souffrance, la mort ». Celles-ci exigent en effet une réponse qui ne se réduit pas au seul savoir scientifique. Pour Duquoc, la théologie « instaure un débat jamais achevé en refusant de faire répondre Dieu à la question sans cesse récurrente née de l'injustice régnante ». En effet, la foi en tant que remise de soi inconditionnelle au Dieu de la *Bible*, écarte tout dernier mot parce que le Dieu dont elle témoigne se manifeste dans des expériences humaines trop diversifiées pour que l'unité soit exprimée par un système cognitif¹⁰⁸ », tendance que l'auteur soutient en soulignant que

¹⁰⁴ 1065s..

¹⁰⁵ Cf. Benoît XVI : « Lettre apostolique en forme de *Motu proprio* du Souverain Pontife Benoît XVI pour l'approbation et la publication du *Compendium* du *Catéchisme de l'Église catholique* », http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20050628_compendio-catechismo_fr.html

¹⁰⁶ 1066.

¹⁰⁷ 1066.

¹⁰⁸ 1067.

l'on s'empêche ainsi « d'arraisonner l'Absolu [... travaillant ainsi] contre toute idôlatrie ». Dès que la théologie « se fait système, elle renie son essence¹⁰⁹ ».

Il serait par ailleurs difficile qu'une théologie qui veut être « proche du vécu chrétien et de l'expérience multiforme¹¹⁰ » et par conséquent prend au sérieux le sujet comme porteur de la vie ecclésiale, puisse encore s'exprimer dans un système cognitif. Elle ne peut plus s'occuper seulement de la seule objectivité de la doctrine : « ce sont les croyants qui deviennent objets de théologie dans leur cadre d'existence¹¹¹ ». La théologie se diversifie alors en des théologies plurielles, se rapportant « à des analyses diverses de la société et de la place que les Églises y occupent. Leur but n'est pas seulement d'analyser les pratiques courantes, mais de susciter une action efficace¹¹² ».

La démarche de Duquoc n'est pas sans rappeler celle de Marc-Mathieu Münch dans le *Pluriel du beau*. Le théologien est en effet confronté à une situation où le pluriel subjectif entre dans la réalité ecclésiale comme il était entré jadis dans la réflexion esthétique. Les réactions sont les mêmes. Que l'on se réfère à une tradition ou à une institution ou à une philosophie, on cherche par tous les moyens à s'assurer de l'absolu d'une position sur laquelle on peut fonder sa vie. On n'a besoin que de se rappeler la querelle des anciens et des modernes ou l'affaire du *Tartuffe* ou toutes les discussions autour de la kalokagathie. La suite de ce constat est aussi très similaire puisqu'il s'agit de se tourner vers la réalité et d'essayer de dégager de celle-ci un critère. Münch et Duquoc se réfèrent en fait tous les deux à une pratique de lecture, celui-ci de l'Évangile, celui-là de toutes les littératures.

Il me semble que Duquoc saisit le problème fondamental quand il constate en effet, dans ses réflexions sur le dialogue œcuménique, la profondeur et le courage des théologies cherchant

¹⁰⁹ 1067.

¹¹⁰ 1068.

¹¹¹ 1070.

¹¹² 1082.

l'universalité de leur propos dans des invariants chrétiens. Il s'en écarte cependant quand il remarque très justement que ces théologies ne sont pas celles d'une communauté existante. Il abandonne ainsi la piste qui lui aurait permis de réfléchir à la relation entre un général qui fonde toute démarche chrétienne, ce général consistant dans des actualisations communes de l'Évangile, et qui s'exprime dans chaque communauté différemment ; il aurait ainsi pu fonder la « négociation » dans une réflexion sur la spécificité chrétienne et même, en tant que théologien, dans une conversion continue. Il aurait pu poursuivre sa recherche des invariants religieux : il évoque certes le problème quand il constate que le *Petit Véhicule* n'entre pas dans nos conceptions théistes habituelles, mais évite le problème en renvoyant simplement à une solution pratique qui manque, je crois, d'un fondement humain articulé permettant non seulement la reconnaissance, mais encore davantage l'appréciation. Constaté les différences, les observer, les respecter, les intégrer est certes une chose importante et féconde, mais prendre conscience des fondements anthropologiques du comportement religieux permettrait de mieux saisir le fonctionnement des différentes et d'être ainsi plus libre par rapport à toute référence extérieure, comme l'auteur l'exige par ailleurs pour faire une théologie contemporaine.

La recherche des invariants que pratique Münch est tout-à-fait proche de ce que réclame la théologie pratique, de s'orienter par rapport à une praxis. La différence est certainement le rapport à la vie réelle : tandis que le critique littéraire cherche à mieux connaître et à mieux goûter l'art littéraire, le théologien ne peut faire abstraction d'une praxis à constituer, à nourrir et à approfondir continuellement.

Pour Duquoc, la théologie intègre la subjectivité et accepte la pluralité de ses discours. Pour autant que l'on garde cependant le fondement biblique comme référence chrétienne obligée, il me semble qu'on risque de transformer la *Bible* en un réservoir de situations qui ne correspondent pas seulement à un choix effectué à la demande de la communauté, mais à ce que les lecteurs peuvent au mieux charger de leurs attentes et demandes. Il n'est pas sûr que ce que le théologien

considère comme Parole de Dieu garde ainsi toute sa force et surtout sa liberté. De plus, malgré toutes les analyses objectives précédant la lecture, il n'est pas sûr que le lecteur s'ouvre à la force de conversion du texte. Il est rare que quelqu'un ne s'intéressant pas à la réforme de l'Église trouve dans l'Évangile un tel message fondant son action. Par ailleurs, les exégètes pourraient certes pratiquer un athéisme méthodique, mais pour autant que leurs analyses n'intègrent pas l'apport du sujet, mais se réfèrent au seul texte, elles risquent non seulement d'appliquer la logique du Logos à un texte qui est régi par une autre structure fondamentale, mais il n'est pas sûr non plus qu'ils puissent saisir son message en profondeur.

En outre, le propos de Duquoc aurait moins besoin de recourir aux théories d'une philosophie critique de l'École de Francfort s'il pouvait recourir à une autre méthode de lecture. Il affirme dès le début que la crise moderniste avait été « la conséquence d'une interpellation adressée [...] aux lectures que faisaient les Églises de leur textes fondateurs¹¹³ » ; il rappelle précisément que la *Bible* est offerte comme « un texte à lire », soulignant la proximité avec la lecture littéraire, détachée des intérêts institutionnels pour se livrer, ajoutons-nous, à l'effet de vie du texte qui fonde son caractère « indomesticable » puisque cet effet n'existe qu'en corrélation avec des lecteurs spécifiques. Un des grands sujets de la théologie sera de rassembler les différentes lectures des textes bibliques, lectures qui ne sont pas seulement littéraires, mais très souvent pratiques. Mais il ne vient pas à l'idée de Duquoc de renvoyer son lecteur aux articles consacrés à la « critique catholique » ni même à l'entrée « littérature » ; il se réfère alors à la sociologie et à une philosophie critique au lieu d'approfondir ce qu'il avait lui-même considéré comme essentiel, l'acte de lecture. Il réduit une réalité spécifique en fait à un de ses aspects.

Enfin, la littérature en elle-même pourrait être un discours théologique qui correspond en lui-même aux revendications de l'auteur. Elle ne forme pas un système conceptuel réduisant l'expérience à un seul schéma ; elle est plurielle non dans ses interprétations, mais ne permet pas

¹¹³ 1010.

non plus de dire n'importe quoi, étant très fortement régie par sa cohérence interne. Elle offre une variété d'expression infinie. Si l'écrivain jette certainement un regard spécifique sur le monde qu'il crée, ce n'est cependant pas celui de la raison abstraite. Mais l'écriture littéraire a un grand désavantage : c'est qu'il n'est certainement pas donné à tout le monde d'avoir une plume.

Dans la suite, j'aborderai l'œuvre d'un théologien qui a cependant osé se mettre à l'école des lettres, changeant tant ses structures intellectuelles que son style de vie : Jean-Pierre Jossua.

III. Jean-Pierre Jossua – Expérience de foi et écriture

L'œuvre de Jossua naît d'une expérience personnelle qui le conduit vers la poésie. Il ne cherche pas à faire rentrer tout le monde à l'église¹¹⁴, mais à en sortir pour partir partager sa propre foi avec les autres dans un souci d'enrichissement mutuel. Il mène une vie non achevée, dans un constant approfondissement des intuitions fondamentales pour toujours être au mieux une pleine présence. Pour cette démarche, il a choisi la poésie comme école de spiritualité.

« Né à Paris le 24 septembre 1930 de parents israélites de nationalité française, mais originaires de Salonique¹¹⁵ », Jean Pierre Jossua dit cependant n'avoir « rien reçu de spécifique du judaïsme dans les domaines éthiques, religieux et culturel¹¹⁶ ». Il s'est « toujours senti foncièrement laïque¹¹⁷ ». Ses parents ayant divorcé, Jossua accompagne sa mère de 1942 à 1946 en Argentine

¹¹⁴ La minuscule est choisie consciemment.

¹¹⁵ Jossua : *Une vie*, 16.

¹¹⁶ Jossua : *Une vie*, 17.

¹¹⁷ Jossua : *Une vie*, 17.

pour échapper à la persécution nazie¹¹⁸ » ; son père meurt à Auschwitz¹¹⁹. Rentré en France, il fait des études de médecine¹²⁰.

Sa « conversion » est littéraire : c'est la lecture de la première pages des *Confessions* d'Augustin qui lui ouvre, un jour, sur le tard, l'accès à la foi¹²¹. En 1952, il vient soudainement au catholicisme, « par une sorte de raisonnement probable¹²² ». Baptisé à Chartres, il y retourne régulièrement en pèlerinage pour retrouver son berceau spirituel, mais aussi pour retrouver ces pierres, vouîtes et vitraux qu'il affectionne d'un amour esthétique et quasiment charnel¹²³.

La vie religieuse l'attire¹²⁴, il entre chez les dominicains. En 1962, il est ordonné prêtre, condition nécessaire, à cette époque, pour prêcher et enseigner. Il passe un doctorat en théologie et devient enseignant. La carrière semble toute tracée.

Mais « l'épreuve de la réalité¹²⁵ » provoque une longue et continue maturation affective, spirituelle et intellectuelle. Dans la vie qui « se charge de nous fixer l'heure de l'ascèse et de l'avancée¹²⁶ », l'itinéraire de Jossua est « à la fois limite et exemplaire ». Le résumé qu'il en donne dans sa méditation autobiographique *Une vie* est écrit à la troisième personne, intégrant l'auteur à part entière dans la communauté qu'il décrit, tout en lui réservant son espace personnel. Voilà

un des frères, attiré dans l'ordre par la vie religieuse plutôt que par la prédication, séduit un temps par les sirènes du thomisme fervent et spéculatif, formateur de jeunes frères dans une autre province¹²⁷, éveillé à la réalité par une responsabilité en milieu ouvrier,

¹¹⁸ Jossua : *Une vie*, 33.

¹¹⁹ Jossua, Jean-Pierre : « Prose pour mon Dieu », in : Jossua, Jean-Pierre : *La Chèvre du Ventoux. Journal pour chercher la sagesse* (Paris : Cerf, 2001) 172.

¹²⁰ Cf. Jossua : *Une vie*, 63.

¹²¹ Cf. Jossua : *Une vie*, 55.

¹²² Jossua : *Une vie*, 13.

¹²³ Cf. Jossua : *Une vie*, 56.

¹²⁴ Cf. Jossua : *Une vie*, 76.

¹²⁵ Jossua : *Une vie*, 14.

¹²⁶ Jossua : *Une vie*, 86.

¹²⁷ Au Saulchoir d'Étiolles, fermé en 1971.

devenu un excellent initiateur à la *Bible* puis, à la suite d'une importante évolution personnelle, ayant choisi la poésie contemporaine comme guide pour une vie spirituelle exigeante. Il lit pendant plusieurs mois les textes d'un même poète, les apprend par cœur, les commente dans un journal interminable écrit pour lui seul, les médite au cours de longues matinées de silence. Ainsi a-t-il maintenu à travers ces détours une vocation foncièrement contemplative : *mutatur, non tollitur*¹²⁸.

Voici une transformation originale et non la destruction d'une vocation contemplative originelle. La citation de la séquence de la Fête-Dieu, le *Lauda Sion*, la rapproche de la consécration eucharistique. Une présence réelle constante investit en effet Jossua : « L'expérience éblouissante de l'Amour et de sa présence en moi, avec l'espérance indéracinable de son accomplissement en tous et en tout¹²⁹ ». Il parcourt un chemin certes plein de détours, de *moi* successifs, mais animé précisément de la fidélité profonde d'un *je* à l'idéal dominicain : « la passion de comprendre son temps pour le rejoindre et lui offrir l'Évangile à l'état naissant¹³⁰ ». Une volonté qui ne naît donc pas d'une mission autoritaire, mais d'une expérience singulière dans laquelle Jossua découvre une valeur à partager, une vérité profonde malgré l'insuccès apparent de cette bonne nouvelle dans le monde actuel : « Comment accorder l'évidence du fait que l'immense majorité des contemporains ne parvient pas à trouver dans l'Évangile une réponse à ses aspirations, avec mon expérience et ma conviction que de découvrir Dieu est un immense bien ; davantage que c'est lui qui a l'initiative de ce bien et qu'il veut le donner à tous¹³¹ » ? Jossua a vécu une transsubstantiation particulière mais non moins exemplaire, enracinée dans une expérience personnelle et devenue, par le biais de l'écriture, fondement d'un dialogue spirituel capable d'approcher « ce qui compte vraiment : cette frontière unique et multiforme que Dominique a rêvé toute sa vie de rejoindre et qu'il appelait les « Cumans », ceux de qui on est loin¹³² ». Et sur ce chemin, la poésie prend la place d'une maîtresse de la vie.

¹²⁸ Jossua : *Une vie*, 76.

¹²⁹ Jossua : *Une vie*, 49.

¹³⁰ Jossua : *Une vie*, 95.

¹³¹ Jossua : *Une vie*, 23.

¹³² Jossua : *Une vie*, 95s..

Ce désir de rejoindre le monde et de partager sa foi anime tant le travail que l'existence de Jossua. Il s'enracine dans le mouvement de l'Incarnation, kénose de Dieu à la recherche de l'Homme : instant « situé, daté, passé mais valant pour chaque instant du monde – elle dépasse tout temps pour s'accorder à Dieu¹³³ ». Intrinsèquement vrai, cet amour touche encore aujourd'hui les Hommes. Parler de « l'humanité de Dieu » c'est aussi affirmer que « ce qui rend possible le témoignage, c'est la consistance d'un Homme, non sa « transparence » [...] et] que Dieu construit les êtres au lieu [...] de les briser¹³⁴ ». C'est tenir ferme que « rien ne lui sera étranger, car il n'est pas de jalousie auprès du Miséricordieux¹³⁵ ». À cette foi doit s'accorder un langage capable de rendre cette densité humaine, l'opacité de la réalité – ou mieux : le *pondus essendi*.

Il se heurte cependant à un discours théologique qui reste très loin du monde. Cet héritage d'une théologie purement conceptuelle, de systèmes de pensée fermés qui s'autojustifient d'une part et d'une sécularisation animée par des ressentiments anticléricaux qui ne sont pas inexplicables d'autre part a creusé un fossé béant entre une « sous-culture cléricale et la culture commune¹³⁶ ». Il faudra sinon le combler, du moins construire des ponts. Ce projet se nourrit de rencontres humaines : celle d'avec les frères dans la foi mais aussi celle d'avec les artistes, en particulier les poètes.

Avec les premiers, il partage l'expérience de la présence de Dieu. Avec eux il souffre d'un discours théologique anachronique, incapable « de rejoindre l'existence et l'expérience chrétiennes pour les éclairer¹³⁷ », asphyxiant¹³⁸. Avec eux, il veut rester fidèle au don d'une expérience faisant jaillir la foi tout en tenant compte des apports de la critique historique, des sciences humaines et de la psychologie en particulier. Dans ce contexte on peut évoquer d'autres figures prophétiques

¹³³ Jossua : « Prose », 170.

¹³⁴ Jossua : *La Chèvre*, 107.

¹³⁵ Cit. des *Odes de Salomon*, in : Jossua : *La Chèvre*, 106.

¹³⁶ Jossua : *La littérature et l'inquiétude de l'absolu*, 22.

¹³⁷ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 40. Cf. également *Une vie*, 26.

¹³⁸ Cf. Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 17.

qui l'ont marqué : celle d'un autre dominicain, Yves Congar, combattant « pour une Église conforme à l'Évangile¹³⁹ » ou encore celles de Monseigneur Guy Riobé et de Marcel Légaut qui ont fait « tous deux par choix l'expérience coûteuse de l'humain¹⁴⁰ ». Celle des théologiens de Vatican II, « dépourvus [...] d'une mauvaise foi objective, c'est-à-dire d'une manière de fausser les dossiers théoriques et historiques par un souci inconscient de les rendre conforme à un système sacralisé, à ce qui est censément *la* vérité. Ils étaient disposés à garder le silence en cas de condamnation romaine [...] mais non à se désavouer [...]. Ils étaient habités par un grand désir de se montrer utiles, de servir [...]. Enfin on ne pouvait manquer d'être frappé chez ces hommes illustres par leur bonté, leur humanité simple, leur accueil¹⁴¹ ». Voilà ses exemples comment « s'initier à la liberté, au courage, à l'entêtement. [Comment] faire passer la responsabilité envers l'évangile avant toute autre. [Et à] devenir une voix, un repère pour beaucoup d'êtres, mais aussi l'objet de méfiances, d'inimitiés¹⁴² ».

Aussi son rapport à l'Église comme institution change-t-il. La conscience historique, le sens critique qui en découle face aux évolutions actuelles, l'apport des sciences humaines et un certain isolement institutionnel poussent Jossua à se tenir définitivement à distance de l'institution et de l'hierarchie¹⁴³ pour se rapprocher de la condition humaine commune. Cette évolution s'accompagnant d'un désir de solitude pour travailler, il habite aujourd'hui une partie de son temps en Haute-Provence dans un dépouillement de tout rôle public modifiant encore « sensiblement [son] rapport à [lui]-même et donc [son] attitude dans l'ensemble de [sa] vie¹⁴⁴ ».

Dans cette démarche existentielle intimement liée à sa recherche théologique, il se découvre frère des artistes et proche de leur éthique de l'inquiétude :

¹³⁹ Jossua : *Une vie*, 10.

¹⁴⁰ Jossua : *Une vie*, 14.

¹⁴¹ Jossua : *Une vie*, 42.

¹⁴² Jossua : *Une vie*, 14.

¹⁴³ Cf. Jossua : *Une vie*, 37.

¹⁴⁴ Jossua : *Une vie*, 67.

Il y a une éthique de la création et l'artiste ne peut nous offrir quelque chose comme une grâce ou un salut sans accomplir en lui-même une construction d'humanité parfois déroutante pour nous [...] mais toujours exigeante¹⁴⁵.

Cette liberté par rapport à tout système risque aussi l'image de soi-même dans la fidélité à ce qui nous interroge. C'est une sorte de boustrophédon inconditionnel où l'on creuse « son sillon personnel, sans complaisance ni concession¹⁴⁶ ». La métaphore n'est pas gratuite ; Jossua reconnaît combien son expérience est proche de celle des écrivains. Ils paraissent en effet

avoir évolué et fait éclater des cadres – issus de la formation, de groupes auxquels ils ont appartenu, ou d'un premier effort personnel – pour affronter ou intégrer le réel. [II] les éprouve comme possédant une humanité plus accomplie, une sensibilité plus développée et libérée¹⁴⁷.

La création artistique apparaît comme une voie d'humanisation, d'un accueil plus vrai de la réalité.

Elle est aussi un chemin de solitude. Les écrivains sont

plus solitaires que les théologiens [...] plus fragiles également, doutant davantage d'eux-mêmes, car moins soulevés par de grands investissements intellectuels et idéaux¹⁴⁸.

La relation que Jossua entretient avec l'art ne se réduit cependant pas à ce parallèle existentiel. Au contraire, c'est l'art qui a su lui ouvrir un accès à la vie que la théologie ecclésiastique occultait. L'art devient sinon une certaine religion, du moins une école spirituelle. Ainsi, la musique, « composante de [la] vie quotidienne¹⁴⁹ » de Jossua, lui offre une ouverture particulière au réel, une intégration sans confusion :

une expérience humaine toute entière nous y est confiée sans mots. Non en deçà du langage, dans la fusion ; mais au-delà de lui, dans la relation qui maintient la différence¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Jossua : *Une vie*, 22s..

¹⁴⁶ Jossua : *Une vie*, 22.

¹⁴⁷ Jossua : *Une vie*, 43. Il n'est cependant pas insensible à un manque de fidélité certain dans le milieu artistique : « on se lie très vite, on se voit tous les jours, on partage tout – puis on épuise rapidement la saveur de la nouveauté, on croit avoir fait le tour des êtres, et l'on passe à d'autres (*Ibid.*) ».

¹⁴⁸ Jossua : *Une vie*, 43.

¹⁴⁹ Jossua : *Une vie*, 35.

¹⁵⁰ Jossua : *Une vie*, 35.

Jossua constate cette expérience, il la cultive et l'approfondit, sans cependant l'analyser psychologiquement. Il affirme par ailleurs que la peinture « a façonné pour une bonne part [son] univers imaginaire¹⁵¹ ». Il a aussi toujours été un lecteur passionné. Et de la poésie qui devient son domaine d'élection il reconnaît que « tout [l]'a intéressé en elle¹⁵² ». En fait, elle constitue un facteur essentiel de son évolution :

La poésie m'a changé. Elle a élargi ma capacité de sentir, d'exister, de réfléchir. Certains poètes agnostiques comme Yves Bonnefoy et Philippe Jacottet ont même rouvert pour mon expérience chrétienne des champs entiers qu'une vision trop étroite m'avait amenés à laisser en friche¹⁵³.

Elle offre à son lecteur une attitude nouvelle envers le monde qui se manifeste par exemple dans cette découverte d'une présence des petites choses insuffisantes en elles-mêmes, mais dont l'absence sclérose la vie :

Je sais la vie faite de ces choses minimes dont la privation subie ou volontaire vous transforme vite en un être abstrait : les petites fleurs des mauvaises herbes, le verre de bordeaux, le chat qui se frotte contre vos jambes, le bonjour de la concierge, les nuages rapides¹⁵⁴.

Cette intuition pousse le religieux à faire son ménage, elle incite le docteur en théologie à reprendre à sa manière les « leçons de choses » telle que Péguy les connaissait à l'école primaire. Jossua apprend les noms des arbres, des oiseaux, des fleurs. C'est une autre façon d'habiter le monde, d'être signe de contradiction dans un monde d'aliénation, de retrouver la condition commune de créature, pleine du désir de laisser l'intimité sacrée des choses et de la vie se révéler. Une parole non scripturaire attribuée à Jésus évoque le travail manuel qui touche les éléments de la nature. Il devient lieu de révélation pour Jossua :

¹⁵¹ Jossua : *Une vie*, 35.

¹⁵² Jossua : *Une vie*, 49.

¹⁵³ Jossua : *Une vie*, 50.

¹⁵⁴ Jossua : *Une vie*, 91.

Soulève la pierre / et tu me trouveras ; / fends le bois / et je suis là. [...] Pour le Jésus de l'*agraphon*, le travail le plus dur et le plus ingrat recèle une gloire cachée. Il devient comme le sacrement de la Présence¹⁵⁵.

La théologie de Jossua ne peut être séparée de cette vie. Il refuse un discours abstrait, intemporel et systématique. L'expression « parole née de mon cœur en repos, de ma joie inquiète¹⁵⁶ » souligne l'aspect personnel de cette théologie comme elle en évoque l'inachèvement accepté. L'œuvre reste ouverte, des questions en suspens, des apories non résolues. Discrète, sobre, honnête, elle vit de la certitude existentielle que « découvrir Dieu est un immense bien ; davantage que c'est lui qui a l'initiative de ce bien et qu'il veut le donner à tous¹⁵⁷ ». Elle se veut un moyen pour partager cette expérience avec les non-chrétiens comme avec les frères dans la foi. Aussi Jossua a-t-il cherché à créer un langage théologique, capable de communiquer l'expérience de la foi.

Ses publications peuvent être divisées en trois groupes. Une première série de textes rassemble des essais théologiques et bibliques parmi lesquels on peut relever *Le Salut, incarnation ou mystère pascal* paru en 1968, *Le Dieu de la foi chrétienne* de 1989 ou encore une lecture des psaumes intitulée *Mon amour vient à moi* ainsi que l'étude *Seul avec Dieu. L'aventure mystique*, titres parus en 1996. Un deuxième ensemble est formé par des écrits autobiographiques, en particulier les cinq volumes de son *Journal théologique*, mais aussi *Un homme cherche Dieu* (1979) ou le récit *Une vie* paru en 2003. Un troisième volet regroupe enfin les études consacrées à la littérature. Jossua n'ignore pas le projet de Bremond¹⁵⁸ ; il l'a étudié¹⁵⁹ et en retient quelques aspects, parmi lesquels la volonté de surmonter le cléricalisme de la culture catholique, le désir de « faire découvrir [aux] lecteurs catholiques la valeur religieuse de la littérature profane¹⁶⁰ » et de montrer « l'intérêt des auteurs

¹⁵⁵ Jossua : *Une vie*, 87s..

¹⁵⁶ Jossua : *Une vie*, 112.

¹⁵⁷ Jossua : *Une vie*, 23.

¹⁵⁸ Henri Bremond (1865-1933) fut ordonné prêtre dans la Compagnie de Jésus, mais quitta l'ordre en 1904 à cause de « son tempérament non conformiste ». Son œuvre majeure est l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, parue entre 1916 et 1936. Pour une biographie succincte et une bibliographie détaillée, cf. <http://www.academie-francaise.fr/immortels/base/academiciens/fiche.asp?param=539>.

¹⁵⁹ Cf. Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 9-17.

¹⁶⁰ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 9.

religieux pour un lecteur agnostique cultivé¹⁶¹ ». Mais ses recherches vont bien plus loin puisque la démarche littéraire devient elle-même une activité théologique. À côté d'une étude récente, *Pour lire Philippe Jacottet. Figures présentes, figures absentes*, parue en 2002, ce sont les quatre tomes intitulés *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire* qui rassemblent des études ayant paru entre 1980 et 1998 et qui constituent l'apport principal de Jossua à une théologie littéraire. Dans la suite, j'en esquisserai les lignes principales : ses principes et sa méthode.

Confronté au monde, Jossua a dû se rendre à l'évidence que la théologie dogmatique traditionnelle, essentiellement conceptuelle, est d'un côté « asphyxie pour les croyants, obstacle à toute annonce féconde¹⁶² ». Son discours largement anachronique est incapable de transmettre une expérience et d'illuminer la vie. Pour y remédier, Jossua s'engage dans une voie inductive, cherchant à dégager, à partir des multiples expressions de cette expérience, dans une attitude critique, des catégories plus adaptées, une sorte d'invariants spécifiques. De l'autre côté, il constate « une impasse dans le dialogue entre chrétiens et non-chrétiens [...] si on le menait avec pour toute référence le langage de la confession de foi¹⁶³ ». Or ce que chrétiens et non chrétiens peuvent partager dans le respect de l'autre, c'est leur expérience. Il en découle la nécessité de trouver un langage qui y soit adapté. Il reste proche de la confession de foi « comme son interprétation originelle en acte, mais distinct de lui par un caractère ouvert et non codé¹⁶⁴ ».

Cette option théologique le conduit à élaborer une « théologie littéraire¹⁶⁵ » dont le but est précisément de réinventer un langage religieux. Elle comporte deux volets qui renvoient l'un à l'autre : l'adoption de l'écriture littéraire sous des formes variées telles que l'essai, le genre

¹⁶¹ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 17.

¹⁶² Cf. Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 17.

¹⁶³ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 40.

¹⁶⁴ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 40.

¹⁶⁵ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 42.

autobiographique, le récit de fiction et la poésie comme « médium » théologique trouve son pendant dans un travail sur la littérature¹⁶⁶.

Celui-ci signifie se mettre à l'école des écrivains pour inventer à leur suite un langage d'essence biblique avec les traits de notre culture¹⁶⁷. Il s'agit donc de fondre dans une expérience originelle et une expression originale deux héritages profonds. Cette démarche ne saurait avoir lieu sans la pratique régulière, soignée, appliquée de l'écriture, devenue sa « tâche théologique propre¹⁶⁸ » car celle-là « peut seule assurer, outre une vraie rencontre existentielle avec le lecteur, le relais de la figure propre aux concepts¹⁶⁹ ».

Outre cette activité créatrice, la « théologie littéraire » peut rendre plusieurs services : informer, interpréter et juger les conséquences de représentations¹⁷⁰. L'information devrait par exemple apporter les clarifications nécessaires quant aux écarts significatifs qui existent entre un certain nombre d'œuvres et la *Bible* ou les doctrines religieuses dont elles se réclament. L'interprétation doit permettre de découvrir la théologie d'une œuvre, en particulier « le fonctionnement de l'analogie dans le jeu des métaphores afin de faire état d'une visée de transcendance¹⁷¹ ». Le jugement porte d'un côté sur l'emploi littéraire d'une thématique ou d'un vocabulaire religieux ; d'un autre côté on n'oubliera pas le « regard critique des non croyants sur les ambiguïtés de la foi¹⁷². Tous les travaux demandent l'intégration dans une démarche théologique synthétique et toujours personnelle, donc subjective et provisoire, mais authentique et touchante.

Puisqu'il s'agit de découvrir un discours religieux au sens le plus large, afin de recréer un langage religieux, cette démarche revient au théologien. Plusieurs précisions s'imposent cependant quant

¹⁶⁶ Cf. Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 41.

¹⁶⁷ Cf. déjà Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 18, 19.

¹⁶⁸ Jossua : *Une vie*, 21.

¹⁶⁹ Jossua, Jean-Pierre : *La littérature et l'inquiétude de l'absolu* (Paris : Beauchesne, 2000) 54.

¹⁷⁰ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 45.

¹⁷¹ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 45.

¹⁷² Cf. Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 21.

à ce qualificatif. Rappelons que Jossua ne prétend pas à construire un système infaillible mais considère la théologie comme un moyen (parmi d'autres) pour *transmettre* l'expérience chrétienne. Il est donc licite d'appeler théologie « l'activité intellectuelle fondamentale d'un croyant réfléchissant sa foi ou sa recherche de Dieu¹⁷³ ». Mais le théologien se doit aussi d'être critique, tant par rapport à sa propre pratique que par rapport à son héritage intellectuel, institutionnel et culturel. Il est nécessaire qu'il soit imprégné de connaissances exégétiques et historiques en même temps qu'il a conscience des connexions et qu'il s'est acquis un habitus du jugement¹⁷⁴ ». Or ces compétences-ci sont insuffisantes ; puisqu'il aborde le domaine littéraire, « l'appartenance véritable, prolongée au champ littéraire » s'impose. « Elle est faite de connaissances portant sur diverses littératures [...], d'affinité, de goût, de compréhension de ses ressorts et enjeux. [...] Son travail requiert une certaine compétence technique¹⁷⁵ », « une véritable professionnalité critique – au sens des techniques issues de la linguistique ». Mais Jossua nuance cette dernière exigence : « Il semblerait souhaitable que cette maîtrise des outils ne fasse pas défaut, [...] mais qu'elle soit oubliée, sinon son déploiement risque de conduire à une autre amnésie [...] portant sur le sens¹⁷⁶ ». Enfin, les études de Jossua ne prétendent pas à l'exhaustivité, mais elles constituent « des jalons pour un travail qui ne peut être que collectif et de très longue haleine¹⁷⁷ ».

La méthodologie découle du but visé comme de l'objet étudié. Dans le premier volume de *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Jossua s'était déjà attaché à étudier les œuvres « dans leur consistance objective », sans exclure cependant la lecture qui relie l'œuvre au projet existentiel de

¹⁷³ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 49.

¹⁷⁴ Cf. Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 49.

¹⁷⁵ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 49.

¹⁷⁶ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 50.

¹⁷⁷ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 19. Cf. également Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 51 : L'auteur relève un nouvel intérêt pour ces questions « dans le champ culturel lui-même [...] ». Du côté des universitaires, un déblocage des crispations laïques se manifeste [... la création] de centres de recherches situés sur cette frontière ont été créés, comme celui de Metz, et des revues ». Il a conscience qu'il fallait un « relatif changement de l'image chrétienne, sinon de celle de l'Église ».

son auteur afin de dégager non seulement le sens produit, mais encore le sens inscrit¹⁷⁸. Dans le second tome se produit une avancée dans le projet et la méthode¹⁷⁹ : conscient de l'impossibilité de reconstruire une visée de l'auteur, inspiré par les méthodes de la « nouvelle critique » relues par Doubrovsky et Ri-cœur, Jossua s'en tient dès lors rigoureusement au « primat du texte [...] en deçà de toute prétention de restituer à travers l'œuvre ou par voie biographique, la conscience ou l'intention de l'auteur¹⁸⁰ ».

Conscient que le projet vise à recréer un langage religieux, il ne se limite par ailleurs pas aux études thématiques¹⁸¹. « C'est d'une manière entièrement immanente aux formes poétiques mêmes que doit être discernée la théologie d'une œuvre : non point la « théologie poétique » de tel auteur, mais sa « poétique théologique » sera prise en compte¹⁸² ».

On peut préciser la démarche par quatre verbes : ne pas situer trop vite, ne pas récupérer, ne pas juger et discerner. Les trois premiers visent d'un côté à préserver l'autonomie de la création littéraire. D'abord il importe de « ne pas situer trop vite » une œuvre par rapport à quelque doctrine que ce soit, en particulier par rapport à une doctrine chrétienne se considérant comme seule expression orthodoxe de la foi. Ce serait non seulement violer l'œuvre, mais aussi oublier que le discours chrétien est pluriel en lui-même. « Il faut longtemps écouter, tenter de comprendre l'œuvre pour elle-même, la replacer dans son contexte et dans son horizon

¹⁷⁸ Cf. Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 18.

¹⁷⁹ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. IV, « Avant-propos », 7.

¹⁸⁰ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. II, « En guise d'introduction », 16. Dans le tome IV, « Avant-propos », p. 7, l'auteur renouvelle son désir de « [s]'en tenir [d'une part] aux seules études monographiques permettant une connaissance plus approfondie des auteurs. D'autre part, d'aller plus loin quant à la rigueur d'une analyse occupée du texte seul, sans hypothèses psychologiques ou relevant de l'histoire des influences ».

¹⁸¹ Cf. Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 20 : la comparaison d'un compte-rendu de 1969 sur Hugo avec une longue monographie de 1980, « Essai sur la poétique théologique de Hugo » (*ibid.*, 39-98.) montre le passage d'un type d'analyse doctrinale s'intéressant aux idées religieuses à une étude poétique et lexicale. L'étude « Thèmes religieux dans la poésie de Jean-Paul Daldelsen » (*ibid.*, 271-288.), tente également d'esquisser une poétique et de ne pas s'en tenir à un recensement de thèmes. Dans le tome II, p. 16, l'auteur sait que pour certaines gens une recherche comme la sienne revêtira toujours des « apparences thématiques ». Il ne s'en préoccupe pas.

¹⁸² Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 48s..

propre¹⁸³ ». Ensuite il faut veiller à « ne pas récupérer des pensées ou des créations qui seraient voisines d'une foi chrétienne » et respecter la juste distance¹⁸⁴. De plus Jossua s'interroge « pourquoi juger ou même condamner au nom du christianisme des positions qui ne sont nullement définies par rapport à lui¹⁸⁵ » : pour reprendre le langage de Mathon et Duquoc, on peut relever que l'abandon de toute prérogative impérialiste apparaît clairement dans cette affirmation. D'un autre côté la critique théologique resterait en deçà de sa mission si elle ne discernait pas « les affinités et les différences entre telle vision ou telle « monde du texte » et ce que l'on tient pour un bien commun des traditions chrétiennes. Cette distinction ne doit pas seulement viser le contenu, mais « faire émerger de l'expérience elle-même les plages communes aussi bien que les ruptures ». Jossua donne comme exemple la différence entre une spiritualité qui est incarnée et non pas gnostique, ou bien le fait que pour la foi l'initiative ne vient pas de l'Homme¹⁸⁶.

Il est important de voir quelles sont les sources de cette critique théologico-littéraire. Il existe certes des auteurs croyants, chrétiens, voire catholiques. Jossua les regroupe en trois catégories selon la dépendance plus ou moins grande de leur langue par rapport au jargon ecclésiastique. Ceux qui en sont les plus imprégnés sont les « écrivains confessionnels » : pour eux, écrire signifie illustrer « les doctrines et les traditions spirituelles de leur Église¹⁸⁷ » au point d'en arriver à un mauvais style¹⁸⁸. L'application de la doctrine catholique, d'une grille de lecture spécifique, à la réalité ainsi que la reproduction d'un certain discours qui n'est pas littéraire, constitue le critère de cohérence majeur de leur oeuvre. Aussi cette production peut-elle être assez hermétique pour

¹⁸³ Cf. Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 43.

¹⁸⁴ Cf. Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 44 ; Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. II, « En guise d'introduction », 9 : « ne pas annexer ».

¹⁸⁵ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 44.

¹⁸⁶ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 44.

¹⁸⁷ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 41.

¹⁸⁸ Les exemples que Jossua donne sont le second Paul Claudel et le second Max Jacob. Cf. Jossua : *La littérature et l'inquiétude*, 45.

quelqu'un qui n'est pas un initié de cette sous-culture le plus souvent cléricale. Les « écrivains confessants » s'expriment déjà avec plus de liberté, plus d'imagination quand ils font référence aux « thèmes et symboles de la foi », sans se soucier d'une cohérence sociolinguistique. Ils intègrent éventuellement leurs propres expériences et contradictions¹⁸⁹, rejoignant ainsi le fondement humain de toute création. Le critère de cohérence varie ; la place des symboles de la foi et donc leur portée aussi : cette poésie « risque pourtant d'être rendue stérile – inhibée dans son jaillissement, impuissante à susciter le rêve – par le poids de mots trop lourds qui lui préexistent ou la disproportion entre sa part d'innovation et la vie spirituelle déjà formée qu'elle veut traduire¹⁹⁰ ». Enfin, il existe des auteurs habités par une spiritualité théiste, par une référence transcendante concrète, pas nécessairement chrétienne par ailleurs, mais qui ne thématisent cependant pas expressément un héritage doctrinal ou symbolique. Leur communication est « indirecte », « au sens kierkegaardien du « discours indirect », exprim[ant] une voie existentielle ou spirituelle qu'oriente l'Évangile, tel un cheminement humain parmi d'autres et sans guère prononcer ses Noms propres¹⁹¹ ». Ou bien il s'agit d'écrivains « qui, sans se vouloir chrétiens confessants, ou du moins sans se rattacher à une Église, ont témoigné dans leur œuvre d'une recherche de Dieu ou d'une foi indépendante¹⁹² ». Elle crée « ses vocables et ses images, mais orientée et guidée de l'intérieur par la foi¹⁹³ ».

Nous savons bien qu'une telle organisation vaut ce qu'elle vaut : il est toujours facile de classer les cas extrêmes, il existe cependant souvent des œuvres et des auteurs où l'on hésite. Aussi l'intérêt de cette nomenclature réside-t-il davantage dans le respect d'un pluralisme de la conception religieuse, de l'expression des auteurs et de l'intérêt de leurs lecteurs. Elle ne s'attache surtout pas aux seules idées, mais à la langue conformément au projet de Jossua qui consiste à sortir d'une

¹⁸⁹ Cf. Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 41.

¹⁹⁰ Jossua : *La littérature et l'inquiétude*, 46.

¹⁹¹ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 41.

¹⁹² Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 41.

¹⁹³ Jossua : *La littérature et l'inquiétude*, 46.

perception de la réalité restreinte par une doctrine et son langage incapable de rendre compte de tous ses aspects.

En fait, Jossua juge que les « écrivains non croyants, non religieux au sens habituel du terme, [...] offrent peut-être [...] la plus grande chance d'aider à la réinvention d'un langage neuf pour la foi elle-même ». Une comparaison respectueuse ne portant pas seulement sur les divergences pourrait alors « s'accomplir sur le fondement d'un partage de la référence à une transcendance ou plus largement à un acte de transcender¹⁹⁴ ».

Qu'une œuvre entre dans le champ spécifique de cette recherche ou non ne dépend donc pas de la foi de son auteur ni de leur orthodoxie. Certes, le contenu n'est pas insignifiant : Jossua choisit en premier lieu les textes « ayant une attitude typique quant à la relation entre la littérature et la foi, la religion ou une quête de transcendance », sans prétendre à l'exhaustivité¹⁹⁵, mais il n'exclut pas les autres. S'il accorde une importance majeure à la poésie, c'est « parce qu'en elle se réalisaient le plus souvent – du moins en France – cette confrontation et parfois cette alliance entre une visée originale d'absolu et l'expérience de foi¹⁹⁶ ». Le critère incontournable reste ce qu'il est très difficile d'évaluer : le caractère ou la qualité proprement littéraire d'une œuvre. Car ce n'est qu'une écriture exigeante qui « peut assurer par ses propres ressources, outre la véritable communication existentielle, le relais de la rigueur des concepts¹⁹⁷ ». Ne suffisent donc pour Jossua ni la rigueur théologique des propos, ni l'apport indéniable d'expérience humaine, ni les genres reconnus, ni la renommée, voir la consécration académique d'un écrivain, ni la grande diffusion, le rôle social et la célébrité d'une œuvre, mais sa puissance littéraire compte avant tout. Ce qui vaut pour le choix des lectures vaut aussi pour le théologien-écrivain. Notre auteur en a pleinement conscience.

¹⁹⁴ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 41. Cf. également Jossua : *La littérature et l'inquiétude*, 47.

¹⁹⁵ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. IV, « Avant-propos », 7. – Jossua renvoie également aux études de non théologiens sur ces sujets ; il cite ainsi *La Religion de Mallarmé* de Bertrand Marchal.

¹⁹⁶ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. IV, « Avant-propos », 9.

¹⁹⁷ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 48.

Aussi, avant d'écrire, Jossua est-il un lecteur passionné, s'attachant en général au domaine français, mis à part quelques auteurs romands. Parmi les auteurs, deux noms semblent particulièrement importants : d'une part Proust puisque Jossua considère que « sans doute cette œuvre [*À la Recherche du temps perdu*] a [...] représenté pour [lui], avec celles de Stendhal et de Nerval, la création littéraire par excellence¹⁹⁸ », et d'autre part Yves Bonnefoy, dont l'œuvre possède « en même temps une qualité exceptionnelle et un caractère paradigmatique¹⁹⁹ » pour sa propre recherche.

Mais la lecture n'est pas immédiatement finalisée par celle-ci ; elle est une expérience possédant sa valeur en elle-même. En ce qui concerne la poésie, ce qui compte, ce ne sont pas

d'abord les ressources qu'elle pourrait offrir pour une expression de la foi, mais ce qu'elle est en elle-même indépendamment de toute visée ultime, et aussi ce qu'elle représente aux yeux de ceux qui n'ont qu'elle pour orienter leur vie, pour découvrir la « réalité rugueuse », pour desserrer l'étreinte du malheur et choisir d'espérer. Extraordinairement diverse, elle doit bien former un tout, puisque les poètes se lisent, se citent, se commentent, se traduisent entre eux : une conversation ininterrompue à travers le temps. Plus tard viendra à son heure une confrontation avec l'expérience évangélique²⁰⁰.

Aussi veut-il aborder les textes sans leur imposer une « grille réductrice », mais en leur offrant l'espace nécessaire pour développer leur « puissance suggestive²⁰¹ » qui n'est autre que celle du vocabulaire et des figures de style²⁰² : ainsi « le sous-titre *Poésie moderne* [du quatrième volume des études *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire ...*] indique la préoccupation dominante [...] car ce sont surtout des mots et des images, plus que des personnages et des situations, qui y retiennent mon intérêt²⁰³ ». C'est du texte que provient un effet qui ne se borne pas à un sens abstrait, mais touche plusieurs parties de l'Homme et lui confère un nouveau regard sur la vie :

¹⁹⁸ Jossua : *Une vie*, 62.

¹⁹⁹ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. IV, « Avant-propos », 9.

²⁰⁰ Jossua : *Une vie*, 49s..

²⁰¹ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 19.

²⁰² Cf. *op. cit.*, 20.

²⁰³ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. II, « En guise d'introduction », 9.

c'est ce que sait faire par exemple *À la Recherche du temps perdu* « avec la structure romanesque la plus forte préméditée qui soit, la prose la plus intensément poétique que l'on puisse concevoir, par sa capacité de toucher si fort la sensibilité, de donner du plaisir, de manifester la puissance de rêve que recèle la vie, de résonner dans l'inconscient²⁰⁴ ».

Jossua n'est cependant pas insensible au contenu, mais attiré par les textes qui traitent d'une expérience comparable à la sienne : « Qu'est-ce qui fait que tout change pour moi avec Montaigne, avec les petits poètes français du début du XVII^e : les Tristan, les Théophile ? [...] Je pense qu'il s'agit de l'émergence du je nu hors de (presque) tout code, ce qui ne veut pas dire hors de tout contexte et de tout jeu²⁰⁵ ». Il a conscience que ses préférences et ses choix comme ses réactions sont motivés subjectivement ; sans chercher à les expliquer, mais en les (d)écrivant, il cherche à en tenir compte, à en vivre : « Me demander pourquoi j'ai un goût infini pour [Proust] et pourquoi je lui attache un tel prix n'a pas beaucoup de sens : je suis en cela comme toute personne s'intéressant à la littérature. [...] Je vais faire comme si j'étais l'unique lecteur d'*À la recherche du temps perdu* et m'interroger sur mon immense attachement sans être sûr de pouvoir l'élucider complètement ». En fait, Proust devient quasi un miroir de l'expérience autobiographique de Jossua : « Dernier point qui me touche particulièrement, apologiste des *moi* successifs, Proust impose la présence d'un *je* formidable ; relativiste en tout et amoral – pas seulement en raison de la neutralité éthique du roman comme tel –, il dresse la plus haute image possible de la vie spirituelle, par l'expérience de l'absolu dans le temps et du pouvoir rédempteur de la création²⁰⁶ ». D'autres œuvres lui restent en effet plus fermées, ne le pénètrent pas de la même façon, bien qu'il les approche avec passion. Il en va ainsi des Tragiques grecs, de Shakespeare, Dante, Rabelais, Cervantès : « quand [il] voi[t] de quelle manière des êtres qui ne sont pas des spécialistes les connaissent et les ont assimilés, [il] réalise que ni les uns ni les autres

²⁰⁴ Jossua : *Une vie*, 62.

²⁰⁵ Jossua : *Une vie*, 99.

²⁰⁶ Jossua : *Une vie*, 63.

ne sont devenus la chair et le sang de [son] esprit²⁰⁷ ». L'expression métaphorique souligne encore une fois que la lecture de Jossua n'est pas seulement intellectuelle, mais globale ; elle ne semble pas pénétrer immédiatement dans la vie réelle, mais déployer une expérience physique virtuelle : c'est ce que suggère « chair et sang de [l']esprit ». En tout cas, la lecture est un besoin vital : « Voilà pourquoi je lis : mes lectures font tout mon imaginaire²⁰⁸ ». Enfin, on peut signaler une autre lecture chez Jossua, la relecture de ses propres écrits qui le conduit aussi vers une nouvelle création.

Ce qu'il peut en réaliser tient à ses talents et à ses connaissances. S'il souhaite être poète, il constate cependant une « absence de spontanéité dans le jaillissement des mots inhibant en [lui] toute création poétique²⁰⁹ ». Il s'en tiendra donc à une écriture autobiographique, rédigeant surtout son *Journal*, « petite boîte d'orpailleur²¹⁰ ».

Écrire n'est pas une activité secondaire pour Jossua : elle naît d'un désir profond de créer une œuvre belle : « J'ai longtemps rêvé que j'écrirai un jour un livre très beau. J'ai même cru plusieurs fois l'avoir commencé²¹¹ ». C'est d'abord une écriture personnelle, une nécessité ; en manquer est une souffrance : « J'écris pour moi, je l'ai dit²¹². C'est une nécessité absolue, et si pendant un certain temps je n'ai pas de projet d'écriture, un vide difficile à supporter se crée au milieu des activités intellectuelles les plus absorbantes. Dans ce vide surgit sans trop tarder une idée nouvelle afin que le vide soit conjuré, du moins jusqu'à présent²¹³ ». Elle n'est donc pas une simple initiative personnelle ; au contraire, elle habite l'auteur qui se livre à elle sans savoir la maîtriser.

²⁰⁷ Jossua : *Une vie*, 98s..

²⁰⁸ Jossua : *Une vie*, 67.

²⁰⁹ Jossua : *Une vie*, 81.

²¹⁰ Jossua : *La Chèvre*, 9.

²¹¹ Jossua : *Une vie*, 60.

²¹² Cf. Jossua : *Une vie*, 7. Cf. également Jossua : *La Chèvre*, 25.

²¹³ Jossua : *Une vie*, 70.

Ainsi elle est « encore pour une part inconnue²¹⁴ ». Elle n'est pas non plus l'objet de la volonté. Rédigeant le texte court intitulé « Prose pour mon Dieu²¹⁵ », Jossua fait l'expérience d'une « ivresse d'écrire », très brève cependant : l'expérience « a presque tout de suite tourné court²¹⁶ ». Il en va de même quand il rédige *Une vie* : « Je sens actuellement, non sans une goutte d'angoisse, qu'après deux mois d'une rédaction anormalement rapide, je vais arriver bientôt au bout de ce que j'ai à dire²¹⁷ ».

L'écriture possède donc un côté qui échappe à l'auteur ; elle est aussi application, recherche d'une expression adaptée au plus près à la réalité des Hommes et de la vie. Elle est foncièrement limitée puisqu'elle n'est ni définitive, ni absolue, ni infaillible ; elle ne saura émouvoir chacun, mais « parole née [d'un] cœur en repos, de ma joie inquiète²¹⁸ », elle naît de l'exigence éthique d'un respect profond :

Indiscutablement, le sens de la complexité des choses, le goût des nuances, le respect des gens et de leurs chemins vont dans le sens de la réserve, ou d'une parole discrète et sobre ne dépassant pas ce que l'on peut dire en toute honnêteté. Or pour une personne qui reconnaîtra ce timbre d'une voix à laquelle on peut se fier, dix seront déçues par un témoignage relatif, fragile, faillible au sujet de l'absolu. Oui, ce langage est seul digne de l'absolu, il laisse seul Dieu être Dieu²¹⁹.

Jossua ne cherche pas cet Absolu dans un lieu différent de celui que Dieu a choisi lui-même, la vie concrète, limitée, contingente. L'écriture devient une application à la singularité des objets ; elle décille les « yeux distraits et habitués [de l'auteur], [le] rendant plus attentif aux choses, aux êtres, à la diversité des heures²²⁰ », tandis qu'il voit apparaître devant soi un horizon infini :

²¹⁴ Jossua : *Une vie*, 60.

²¹⁵ Cf. Jossua, Jean-Pierre : *La Chèvre du Ventoux. Journal pour chercher la sagesse* (Paris : Cerf, 2001)165-180.

²¹⁶ Jossua : *Une vie*, 61.

²¹⁷ Jossua : *Une vie*, 104.

²¹⁸ Jossua : *Une vie*, 112.

²¹⁹ Jossua : *Une vie*, 111 ; cf. également *op. cit.*, 48.

²²⁰ Jossua : *Une vie*, 112.

Ce qui m'importe, c'est d'écrire de façon plus vraie, plus nue, si possible plus belle que naguère, en les creusant davantage, quelques fragments de vie et de pensée – choix, espoirs, chances, intuitions, découvertes, échecs – sans l'illusion de la globalité, ni l'artifice de la chronologie, afin de découvrir s'il m'est encore possible d'avancer à soixante-dix ans. Par le simple fait de commencer ce cahier, l'espace infini de l'écriture s'ouvre devant moi²²¹.

Si la matière traitée est toujours la même pour l'écriture autobiographique, Jossua adopte cependant des points de vue variés comme il ressort d'une comparaison entre ses *Journaux* et son récit *Une vie* :

Quelle est [...] la différence entre une autobiographie de ce second type [où le fil chronologique est à peine perceptible et ne gêne pas la venue des souvenirs lorsqu'ils se présentent] et un journal ? Le caractère fragmentaire, la matière, la position de l'auteur sont les mêmes. [...] Le journal est entièrement ouvert sur ce qui advient et adviendra, tandis que l'autobiographie ne peut prétendre à une perspective d'avenir qu'en s'appuyant sur des choses déjà fixées²²².

Certes, Jossua s'attache à un lecteur fictif ; mais il est convaincu de l'éphémérité de ses textes : « pour peu que je dure, je survivrai à mes livres²²³ ». Expérience et démarche humble, subjective et nécessaire à la fois, l'écriture de Jossua ouvre cependant sur un horizon universel puisqu'elle parle de l'expérience humaine :

Une vie, c'est tout ce que l'on a. Vies si courtes, si diverses ! Pourtant, il doit y avoir en chacune la même expérience fondamentale d'humanité sans qu'on puisse la formuler abstraitement. Je ne parle pas d'une structure anthropologique reliant le soi à l'universel, mais d'un sens ou d'un goût de vivre, d'une conscience de soi, d'une manière commune de respirer. Dans cette mesure chacun vit tout l'humain. De plus la totalité des formes possibles de cette expérience doit se trouver virtuellement en moi, puisqu'il me semble pouvoir les comprendre toutes [...] Raconter une vie, ne serait-ce donc pas à la fois évoquer quelque chose de toutes, et montrer des possibilités que les autres êtres, livrés à eux-mêmes, ne connaîtraient pas²²⁴.

C'est sur cette dernière citation que j'aimerais conclure cette présentation de l'oeuvre de Jean-Pierre Jossua, fascinante tant par son authenticité que par son courage, par son expérience de la

²²¹ Jossua : *Une vie*, 8.

²²² Jossua : *Une vie*, 92.

²²³ Jossua : *Une vie*, 71.

²²⁴ Jossua : *Une vie*, 7.

poésie que par la méditation sur les existences concrètes, par son chemin de libération comme par son exigence d'une ascèse autre. Critique passionné, Jossua ne donne cependant pas dans la destruction de l'Église, mais en nomme les caractéristiques néfastes par leur nom. On peut se demander quel reste cependant son rapport à la communauté et à l'institution tout en reconnaissant que le renouvellement de l'Église se nourrit de la présence de figures à part ? De plus, c'est aussi une écriture composant une fresque avec des éclats de vie – transparents, couleur vivante ou nuit foncière – rassemblés en mosaïque. Voilà une œuvre qui a conscience de la subjectivité de son point de vue et de ses limites tout en désirant laisser apparaître ce qui s'offre à de réel à son auteur.

Je n'ai pas consacré de passage particulier à la conception de Dieu chez Jossua car Dieu traverse son œuvre littéraire en sourdine, il en est le principe de cohérence avoué : en ce qui concerne *Une vie*, « Dieu représente simplement [...] le point qui aimante tout le reste²²⁵ ». Il s'agit fondamentalement de l'expérience du Dieu incarné, proche des Hommes de tout temps et donc aussi proche de l'expérience singulière de Jossua. C'est une foi qui s'est exposée à « la science moderne et [...] à] la critique de la connaissance. [...] Nous sommes renvoyés à une relation à Dieu au sens d'un devenir dont la signification nous échappe, et à un rapport créateur de Dieu au monde, au-delà de l'être, dont nous ne savons rien²²⁶ ». Dieu se manifeste dans la vie relue comme un don : la foi, c'est « l'assurance que mon fragile vouloir vivre est béni ; c'est l'acceptation de la finitude de tout ce par quoi l'infini se livre²²⁷. C'est reconnaître notre humanité comme seul lieu de rapprochement maximal :

Mon incapacité de connaître Dieu n'est pas seulement une loi de la nature, ou une sage disposition que nous devrions accepter et admirer. Toute connaissance de Lui que nous pourrions acquérir Le montrerait aussitôt inégal au développement de notre désir. Il faut qu'il soit entièrement impensable, inimaginable pour que nous ayons une foi en sa plénitude. [...] Il faut donc aussi que nous ayons assez en commun avec Lui pour qu'il ait

²²⁵ Jossua : *Une vie*, 48.

²²⁶ Jossua : *La Chèvre*, 49.

²²⁷ Jossua : « Prose », 167.

pu nous orienter vers Lui, nous attester sa présence, éclairer notre vie. Quoi de commun ? Une étincelle du divin en nous, qui pourrait s'éveiller ? Plutôt Son humanité, qui est le fond de son mystère éternel²²⁸.

La conception que Jossua a de Dieu est enracinée dans la méditation des Écritures selon la tradition chrétienne ; elle fait cependant abstraction du discours dogmatique figé et abandonne la spéculation classique ; elle se libère « des représentations flottant dans la culture²²⁹ » qui le séparent non seulement de Dieu mais de la réalité. Elle n'affirme pas non plus « pour convaincre le chaland » que « l'on ne peut rien sans lui », mais soutient au contraire « qu'il n'est nullement nécessaire, au sens d'une utilité qu'il aurait. Mais lorsqu'on l'a connu, on ne voudrait pour rien au monde qu'il ne fût pas, tant il paraît merveilleux, indispensable²³⁰ ». Cette foi se bat « avec ce que l'on a ainsi [c.à.d. en admettant p. ex. les affirmations du Nouveau Testament concernant la résurrection des morts et d'autres représentations culturelles comme l'appellation de Père appliquée à Dieu²³¹] voulu et pu croire²³² ». Il ne s'agit cependant pas d'une spiritualité totalement diffuse ; sans renvoyer à un *credo* personnel, Jossua sait présenter un résumé de ses convictions qui sont complémentaires de sa foi conçue comme « initiative, relation, confiance²³³ », enracinées dans sa lecture de la *Bible* donc :

Que l'Homme est possible : que peuvent naître en lui la liberté, beauté, bonté [...] Que toute création de beauté est une chance virtuellement pour tous les Hommes. [...] Que l'acquis de pensée et de droit issu des Lumières mérite d'être défendu de toutes nos forces. Que de s'orienter vers Dieu en suivant l'Évangile est humanisant et ennoblissant²³⁴.

²²⁸ Jossua : *La Chèvre*, 38.

²²⁹ Jossua : « Prose », 166.

²³⁰ Jossua : *La Chèvre*, 98.

²³¹ Cf. Jossua : *La Chèvre*, 108s..

²³² Jossua : *La Chèvre*, 22.

²³³ Jossua : *La Chèvre*, 108.

²³⁴ Jossua : *La Chèvre*, 37.

Il s'agit d'une façon de penser Dieu en intégrant le plus de facteurs critiques possibles en se lançant précisément dans le sondage des profondeurs de l'existence humaine. Mais Jossua n'analyse pas ses pratiques et ses expériences ; il les décrit.

Sa vie non achevée se communique et accepte aussi le témoignage de l'autre comme un fait à intégrer dans une conception donnée de la réalité. C'est l'idée que ce que l'Homme apporte au monde, est avant tout lui-même : se construire est donc une tâche essentielle. C'est une idée limitée, vu les limites de notre présence spatio-temporelle. C'est une sorte de comparatisme humble, expérimental, existentiel, fondé sur la conviction que la vie est en soi un bien universel et qu'il réalise lui-même donc aussi quelque chose d'universel : « Je ne parle pas d'une structure anthropologique reliant le soi à l'universel, mais d'un sens ou d'un goût de vivre, d'une conscience de soi, d'une manière commune de respirer²³⁵ ».

C'est peut-être là, quand il refuse de se pencher sur les structures anthropologiques, que Jossua passe au plus près à côté des faits, tout en proposant un chemin viable. Ne prétendant en effet pas à une vérité immuable, il communique cependant une lecture personnelle qui réussit à s'exprimer elle-même dans une prose poétique, dépassant largement les approches réduisant le dialogue à l'échange des idées. Jossua s'expose corps et âme, existentiellement à la poésie expérimentée dans sa puissance propre et son écriture en témoigne, transmet cette expérience.

Mais il revient aussi au théologien – voire à l'Homme de lettres désireux de se situer par rapport à la religion – de clarifier le rapport entre cette puissance de la poésie et la puissance divine, de dire mieux ce qui est humain pour le laisser habiter davantage par Dieu. Pour Jossua, rencontrer le divin signifie « être saisi ou se créer l'impression d'être saisi » : mais les lettres ont aussi une puissance qui peut investir l'Homme. D'où naît la question de la différence entre la grâce qui touche les Hommes et la force de la littérature qu'ils ressentent. Jossua la formule ainsi à partir de son point de vue :

²³⁵ Jossua : *Une vie*, 7.

Pour un certain nombre de personnes, la question de Dieu se pose aujourd'hui en ces termes : est-il possible de croire que l'expérience d'un royaume spirituel – accessible dans nos créations de pensée et de beauté comme dans nos relations avec autrui, et dont chaque moment a une valeur infinie tout en demeurant entièrement contingent – ouvre par son mouvement même de transcendance sur une Présence illimitée ? ou nous donne de la pressentir ? ou nous permet d'en accueillir l'idée ? Peut-on envisager une telle Présence, à la fois proche, non disponible et libre de se manifester, qui donnerait à notre expérience toute sa profondeur, et mériterait d'être appelée Dieu ? Ou bien serait-ce naïveté, illusion, projection ?

Mais pourquoi soulèverait-on cette interrogation ou aurait-on le désir de s'engager dans cette direction, en se demandant si cela est sensé ? D'où pourrait naître la question, si ce n'est des effets psychiques et sociaux d'une telle représentation, dont on serait le siège à son insu, et donc en effet d'une illusion ? Peut-on faire crédit, au-delà de ces fonctions qu'il n'est pas toujours possible de nier, à une expérience spécifique que l'on aurait faite soi-même de cette Présence, fût-ce de façon ténue, commençante ? Ou se fier à la capacité que possèdent certains de la faire exister pour d'autres par leur orientation vers elle, de manière directe ou éventuellement à travers leurs écrits ? Ou plus simplement à des actions belles et bonnes, étonnantes, que l'on a observées chez des êtres qui s'y réfèrent ? Ou enfin la puissance d'éveil que semblent détenir encore le texte biblique et la figure de Jésus ?

Questions que peut aussi se poser celui qui croit, de l'intérieur même de son adhésion, en se demandant comment rendre compte de la plausibilité de celle-ci²³⁶.

Le langage simple de ce texte ne contredit pas la complexité de sa réflexion. Il est d'abord intéressant de constater que Jossua rapproche l'expérience de l'art non pas de l'expérience de la nature en elle-même, mais des relations à autrui : il s'agit donc d'une perception engagée et subjective, il s'agit de ce que fait la peinture chinoise, « s'assimil[er] le monde pour l'exprimer tel qu'il a résonné en soi²³⁷ ». Il évoque de plus la « valeur infinie » de chaque moment : cette impression que la réalité est plus que ses limites matérielles ne le laissent croire peut s'exprimer avec des catégories spatiales comme une plénitude inépuisable.

Celle-ci peut entretenir différents rapports à une autre Présence, celle de Dieu : Jossua évoque d'abord l'idée que l'effet de plénitude ou de valeur infinie est une ouverture sur une autre Présence. Qu'est-ce à dire ? S'agit-il d'ouvrir l'esprit pour qu'autre chose puisse venir se déployer en lui ou bien s'agit-il de créer une « fenêtre » en l'esprit par laquelle sa perception s'agrandirait

²³⁶ Jossua : *La Chèvre*, 17.

²³⁷ Jossua : *La Chèvre*, 101.

sur une autre Réalité ? Toujours est-il que notre langage doit être métaphorique pour exprimer cette expérience intérieure. Relevons également que Jossua n'identifie pas la valeur infinie du moment et la Présence de Dieu ; il les garde aussi séparées quand il se demande si l'effet de l'art permet de « pressentir » la présence de Dieu, de sentir quelque chose de Dieu avant qu'il ne soit lui-même totalement – ou réellement – présent. Peut-il ne pas être présent, par ailleurs ? Ou s'agit-il de pressentir la présence définitive dans ce royaume nouveau qui nous reste promis et caché ? Le troisième rapport est peut-être celui qui est le plus facile à saisir ; « accueillir l'idée » d'une autre Présence signifie que l'on distingue les deux effets mais que l'effet de la création humaine ou des relations humaines peut faire « croire » en l'existence de quelque chose qui est réellement ce qui nous échappe au même moment où nous le saisissons.

Enfin, nous voudrions nous attacher à l'affirmation que la Présence « donnerait à notre expérience toute sa profondeur ». Deux sens peuvent être envisagés. On peut considérer que la présence divine communiquerait à l'expérience de la beauté sa propre profondeur : il s'agirait d'un échange qui n'altère pas l'expérience artistique mais qui la laisse simultanément être elle-même l'expérience de la profondeur divine. Cette possibilité est envisagée par un homme qui croit dans le Dieu chrétien et en sa présence en l'Homme ; elle n'est pas une copie panthéiste mais, séparant clairement Dieu et la nature, elle les relie cependant par la volonté de Dieu dans son incarnation. Faut-il alors parler de *transascendance* ou de *transkénose* ? Il est clair que le premier terme envisage le mouvement de l'esprit à partir de l'Homme et que le deuxième nomme sa condition fondamentale, la descente de Dieu dans ce monde. On pourrait cependant comprendre l'expression « donnerait sa profondeur » d'une autre façon encore : donner à notre corps, à notre cerveau la capacité de faire une telle expérience. Cette idée conjugue alors les résultats des recherches de Münch affirmant que l'art est une constellation matérielle créant à la réception cet effet spécifique de plénitude, avec la foi en une création ayant désiré un cerveau qui soit à la fois capable de provoquer et de vivre une telle expérience. Sa capacité de créer et de

produire à la réception de certains *stimuli* un effet de vie serait la marque du Dieu créateur de la vie et de la plénitude qu'il est lui-même.

Dans le deuxième paragraphe Jossua attribue à la représentation de Dieu des fonctions psychosociales, motivant le doute si la Présence est réelle ou projection. En fait les questions posées peuvent toujours trouver deux réponses : que l'Homme est créé à l'image de Dieu et que Dieu est fait à l'image de l'Homme. La tentation et l'échec d'un approfondissement serait de les séparer, voire de les opposer. Elles sont toutes les deux vraies dès que l'on admet que l'Homme ne sait percevoir qu'humainement et que l'on est enraciné dans la tradition que l'on chérit et interroge : « Si l'on ne doute pas de son doute, va-t-on au bout du doute ? Mais si l'on en doute, est-ce encore douter ? C'est-à-dire l'ébauche ou l'espoir d'une croyance possible ne sont-ils pas insinués ? [...] une vraie question, séparant le sceptique de système et l'agnostique²³⁸ ».

Aussi Jossua ne se réfère-t-il pas à des catégories philosophiques ou spéculatives, mais il reste dans le domaine de l'expérience pour fonder subjectivement le choix de croire que l'on peut faire. En ce qui concerne son attachement à l'Évangile, il affirme par exemple « que le bonheur des Béatitudes est pour [lui] plus une conviction – fondée sur une certaine expérience – qu'une certitude que l'on pourrait affirmer, et [il] ne jugerait pas, comme le philosophe, de son caractère universel²³⁹ ». C'est pourquoi il s'interroge aussi sur la fiabilité des expériences que l'on a pu faire. Se référant précisément à l'expérience artistique, il montre comment on peut agencer les deux expériences et comment est fondée la croyance en la Présence divine – telle qu'il peut la concevoir de son point de vue chrétien :

Il en va ainsi de l'instant de la foi : appuyée sur cet autre « instant », l'Incarnation – situé, daté, passé, mais valant pour chaque instant du monde –, elle dépasse tout temps pour s'accorder à Dieu. Dieu qui pourrait être imaginé comme l'éternelle réalité vivante des états spirituels que j'évoquais, de même qu'il pouvait l'être comme la profondeur infinie de l'amour d'une « personne » et de la responsabilité assumée à son égard. À cela près que si c'est de foi qu'il s'agit maintenant, ce n'est plus une hypothèse ou une figure, mais une

²³⁸ Jossua : *La Chèvre*, 36.

²³⁹ Jossua : *La Chèvre*, 97.

certitude qui est de l'ordre de l'aimer. Et ce n'est plus moi qui ai pris mon élan, par ma propre initiative, pour ce dépassement, mais je crois être rejoint, touché par lui²⁴⁰.

Celui qui a la foi reconnaît donc – dans le domaine chrétien – l'activité de quelqu'un d'autre qui s'exerce sur lui. S'il ne fait pas directement cette expérience, elle peut aussi lui être rendue accessible par le témoignage d'une vie ou bien par une écriture. C'est dans le contingent que se manifeste la Présence divine, qu'elle devient donc accessible à l'Homme. C'est encore le continu intérêt géniteur que suscite la figure de Jésus ou l'héritage biblique qui peut témoigner d'une vérité de la foi. À la fin, la décision n'est pas rationnelle, mais existentielle – et c'est de ce point de vue que part Jossua. C'est là que s'enracine cette faiblesse d'une théologie singulière qui est une profondeur universelle. Jossua n'apporte aucune réponse qui puisse se substituer à la recherche personnelle. Par ailleurs, il insiste pour que l'on ne confonde pas immédiatement l'expérience esthétique et l'expérience religieuse comme beaucoup l'ont fait quand il parlait de transcendance, projetant sur le concept tout un héritage religieux qu'il ne doit pas nécessairement véhiculer :

Comment bien faire comprendre que ce que j'appelle « transcendance » ou « transcender », quand j'évoque la recherche qui se fait dans toute une part de la poésie contemporaine, n'implique pas le religieux et n'est pas non plus incompatible avec lui ? On pourrait l'éclairer en se souvenant de la peinture chinoise classique [...] Cherchant à conjointre le monde extérieur aimé et les mouvements secrets de l'âme, s'assimilant le monde pour l'exprimer tel qu'il a résonné en soi, le peintre suscite une transcendance : il crée un espace où la vraie vie est possible, où une plénitude se révèle, au-delà de toute entreprise descriptive et esthétique²⁴¹.

Cette dernière phrase résume aussi les convictions littéraires de Jossua : que la poésie peut ouvrir un espace – cependant évanescent – de liberté. En rendre témoignage, décrire quelques « moments où s'est chargé de suc le don originel, mais encore tout virtuel d'exister²⁴² », comme attester l'expérience de foi, c'est sinon faire participer à l'expérience, du moins stimuler la foi en sa possibilité. Car il existe l'humain, il existe une « même expérience fondamentale d'humanité sans qu'on puisse la formuler abstraitement » que Jossua ne voudrait pas réduire à « une structure

²⁴⁰ Jossua : « Prose », 170.

²⁴¹ Jossua : *La Chèvre*, 101.

²⁴² Jossua : « Prose », 170.

anthropologique reliant le soi à l'universel²⁴³ ». C'est là que j'aimerais, comme il a été suggéré plus haut, apporter un complément à la réflexion de Jossua. Humanité est un terme axiologique et donc nécessairement investi de conceptions subjectives et culturelles, perdant ainsi sa référence globale au point de devenir la source de discriminations. De même, l'expérience n'est pas une. À plusieurs reprises, Jossua affirme même que certaines expériences lui manquent. S'il est impossible de formuler l'expérience abstraitement, c'est parce qu'elle est toujours singulière ; mais il existe, comme Marc-Mathieu Münch l'a développé à la suite des travaux de Jean-Pierre Changeux²⁴⁴, des structures anthropologiques à la frontière du biologique et du culturel qui sont le cadre des possibilités humaines dans lesquelles s'articule par une combinaison singulière toute expérience humaine. Cette réflexion n'élimine pas l'impossibilité de parler autrement des expériences qu'en abordant les expériences singulières ; elle ne relie pas non plus l'Homme automatiquement au général, ni au divin ; elle le confronte constamment à sa liberté exercée dans une certaine culture en ce qui concerne la distinction des expériences, le choix du poids spécifique qu'il veut leur accorder dans sa vie et finalement à la foi comme abandon de soi-même. Cette réflexion autour de l'expérience est cependant plus neutre que le terme humanité parce qu'elle est enracinée dans une réflexion scientifique sur les modalités de représentation ; elle permet donc mieux d'inclure des expériences contradictoires au lieu de les réduire à un schéma culturel. Ainsi cette approche assure le respect qui fonde l'échange existentiel ou le comparatisme que Jossua entretient et promet constamment.

4. Bilan

Tout critiquable que reste l'idée de faire le point sur la théologie contemporaine et sur son rapport à la littérature à partir de quelques articles de dictionnaire, elle a permis de dégager

²⁴³ Jossua : *Une vie*, 7.

²⁴⁴ Cf. *EV* 134ss..

néanmoins quelques aspects précis et significatifs de l'évolution de cette discipline et de son rapport à la littérature.

D'abord la théologie reconnaît et approfondit son inculturation. Le nombre de théologies nées à la fin du vingtième siècle en témoigne suffisamment. Il souligne également la vie contrastée de la théologie qui renonce à un langage unique. Cette double ouverture au pluriel a permis à certains théologiens de s'intéresser sérieusement à la littérature sans que cette attitude ne devienne cependant une habitude, ce qui ressort clairement de l'article de Mathon et Duquoc. Fondés dans une connaissance détaillée de l'histoire de la théologie, ils restent cependant attachés à un style plus conceptuels et aux réflexions philosophiques. La remarque que réduire la foi à ce que toutes les communautés chrétiennes partagent reviendrait à fonder une nouvelle communauté nous paraît particulièrement juste. Les invariants évangéliques ne peuvent s'articuler que dans des contextes culturels et religieux développés au cours des siècles. Mais il n'est pas sûr que les auteurs reconnaissent l'apport d'une telle approche pour une meilleure entente entre les confessions et entre les religions – ou bien ils ont tout simplement conscience du système de sacralisation des données, empêchant une telle démarche puisqu'il les soustrait précisément à l'emprise profane. Reste que la question de la référence commune des différentes théologies, comme des différentes traditions religieuses se pose de toute évidence. Aussi la connaissance des mécanismes de leur élaboration est-il important pour toute autocritique et toute ouverture à l'autre.

L'article de Guissard pose des questions importantes auxquelles les travaux de Münch apportent une réponse. De plus, il témoigne réellement d'une application des consignes de Vatican II. Quant à Jean-Pierre Jossua, il représente une théologie de l'humilité, un regard subjectif révélant néanmoins quelque chose de fondamental, d'essentiel. Ses écrits, sa vie sont le rayonnement d'une expérience de la Présence. Ce passage à l'expérience est fondamental en ce qu'il constitue un nouveau terrain pour le dialogue. Il suppose néanmoins une distance contemplative dont ne

dispose pas nécessairement la plus grande partie des chrétiens qui ont besoin d'orientation concrète dans leur vie. Les textes de Jossua eux-mêmes invitent aussi à une lecture qui les confronte avec notre propre expérience ; son style ne permet pas de les appliquer simplement comme une règle de conduite à une situation expérimentée. Il reste néanmoins vrai que celui qui est chargé d'annoncer la Parole de Dieu peut être inspiré d'une telle approche. Jusqu'où peut-on alors prendre en considération l'expérience personnelle ? À partir d'où faut-il la domestiquer ? Ces questions dépassent notre recherche mais elles y sont profondément liées ; ce sont les questions éternelles de la liberté humaine et de ses limites.

On peut encore constater que les théologiens semblent avoir abandonné toute attitude moralisatrice par rapport à la littérature sans renoncer cependant à toute critique : elle suppose cependant de considérer d'abord la littérature comme un phénomène spécifique ne visant pas seulement un sens et de préciser à partir de quel point de vue la critique s'exerce. Jossua est allé jusqu'à parler d'une neutralité morale du roman. C'est encore la liberté humaine qui est engagée ; elle reste l'aventure constante et il ne semble pas qu'il existe des moyens parfaits pour nous empêcher de faire le mal.

C'est ainsi que s'achève un tour historique. Dans la suite, je tenterai de synthétiser toutes ces impressions dans une approche personnelle.

Conclusion

Art de Dieu Art des Hommes – Esquisse d'une synthèse

Longtemps je me suis demandé quelle était la nature ou l'essence d'un phénomène humain : qu'est-ce que l'art ? qu'est-ce que la beauté ? qu'est-ce que l'Homme ? qu'est-ce connaître Dieu ? qui est Dieu ? Les réponses à ces questions devaient former les axes d'une pensée capable de situer et de juger les phénomènes tant nouveaux que récurrents, de fonder une attitude juste et de diriger mes actions. Il ne s'agit donc point d'un sujet futile.

Au cours de cette recherche mon attitude a changé. Aujourd'hui je me demande aussi comment le phénomène est perçu car toute relation engage ma liberté ; j'essaie de même de faire le lien entre ma perception et la constitution spécifique d'un sujet, recourant largement aux contributions des sciences adaptées à l'objet. « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur », affirmait déjà Thomas d'Aquin et Marc-Mathieu Münch m'a fait découvrir l'effet de vie comme effet de réception complexe antérieur à la constitution d'un sens ainsi que le rapport entre la neurologie et la constitution de nos connaissances. En fait, son esthétique littéraire contient une esthétique fondamentale : Balthasar convient aussi que l'image formée en nous est la perception la plus immédiate, la plus fidèle de ce à quoi nous sommes confrontés. Néanmoins je ne le suis pas dans sa réduction de l'image au sens et je crois que c'est plus un tableau qu'une image isolée qui se forme en nous à la perception de la vie¹. Reconnaisant que la plupart des

¹ On pourrait me reprocher de m'attacher trop à un art ou à une façon de représenter la réalité : ne pourrait-on pas concevoir qu'il se forme une symphonie en nous ou un roman ? Je crois bien que c'est possible : quelle serait sinon l'origine de nos chefs-d'œuvre musicaux ou littéraires ? Mais les deux doivent se déployer dans le temps tandis que le regard sait capter instantanément le tableau avant même de l'analyser. Ce qui constitue aussi une différence par rapport à la saisie de la statue qui demande qu'on marche autour d'elle. B. utilise cette métaphore épistémologique et je crois qu'elle est pertinente pour exprimer la nécessité de changer de point de vue pour approcher une réalité. On peut certes poser la statue dans un musée, dans un environnement artificiel pour la contempler en elle-même ; on ne peut cependant prétendre par là tout saisir d'elle car elle appartient à l'origine le plus souvent à une « installation »

réactions humaines sont conditionnées par des réflexes issus d'un conditionnement socioculturel, de l'éducation, des expériences antérieures, d'une constitution psychosomatique spécifique ou simplement du poids d'une situation momentanée, reconnaissant de même que la vie réelle peut être répétitive dans ses grandes lignes et que nombre de faits n'exigent² peut-être pas d'attention particulière et se passent sans que l'on s'en rende compte, n'ignorant pas non plus que la méfiance et le mensonge peuvent fausser la réalité, je considère cependant que ma perception d'un phénomène auquel je me suis ouvert ou qui m'impose sa présence est toujours une invitation adressée à ma liberté, un appel à me confronter à nouveau à la perception du phénomène, à ce qui est créé en moi à sa rencontre, pour déterminer la place que je lui accorde, à le laisser davantage se déployer lui-même et à réviser mes conceptions avant d'y adapter celui-là, en particulier quand il s'agit des dimensions fondamentales de la vie humaine.

Il a fallu longtemps pour que je reconnaisse la portée de l'axiome latin. La fascination pour Balthasar m'avait déjà révélé la portée du témoignage vécu comme seul « langage » universel et les travaux de Jossua m'ont fait prendre conscience que l'échange, l'enrichissement mutuel pouvait au mieux se faire à l'aide d'une langue permettant de rendre compte d'une expérience. Si au début mon expérience trouvait sa place dans le système conceptuel de la théologie scolastique, la réalité – ma vie et l'expérience des Hommes, contemplées à partir de différents points de vue – s'y sentait néanmoins de plus en plus à l'étroit. Changer de langue signifie cependant aussi changer la perception d'un objet et son contenu. La thèse de Marc-Mathieu Münch consacrée à la genèse du relativisme esthétique m'avait d'abord fait prendre conscience des réflexes intellectuels et

dans laquelle elle occupe une place spécifique, où elle est perçue sans un angle spécifique pour lequel elle a été créée. C'est peut-être là que la métaphore trouve ses limites comme notre connaissance : nous nous trouvons aussi dans un milieu déterminé et il n'est pas toujours possible de contourner réellement le sujet, mais on peut le situer à l'intérieur d'un cadre déterminé. Ce n'est que lorsque le temple est détruit que le *Kouros* se retrouve à la mer ou au musée, témoignant de la beauté d'une époque révolue, livrant plus de lui-même au regard, inspiration pour une vie présente ; et parfois c'est à l'état présent que le Parthénon « est retourné à son principe intact ; tout ce qui était sujet à périr a péri ; il est, suivant le vers de Mallarmé, *Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change* » (Lacretelle, Jacques de : *Le Voyage de Grèce* (Paris : Librairie Arthème Fayard, 1955) 65). C'est dans son isolement, dans le fragment qu'il parle et témoigne aujourd'hui de l'esprit humain capable de créer les coups de foudre, les lieux qui l'attirent et le remotivent de leur plénitude : pénétration qui va jusqu'au cœur, sans « lieu qui ne te voie » (Rilke, cité aussi par Balthasar). Tout comparatiste qu'on soit, l'expérience est toujours singulière, mais d'autant plus forte et la métaphore de la statue regorge dans mon esprit du soleil irrigant l'Acropole.

² Je ne dis pas : ne méritent pas.

existentiels qui nous font rester prisonniers de nos conceptions : il faut une intuition et un courage particuliers ou une nécessité existentielle pour sortir des chemins tracés.

Je crois avoir fait un pas dans cette direction ; mais alors se découvre sous mes yeux l'étendue immense d'une nature attirante et effrayante à la fois dans sa richesse étonnante et ses mystères abyssaux. Mon désir de ne pas regarder en arrière et de me lancer dans l'aventure m'encourage à proposer dans la suite une synthèse provisoire pour comparer l'expérience mystique et l'expérience artistique. Afin de ne pas rationaliser à outrance la complexité d'aucun des deux phénomènes, j'essaierai de les décrire et de les comparer séparément dans le cadre d'une théorie esthétique de la perception que j'expose d'abord succinctement. Au fil des pages, je reprendrai également le dialogue avec Balthasar : peut-être l'ai-je aimé malgré moi, à cause d'une écriture virtuose qui l'emporte, malgré lui, sur le contenu ankylosé de sa théologie.

1. Épistémologie littéraire

L'Homme est confronté à des réalités multiples, complexes, matérielles, spirituelles et – puisque je suis croyant, je l'admets – transcendant aussi notre univers ; elles existent en dehors de lui, en lui ou sur ce seuil formé par la collaboration entre l'Homme et ce dont le potentiel préexiste tout en ayant besoin d'une participation humaine pour exister réellement et pour être perceptible. De plus, les phénomènes réels sont statiques ou dynamiques s'ils connaissent un développement, une diversification dans le temps ; ils sont complexes mais forment une unité spécifique ; partageant une identité avec un groupe, une espèce de phénomènes, ils possèdent des caractéristiques singulières, variables. Toute perception navigue alors entre la dissolution du phénomène, voire du monde quand on ne s'intéresse qu'à sa complexité respectivement à la seule singularité des phénomènes, et l'indifférenciation quand on s'attache principalement à leur identité. Toute chose qui apparaît est souvent le cas particulier d'une loi générale située dans un rapport de perception

plus ou moins étendu dans la durée, plus ou moins intense et profond : quelle expression correspond alors le mieux à une telle construction en fait paradoxale ? De plus, l'expérience n'est pas sujette à notre seul vouloir : déjà l'instant – plus ou moins long – nous échappe et il est impossible de retourner en arrière si ce n'est dans notre mémoire : la sédimentation et la modélisation qui s'est formée en symbiose avec d'autres contenus conscients et inconscients en notre cerveau. Vu toutes les contraintes relevées, il est impossible de ne saisir une réalité qu'en elle-même : l'Homme « sait qu'il n'atteindra jamais son objet, qu'il ne peut voir qu'à travers l'œil qui voit³ ». Comment l'Homme s'orienté-t-il donc dans la vie puisqu'il ne s'isole, ne se ferme pas à ce monde en mouvement perçu d'un point de vue déterminé ?

En fait, il lui faut créer des grilles de lecture adaptées à l'objet qu'il doit intégrer dans sa connaissance ou recourir à celles qui existent déjà. Les objets de notre connaissance n'ayant pas tous le même rapport à notre esprit, Marc-Mathieu Münch fait justement remarquer à ce sujet qu'il

y a des objets, comme la chute des corps ou la fonte des neiges, qui fonctionnent indépendamment de l'esprit qui les regarde. Ces objets ressortissent aux sciences dures. [...] Mais il est d'autres objets sous le soleil qui ne fonctionnent pas seulement devant l'esprit, mais dans l'esprit. C'est le cas de l'amour, de la foi et de l'art. C'est plus généralement le cas de tout objet qui ne peut fonctionner en dehors d'un esprit humain. [...] Nous avons créé les sciences humaines pour tenir compte de l'originalité des individus [...]⁴. Il est temps d'admettre qu'il existe aussi des sciences humaines pour des objets qui sont aussi dans l'esprit⁵.

Voilà donc une première approche qui doit être complétée par deux aspects. D'abord aucun phénomène n'existe de façon isolée ; issu d'un contexte déterminé déjà complexe, il entre dans un nouveau milieu épistémologique et existentiel en étant connu. Ensuite notre connaissance n'est pas une activité neutre, mais elle devrait en fin de compte nous aider à adopter une attitude juste

³ EV 116. – Saisirons-nous vraiment une réalité ? N'est-ce pas une construction abstraite que vise le désir humain d'une telle construction puisque tout n'existe qu'en relation avec le monde auquel il appartient ? Il n'existe pas de rose sans rosier ni terre fertile.

⁴ EV 121.

⁵ EV 122.

par rapport à la vie et à ses composantes. C'est pourquoi il faut intégrer les phénomènes analysés pour eux-mêmes dans une vision globale où se reflètent les nouvelles interactions. Je crois qu'aucun discours scientifique ne peut y prétendre ; sans vouloir réduire son importance, je constate cependant qu'on ne peut analyser biologiquement le fonctionnement des muscles d'une grenouille qu'en la tuant. Pour rendre compte de la complexe richesse de la vie et pour trouver notre chemin en respectant les autres dans cette vie, il faut une expression, une représentation à la fois stable, ouverte, dynamique, complexe, cohérente et au plus près de l'expérience de la vie elle-même : l'art, et la littérature comme art des mots en particulier, tient un rôle important dans cette connaissance. Créant un monde fictif ou intégrant des éléments du monde réel, elle est capable d'offrir, une sorte de laboratoire épistémologique ou existentiel⁶.

La vie de l'art [...] propose à l'auteur puis au lecteur l'illusion restreinte, c'est-à-dire la maîtrise d'un autre monde que l'on glisse en surimpression du véritable afin de mieux le faire, le défaire et le refaire. L'art est la grande salle de sport où nous exerçons la puissance créatrice que nous avons en partage. C'est là, entre la descente dans l'arène de la vraie vie où l'on crée du réel mais où l'on saigne aussi du vrai sang, c'est là que l'on découvre qui on est, ce qu'on veut, ce qu'on peut⁷.

Une telle affirmation est plus que problématique à première vue ; mais elle possède le plus d'avantages. Elle sait pallier un grand désavantage majeur de toute approche linguistique de la réalité car « tout langage découpe arbitrairement et dictatorialement le réel en fonction de grilles de lecture culturelles qui le reflètent plus ou moins mal. C'est par un choix sans appel qu'une telle langue a un mot pour la neige et une autre en a seize⁸ ». Et même l'approche précise des sciences reste dans nombre de domaines très floue.

L'art littéraire surmonte [ce défaut] en le tournant à son avantage. En remotivant les mots et en construisant des formes, il crée un concret qui est presque aussi présent que le réel,

⁶ Je reste dans ce cadre à mes seules réflexions théoriques qui pourraient être illustrées par les textes d'Annie Ernaux témoignant de la recherche d'une écriture particulière, au plus proche de l'expérience de la vie réelle ou encore par le roman de Mario Vargas Llosa, *La Fête au Bouc*, trad. de l'espagnol par Albert Bensoussan (Paris : Gallimard, coll. « Du monde entier », 2002, coll. « folio », 2004) où la fiction aide à appréhender la part d'ombre de l'histoire du régime de Trujillo en République dominicaine.

⁷ EV 124.

⁸ EV 370.

qui se réfère au réel, mais qui n'est pas aussi opaque que lui parce qu'il vit subjectivement dans la psychè qui l'anime par co-création avec le texte. C'est alors la fiction artistique, celle qui met du plein en lieu et place du flou de la communication⁹.

Le monde imaginaire est donc concret, il gagne en cohérence, une cohérence complexe, fondée sur l'adoption de plusieurs grilles de lecture¹⁰ disposant d'une force d'intégration plus ou moins grande. L'interaction des différents éléments produit précisément à la réception une expérience globale et dynamique, un effet de vie au plus proche des expériences de la vie réelle. De plus, la littérature ne réduit pas non plus l'Homme à une seule des facultés de l'esprit. Le monde imaginaire reste aussi ouvert au réinvestissement par une subjectivité : il ne donne aucun sens par lui-même, mais offre un univers que le regard sait embrasser si bien que, dans ce microcosme représentatif, fictif, fermé et stable, l'Homme trouve son chemin, peut-être en adoptant des codes de conduite d'une tradition religieuse, ou qu'il le cherche du moins. L'œuvre littéraire est aussi un objet fixe, apte à être relu, à être expérimenté à plusieurs reprises, à différents moments : elle se prête donc bien à une prise de position réfléchie. Nous avons cependant conscience de nombre d'arguments qui s'opposent à notre réflexion.

On peut en effet rappeler que ce monde littéraire est nécessairement subjectif, qu'il ne reflète pas la réalité mais un seul regard sur un monde même pas réel. De plus, même la référence à plusieurs œuvres littéraires n'apporte pas de remède : on en reste au pur éclectisme dépendant du choix de titres, d'époques et de sujets de chaque lecteur. Tout regard étant nécessairement subjectif, je n'y vois cependant aucun inconvénient puisque je ne prétends pas non plus qu'une œuvre ou plusieurs œuvres contiennent la Vérité, mais reconnais que l'Homme, disposant d'un cerveau arrivé à un certain point de l'évolution, se construit lui-même¹¹, son monde et la Vérité sur ce monde à partir de la mémoire psycho-charnelle de ses expériences, des traditions sapientielles ou des idéologies auxquelles il adhère. La vérité subjective se forme dans le sujet par l'arrangement

⁹ EV 371.

¹⁰ Cf. EV 274ss..

¹¹ Je préfère cette expression à « se créer » puisque l'on dispose d'un certain nombre de contraintes, d'un cadre psycho-somatique indépendants de la volonté individuelle.

des différentes expériences que l'Homme fait. Münch appelle ce phénomène « surimpression » : s'y retrouvent réorganisées les expériences de lecture, l'expérience de la vie de la nature et de la société etc., si bien qu'une nouvelle œuvre pourrait au mieux en rendre compte. La lecture n'est jamais finie, comme l'écriture ne l'est pas non plus ; toujours existe-t-il la possibilité d'un plus grand accueil d'impressions ou d'une réduction à l'essentiel pouvant laisser apparaître dans des invariants un fonctionnement capable d'être investi d'un sens dont il est le porteur.

L'approche n'est-elle pas élitiste ? Je souscrirais complètement à cet argument si je n'avais pas simplement découvert au moins trois références qui la contredisent même si l'on fait abstraction de toute une littérature de consommation. Il y a d'un côté les contes, il y a aussi les conteurs africains¹² et d'autre part j'ai apprécié les récits d'Éric-Emmanuel Schmitt mettant en scène les trois religions monothéistes. Dans sa postface à un récit de Schmitt rédigé dans le simple langage d'un enfant, *Oscar et la dame rose*, Wolfgang Ader souligne que l'auteur se situe au carrefour de deux interrogations concernant la recherche d'un sens de la vie : la première si les non-spécialistes, et en particulier les enfants, sont capables de philosopher et la deuxième si l'on peut faire abstraction d'un vocabulaire philosophique spécifique¹³. Schmitt, le normalien, agrégé de philosophie et docteur¹⁴, montre qu'il très bien possible de répondre aux questions spirituelles dans le langage simple d'une œuvre néanmoins pas simpliste. Il reste cependant vrai que la saveur de nombre de textes plus complexes se déploie pour celui qui est plus sensible au style et maîtrise la langue d'un auteur.

Une autre objection concerne l'aspect littéraire du projet lui-même. Jossua avait souligné le besoin de pratiquer l'écriture littéraire car vient à la plume ce qui ne vient pas à l'idée ; il reconnaît aussi sa capacité de témoigner, de représenter d'une manière inégalée la vie, « le pouvoir qu'a le

¹² Cf. EV 94.

¹³ Cf. Ader, Wolfgang : « Nachwort », in : Schmitt, Éric-Emmanuel : *Oscar et la dame rose* (Stuttgart : Philipp Reclam jun., coll. « Reclams Universalbibliothek » no. 9128, 2004) 101-103.

¹⁴ Pour de plus amples renseignements sur Schmitt et son œuvre, cf. www.eric-emmanuel-schmitt.com.

récit seul de décrire un itinéraire existentiel qu'aucune analyse formelle ne parvient à rendre¹⁵ ». Or il n'est pas donné à chacun ni à tous de pratiquer cette discipline. Mais existe-t-il plus de philosophes comme Kant ou comme Heidegger qui ont aussi créé leur langage propre ? J'en doute ; l'important n'est pas non plus de trouver une discipline démocratique puisque le génie ne l'est pas¹⁶, mais les œuvres peuvent être accessibles et avoir des répercussions sur une mentalité. En fait, il n'est pas nécessaire d'avoir un très grand nombre d'auteurs ; ce qui importe, ce sont des œuvres de qualité et des lecteurs s'exposant à l'expérience de la lecture, exigeant par ailleurs une certaine réceptivité pas nécessairement garantie. Quoi qu'on fasse, il n'existe pas de voie intellectuelle qui soit seule porteuse de vérité et qui réponde à tous les besoins d'orientation. La littérature n'a pas non plus de fonctions de par elle-même : l'Homme peut lui accorder une certaine importance dans sa réflexion et dans sa vie, lui assigner une place déterminant la valeur des écrits littéraires dans la vie. Celle-ci dépend aussi de facteurs autres que la puissance de l'effet de vie : l'éducation, les préjugés religieux, l'expérience de lecture etc. interviennent dans ce cadre.

J'entends aussi les objections de ceux qui affirment que je remplace le langage conceptuel, « philosophique », « théologique » ou simplement épistémologique par la littérature, que je ne sais pas offrir d'orientation dans la vie, que je m'expose moi-même et d'autres personnes à des déviations morales en accordant une telle place à la littérature. Je réponds que l'épistémologie littéraire ne désire pas éliminer d'autres discours. Les langages conceptuels gardent leur place dans le concert des voies puisqu'ils se caractérisent par une plus grande transitivity, importante dans la communication et dans l'orientation communautaire. La littérature a aussi besoin d'être interprétée, mais se référant à une construction stable, la démarche interprétative peut plus aisément être critique par rapport à sa propre pratique et prendre conscience de l'apport subjectif spécifique d'une lecture et de son interprétation. De même, la lecture permet de garder une certaine distance par rapport à l'expérience ; celle-ci n'affectant pas immédiatement la vie réelle,

¹⁵ Jossua : *Pour une histoire religieuse*, t. I, « En guise d'introduction », 21.

¹⁶ Ce n'est pas du snobisme, c'est un fait qui engage – dans le cadre d'une certaine morale – celui qui a reçu un talent à le mettre au service de la communauté.

L'Homme peut prendre le temps de se situer par rapport à elle. Cette distance n'exclut pas non plus l'adhésion à des traditions, à des morales sans qu'on oblige les lettres d'y adhérer : l'effet de l'œuvre littéraire est en lui-même moralement neutre¹⁷, si celle-ci est toutefois littéraire : « Comme une réaction chimique dans une éprouvette, [l'effet de vie] est du domaine du phénomène, non pas du devoir. Pendant le temps de l'émotion esthétique, le lecteur ne fait ni le bien ni le mal. Il est trop occupé pour cela¹⁸ ». Mais il lui revient ensuite de « classer » ces émotions, ce qui est toutefois moins facile :

Mais ensuite l'expérience vécue par le lecteur s'intègre forcément à son expérience réelle. Faisant partie de lui, elle ne peut l'interpeller, que lui dire : « Que vas-tu faire de cela ? » Chaque lecteur répond à sa manière. [...] L'art est sans doute le plus beau cadeau jamais fait à la liberté de l'Homme. [...] l'œuvre réussie doit toucher toutes les facultés¹⁹.

La lecture ne remplace donc pas la morale ni ne la fait-elle ; elle sollicite cependant notre sens moral faisant partie des facultés de notre esprit. Toute société a besoin de sa morale spécifique comme un moteur de cohérence parmi d'autres. Münch a certes montré qu'il n'existe pas d'invariant concernant la fonction de la littérature, mais aussi qu'elle est un « art gratuit engageable²⁰ ». La littérature peut être mise, dans un cadre déterminé et face à des lecteurs disposés à la recevoir comme telle, au service d'une morale. Mais elle permet aussi de réfléchir à cette morale, à ses effets et à son évolution en la montrant *in situ*. Elle offre une expérience que l'on peut discuter et analyser, par rapport à laquelle on peut se situer sans commettre nécessairement de fautes graves dans la vie réelle : elle est un laboratoire d'entraînement par rapport à des expériences d'une vie fictive que l'on peut revivre, approfondir, mieux connaître,

¹⁷ Cf. dans ce contexte Wils, Jean-Pierre : « Übergänge in Kunst und Leben. Ein Versuch », in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* LI (2004) 178. L'auteur affirme que l'art ne peut se référer au code moral sans changer lui-même de camp et de se faire discours éthique. Il dit de même qu'il n'existe pas d'art bon ou moralement mauvais, mais seulement de l'art et de l'art mauvais artistiquement. Tout l'article souffre cependant chroniquement de l'absence d'une définition non essentielle, mais anthropologique et neuronale de l'art. Ainsi Wils ne peut pas considérer l'effet de l'art et son contenu séparément. Ce n'est qu'une des difficultés qu'il doit affronter faute de disposer d'un critère viable pour distinguer l'art du non art.

¹⁸ *EV* 368.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

voire « exorciser ». Ainsi la littérature offre à l'être humain un « effet de vie qui l'aide à se créer²¹ » – à se co-créeer ou se construire. Et enfin, j'aurais presque oublié de le signaler, elle reste toujours aussi une source de simple plaisir.

Il me reste à aborder trois aspects : l'idée que la littérature devrait être mimétique, le rapport entre la fiction et la métaphysique et la question du sens. Celle-ci n'a pas seulement fait jour au cours des pages précédentes, mais elle fut présente tout au long des différents chapitres. J'ai exposé plusieurs fois l'idée que la littérature et la réalité non plus ne possèdent pas un seul sens inhérent. Elles offrent un effet de plénitude – ou de vide, mais touchant toutes les facultés de notre esprit, et elles créent une expérience complexe voire contradictoire, à laquelle notre propre esprit contribue. Les grilles de lecture que nous appliquons, simultanément ou successivement à nos perceptions, ont pour charge de nous permettre de nous orienter dans cette complexité et d'intégrer des données successives. La littérature offre en plus la possibilité de se rendre compte, en adoptant une attitude critique, de nos recherches de sens ; différentes techniques permettent de mesurer l'apport subjectif dans l'interprétation de cet objet textuel stable ; elle oblige son lecteur à retourner constamment à la source, au texte car son sens ne peut être isolé de l'expérience de lecture. Au fil des lectures et des expériences de la réalité, entrelacées de façon cohérente, grâce aux grilles de lecture et au travail du cerveau, dans le centre cérébral de perception, il se forme cependant des constellations propres qui sont des vérités.

Ces considérations ne s'appliquent pas uniquement à l'art mimétique²² ; s'il y a *mimèsis*, ce n'est ni des formes externes, ni du contenu, mais de l'effet de vie. J'intègre donc également l'art abstrait dans ces réflexions, considérant qu'il peut contribuer à changer notre expérience du monde. Il ne me semble pas vrai qu'il nous prive d'expérimenter la profondeur de la réalité ; au contraire, il peut éduquer notre sensibilité, détachant le regard de la simple reconnaissance des objets pour nous laisser davantage envahir par une présence, par l'effet que cet art peut créer en nous.

²¹ EV 371.

²² En ce qui concerne la *mimèsis*, cf. EV 72 et 74s..

De plus, la métaphysique est aussi une fiction qui rend compte du monde²³. Elle n'aimera point entendre un tel jugement, aussi faut-il préciser qu'il ne s'agit pas de déprécier la métaphysique : elle constitue au contraire une expression conceptuelle, riche de l'expérience de la plénitude de la perception du monde, interprétée dans des catégories héritées et parfois peu digérées, trop étriquées souvent à cause la perte avec la réalité. Sa cohérence possède par ailleurs une force d'attraction à laquelle l'on ne reste pas insensible, aussi conscient que l'on soit de la relativité de sa démarche. La relecture balthasarienne de la métaphysique dans des catégories relationnelles, débouchant ainsi sur une méta-anthropologie, constitue un réel apport à sa renaissance, à sa vitalité. L'impression de l'évidence de la plénitude débordante de l'être s'exprimant dans l'étant constitue l'expression philosophique de l'expérience de la réalité d'un jeune homme extrêmement sensible, réceptif aux expressions de son monde intellectuel, littéraire, musical et artistique protégé. Très tôt il s'est initié à une puissante tradition philosophique qu'il sonde, désireux de trouver une vérité, un critère universels, capables de sauver le monde de la barbarie, et de l'empêcher de se laisser emporter par les funestes impressions funèbres d'un monde viennois en déclin :

Le panthéisme déchiré de Mahler me touchait profondément. Je découvrais Nietzsche, Hofmannsthal, George, l'atmosphère de fin du monde de Karl Kraus, la corruption manifeste d'une civilisation déchirante. Comme j'étudiais la « germanistique », je cherchai à éclairer ces mille phénomènes dans une perspective chrétienne²⁴.

Le lecteur non averti passe rapidement sur le nom de Karl Kraus. Quand on lit cependant le résumé de sa pièce *Die letzten Tage der Menschheit* (Les derniers jours de l'humanité)²⁵, on comprend mieux la réaction du jeune Balthasar. Rédigée entre 1915 et 1917, cette satire de l'Autriche pendant la première guerre mondiale compte plus de deux cents scènes reflétant la vie au front et dans les familles. Les dirigeants sont ignorants et irresponsables, les militaires prennent la vie du

²³ Cf. *EV* 225 : « [...] une métaphysique, c'est-à-dire encore une espèce de fiction ». Je ne peux me retenir de citer une phrase attribuée par *Le Robert* à Voltaire : « on peut être métaphysicien sans être géomètre. La métaphysique est plus amusante; c'est souvent le roman de l'esprit ».

²⁴ B. : *L'Heure de l'Église*, 15.

²⁵ Cf. Frenzel : *Daten deutscher Dichtung*, 560.

bon côté ou dégénèrent en animaux sadiques. La patrie apparaît comme un dépotoir de planqués, de trafiquants, de carriéristes et de profiteurs de guerre. La presse et la littérature sont dominées par une rhétorique vénale et l'aliénation du sens. À la fin retentit la voix de Dieu : « Je ne l'ai pas voulu ». Comment ne pas comprendre que Balthasar cherche par tous les moyens une issue permettant de renouer les liens entre l'art qui le passionne et Dieu qui seul sauve ?

Voilà une des origines de l'analogie entre le beau transcendantal, enraciné dans le fondement de l'être, et la gloire de Dieu. Après son retour en Suisse, il participe à des exercices spirituels et fait l'expérience de sa vocation. C'est la figure du Christ relue à la lumière de la spiritualité ignacienne, de sa conception de la création artistique, de l'héritage des Pères et de sa méfiance par rapport à l'héritage d'une autonomie individualiste des Lumières qui devient la clef du monde et qui montre comment l'aborder, comment le voir avant de le concevoir.

Balthasar est scandalisé par la vie du monde ; un autre auteur, Adorno, exprime son désarroi devant la Shoah aussi dans un langage philosophique. Il affirme qu'il existe un moment où la quantité se change en qualité²⁶ : il traduit par un rapport contradictoire de catégories philosophiques le poids d'une expérience bouleversante. Toute la pensée paradoxale d'Adorno nous semble pénétrée par ce réflexe obligeant la raison aussi à s'éreinter contre ce qui lui est contraire, contre cette barbarie affectant la culture elle-même au point qu'écrire des poèmes après Auschwitz devient encore sa prolongation²⁷.

²⁶ Cf. Adorno, Theodor W. : « 33. Weit vom Schuß », in : Adorno, Theodor W. : *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften*, vol 4 (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998) 61s. : « Und selbst wenn Ungezählten Wartezeit bleibt, könnte man sich vorstellen, daß das, was in Europa geschah, keine Konsequenz hat, daß nicht die Quantität der Opfer in eine neue Qualität der gesamten Gesellschaft, die Barbarei, umschlägt ? Solange es Zug um Zug weitergeht, ist die Katastrophe perpetuiert ». = « Et même s'il reste une période d'attente à ceux qui n'ont pas été comptés, pourrait-on s'imaginer que ce qui s'est passé en Europe n'a pas de conséquences, que la quantité des victimes ne se transforme pas en une nouvelle qualité de la société entière, la barbarie ? Aussi longtemps que continue ce train-train, la catastrophe se perpétue ». Se représenter six millions de morts n'est pas possible ; Auschwitz dépasse l'imagination. Cf. Ehret, Jean : *Anamnèsis. Adorno, Auschwitz et la mémoire littéraire* (Mémoire de maîtrise, Université de Paris-Sorbonne, 1999) 31s. ; cf. également le passage de *La Peste* où Rieux essaye de se représenter le nombre de morts : c'est l'évanouissement du singulier qui marque ce passage.

²⁷ Pour situer la citation dans son contexte originel, cf. Ehret : *Anamnèsis*, 10-30.

Jossua par contre prend ses distances par rapport au langage conceptuel, incapable selon lui de créer un pont entre la vie des croyants et ceux qui ne partagent pas la foi. Il s'expose à sa façon à la vie ; quoique son père soit mort à Auschwitz, cette expérience n'est pas le moteur de sa pensée. Il se confronte d'avantage à la vie simple qu'il considère comme lieu de révélation en syntonie avec une écriture littéraire. Nous retrouvons ainsi notre point de départ, le rapport entre l'art de Dieu et l'art des Hommes, entre l'expérience mystique et l'expérience artistique à l'ère du relativisme esthétique – et du singulier de l'art.

2. Art de Dieu Art des Hommes

J'aborderai cette comparaison sous trois angles différents : je décrirai l'effet de chaque art et situerai cet effet dans la vie réelle. Je m'interrogerai néanmoins d'abord sur l'origine de chaque art. À première vue, il semble facile d'y répondre puisque l'art humain a une origine humaine et l'art de Dieu a une origine divine. La difficulté apparaît dès que l'on reconnaît que l'être humain se trouve en nous et aussi devant nous tandis que nous sommes incapables de voir Dieu tel qu'il est devant nous. Il s'ensuit l'impossibilité de le connaître autrement que dans ses manifestations dont la reconnaissance et l'intelligence sont liées à l'activité interprétative du cerveau humain. Puisque Dieu est le tout autre, indépendant en lui-même de l'Homme dépendant d'une certaine façon de lui, mais inversement dépendant du cerveau humain s'il veut être connu, les deux phénomènes sont donc, dès le début, intrinsèquement imbriqués ; par respect de chacun des partenaires, leur distinction certes difficile s'impose.

En ce qui concerne l'art des Hommes, Marc-Mathieu Münch l'a considéré comme un produit de l'esprit humain et il a décrit le fonctionnement de la littérature en particulier comme un texte ou le jeu cohérent des mots produit un effet de vie à la réception : la littérature est un fonctionnement nécessitant deux moments, celui de la création et celui de la réception qui est une

co-création. Le premier est une des fonctions du cerveau humain les plus mystérieuses et des plus fascinantes. Nous n'allons pas entrer dans cette discussion, mais simplement retenir deux faits : l'œuvre d'art humaine est engendrée par le cerveau humain et elle n'est perçue, elle n'est vivante que dans son interaction avec un autre cerveau qui la co-crée ainsi. Dans le christianisme, Dieu est considéré comme la vie, engendrant une vie créant un cerveau dont ce Dieu a besoin pour être connu en tant que lui-même en dehors de lui-même.

Qu'en est-il alors de l'art de Dieu ? Quels sont les « lieux » où l'on peut faire l'expérience de Dieu ? Et comment peut-on savoir s'il s'agit de l'art de Dieu ? Cette notion dépend d'abord largement de ce qu'on entend par « Dieu » : les conceptions des différentes religions variant fortement, il n'est pas sûr qu'elles entrent toutes dans les désignations et conceptions culturelles dont nous avons hérité. Une attention particulière doit donc être prêtée au langage ; si je voulais embrasser le monde, mes bras seraient toujours trop courts et mes pieds doivent toucher le sol en quelque endroit – il ne faut pas l'oublier en parlant un langage qui a aussi ses terres natales. Admettons que

le divin est un terme suffisamment large pour accueillir les nombreuses visions différentes de ce qui constitue, aux yeux de l'Homme, une transcendance. Tel que nous l'entendons, il recouvre aussi bien des manifestations d'énergies que l'Homme réfère à des puissances supérieures, des divinités à caractère personnel, le Dieu unique, ou encore des notions abstraites comme être ou absolu²⁸.

S'il s'agit cependant d'une entité totalement fermée en elle-même, la notion d'art de Dieu est obsolète. En fait, pour parler d'art de Dieu, il faut déjà connaître quelque chose de Dieu. Je pense aux expériences qui ont permis de prendre connaissance de Dieu tout en sachant qu'il fallait connaître quelque chose de Dieu pour reconnaître une expérience comme divine. C'est toute l'anthropologie religieuse qui entre ici en jeu ainsi que l'évolution des conceptions de Dieu.

Dans ma thèse, je ne me suis cependant pas penché sur le problème du comparatisme des religions, mais je me suis tenu à l'héritage chrétien. Celui-ci forme une tradition dont le noyau est

²⁸ « Le divin » (note rédactionnelle), in : *Encyclopédie des religions*, tome 2, 1403.

exprimé dans le *Credo* de Nicée-Constantinople en rapport avec les textes bibliques. La prise de conscience du fonctionnement de l'esthétique humaine ne permet pas de retracer dans tous les détails les choix historiques qui ont contribué à la formation de cette tradition ; elle ne met pas non plus en doute le dogme tel qu'il s'est formé dans cette tradition ; elle permet cependant de prendre conscience de sa relativité comme de la nécessité d'une détermination de l'expression de la foi ainsi que des principes épistémiques qui ont contribué à sa formation et qui sont donc importants pour la connaissance de Dieu dans le monde présent dans le cadre d'une tradition ou du dialogue des traditions. Je partirai donc de ces axes fondamentaux de la Tradition chrétienne dont je reconnais la facture esthétique. Le christianisme admet alors l'idée d'un Dieu créateur et rédempteur qui s'est donné entièrement à connaître dans son Fils incarné. La notion d'art de Dieu comme lieu de l'expérience de Dieu se charge dès lors d'une multiplicité de significations.

On peut considérer qu'il s'agit d'un génitif subjectif, Dieu étant l'artiste. Est donc art de Dieu d'abord sa création, la vie réelle avec toute sa complexité et son organisation, sa liberté et son indétermination, les catastrophes naturelles et la beauté resplendissante de ses paysages, avec enfin la merveille de l'amour, pour relever seulement quelques aspects significatifs. Je n'aime pas admettre la dépendance totale de chaque acte d'existence d'une volonté de Dieu, ce dont Balthasar me semble très proche ; je préfère considérer que Dieu a créé la vie et qu'il lui laisse le soin de développer son organisation : plus qu'une détermination foncière individuelle, je reconnais un potentiel d'organisation comme don originel²⁹. De plus, le christianisme proclame que Dieu s'est révélé directement à l'Homme : quand celui-ci est touché, il répond par la foi³⁰ et sa vie devient elle-même expérience de Dieu puisque l'Homme s'abandonnant corps et âme à ce qu'il a saisi, en est transformé. Finalement, Jésus est le Fils incarné de Dieu ayant désiré entrer dans ce monde pour achever la révélation, pour être présent parmi les siens, partager la vie de sa

²⁹ Cette approche abattra aussi toute opposition entre le matérialisme et le spiritualisme. Je ne prétends pas non plus à défendre un système sans apories ; mais celles qui y apparaissent sont les moins incompatibles avec l'image de Dieu qui s'est formée en moi au fil des années où je crois croire en Dieu.

³⁰ Ce qui ne signifie pas par une obéissance parfaite, mais par une relation qui peut être très mouvementée.

création et lui faire partager, quand elle s'enfonce dans l'abîme de la mort, sa vie divine. Dieu entre dans son art, il en devient une partie, il se crée Homme, adoptant une nature différente de la sienne tout en restant lui-même.

C'est ainsi que Dieu initie l'accomplissement de sa création, par la rédemption, transformant l'Homme, le rendant capable de la vie éternelle après une transfiguration. Celle-ci est expérience de Dieu et effet de l'expérience. L'Homme peut ainsi faire l'expérience de Dieu et avoir une connaissance complète de Lui – le Royaume de Dieu étant déjà commencé, il peut faire dès à présent cette expérience dans le temps, l'espace, la culture et la subjectivité des témoignages. Ceux-ci ne sont pas considérés comme le seul résultat de la méditation et de l'écriture humaine, mais Dieu lui-même agit dans les hagiographes pour témoigner de la révélation³¹ : la réflexion humaine, son expression et l'art humain peuvent donc aussi être art divin à l'intérieur d'un contexte déterminé.

Pour se rendre accessible, Dieu peut certes se révéler dans une manifestation mystique particulière, mais, à nouveau, il doit toujours le faire d'une façon qui permette au cerveau humain de ne pas seulement enregistrer une impulsion, mais de l'identifier – comme une évidence singulière instantanée ou après réflexion – comme message et relation. Il n'est cependant pas toujours possible d'en rendre compte à soi et à d'autres si Dieu déborde simplement les capacités de perception humaines. Ces expériences sont plutôt rares mais, dans ce cadre, on peut aussi comprendre les gens qui, ayant fait une expérience de plénitude très forte en dehors du commun dans la vie réelle ou fictive, croient avoir rencontré Dieu. Il y a toujours la possibilité d'identifier nos superlatifs et les expériences de transcendance humaines avec l'absolu. L'ensemble des expériences divines particulières et communautaires se cristallisent et se transmettent dans les traditions religieuses qui ne se réduisent pas aux textes sacrés, mais incluent le culte et en particulier, pour les chrétiens, les sacrements, la discipline et la doctrine, prolongeant l'expérience

³¹ Cf. l'exposé sur *Dei Verbum* au chapitre 3.

et créant le cadre de son renouvellement ; elles sont donc bien plus vastes que la partie d'art littéraire qu'elles peuvent contenir et forment un milieu, un environnement très complexe avec ses grilles de lectures spécifiques.

Les productions, la pensée et l'art humains sont « officiellement » art de Dieu pour autant qu'on leur reconnaisse dans la vie de la communauté un certain statut canonique. La place qu'on accorde dans la liturgie à une œuvre est aussi significative et influence sa réception comme art de Dieu. En fait, je dépasse alors le génitif subjectif. L'art de Dieu peut aussi être l'art qui représente Dieu comme la vision divine de l'Homme, compte tenu de toutes les difficultés inhérentes à une telle tradition. Mais, inversement, il ne suffit pas de représenter le Christ ou un sujet religieux pour que cet art soit immédiatement conçu comme une source d'expérience de Dieu. En fin de compte, depuis l'incarnation, Dieu s'est lié à ce qui est humain – et on doit disposer donc d'un critère permettant de relever sa présence pour ne pas se tromper ni déformer ce que Dieu donne en partage aux hommes. La relecture des théologies de Jossua et de Balthasar a montré qu'elles étaient, à l'intérieur d'une même tradition, similaires et très différentes.

L'effet de l'art de Dieu est cet art lui-même : la vie réelle, la connaissance intrinsèque de Dieu, l'abandon de soi-même à Dieu, c'est-à-dire la foi, la co-création de textes sacrés, la production d'œuvres traitant spécifiquement de Dieu, la résurrection des morts et la création nouvelle à la fin des temps. Il est nécessaire de parler de l'effet de l'art de Dieu pour le définir puisque l'on ne sait pas s'appropriier complètement les catégories divines à moins que l'on s'en tienne à dire que ce que l'on expérimente est différent de tout ce que l'on connaît et que l'on est convaincu que l'expérience a une origine qui ne se laisse réduire à rien d'intramondain. Dieu crée ce qui est différent de lui et lui ouvre l'accès à la communion avec lui, au delà de l'œuvre de destruction de l'Homme, dans la vie présente déjà. Mais comment savons-nous que nous avons à faire à de l'art divin ? Comment savons-nous que l'expérience que nous faisons est celle de Dieu ?

On peut d'abord se référer à l'argument d'autorité : il vaut pour l'art humain comme pour l'art divin. Nous reconnaissons comme art ou comme expérience de Dieu ce que d'autres désignent comme tel. Nous reconnaissons un tableau de Van Gogh comme art des Hommes ou la nature comme art de Dieu parce que l'on nous l'a enseigné. Or tout maître peut se tromper. On peut s'interroger alors sur les caractéristiques fondamentales des expériences, écoutant ceux qui les ont faites avant nous. Les écrivains témoignent de l'effet de vie que la littérature doit produire, et les croyants de leur rapport intime à Dieu, trouvant éventuellement Dieu en toutes choses. On entre alors dans une tradition particulière avec ses grilles de lecture qui permettent de situer les expériences personnelles et de les préparer.

Il est parfois plus difficile de dire que l'on fait une expérience de Dieu que de dire que l'on fait une expérience de l'art parce que celle-ci est souvent liée à la perception humaine d'une réalité existant devant l'esprit, avec son effet propre. Est-ce que ce que j'expérimente quand je suis confronté à une réalité visible vient de Dieu, de la réalité, de moi-même ? Et comment collaborent ces trois sujets ? Depuis que Dieu emploie le langage humain, l'expérience des plénitudes humaines est du moins transparente sur la plénitude divine. La théologie apophatique empêche les projections trop rapides et le témoignage scripturaire se joint à l'expérience pour créer un discours théologique accordant sa place à une expérience dans le cadre d'une tradition. Je n'entrerai pas dans le détail de cette démarche dans le cadre chrétien ; il me faudrait quasi réécrire l'esthétique balthasarienne à partir de mon point de vue. Retenons simplement que tous ces discours théologiques mettent en œuvre des procédés d'esthétique et en particulier d'esthétique littéraire que j'ai résumés dans le point précédent et dont ma lecture du parcours théologique du vingtième siècle a essayé de rendre compte.

Mais l'Homme fait aussi des expériences dépassant son horizon aussi étendu qu'il soit ; il existe des moments où il est intimement convaincu qu'il a rencontré Dieu, si bien qu'il ne reculera jamais derrière cette expérience et qu'aucune critique psychologique ne pourra mettre en doute en

dernier lieu une expérience fondamentale. Cette-ci peut être extrêmement violente, si bien que l'Homme change de vie, même s'il ne sait pas rendre compte de ce qui s'est passé. L'expérience de Dieu doit permettre l'union intime avec Dieu : une expérience dépassant la plénitude que nous pouvons ressentir lorsque toutes nos facultés sont touchées par Dieu, mais que ce maximum d'expérience humaine représente peut-être le mieux. La tradition chrétienne connaît les témoignages de ceux qui disent qu'ils sont entrés dans une autre dimension, souvent sans pouvoir la décrire, ni la définir. Elle préfigure le salut de la créature humaine au-delà de la mort : transformation existentielle, transfiguration corporelle, intimité du face à face. De cette expérience de la résurrection, nous n'avons qu'un témoignage indirect, dans les récits des témoins des apparitions du Christ. Face à tout cela, l'art des Hommes est bien plus humble : il vise un effet de plénitude à la réception, toutes les facultés de l'esprit étant touchées. Mais il permet aussi de rendre compte dans les limites du possible d'une expérience. Dans un dernier point je désire alors aborder le rapport entre esthétique littéraire et théologie.

3. Quelques réflexions finales sur la théologie et la littérature

Le fait chrétien et la littérature entretiennent de nombreux rapports. Le christianisme dispose d'une tradition littéraire propre qui va de la *Bible* aux romanciers et poètes chrétiens en passant par les écrits des Pères de l'Église et des saints, des apologistes comme des hérétiques, des théologiens comme des mystiques, sans oublier tout l'héritage des textes liturgiques. L'enracinement humain de la Révélation rapproche, comme nous venons de le voir, l'expérience mystique de l'expérience littéraire, comme leur origine les distingue déjà. Mais l'articulation de ce rapprochement sans confusion a varié selon les époques. On a tantôt ignoré, voire refusé le rapport des deux domaines ou on les a confondus. Dans la suite, je voudrais³² d'abord exposer une idée de la théologie et montrer comment l'écriture littéraire et la théologie peuvent se conjuguer. J'illustrerai ensuite mon propos par une relecture du récit de la vocation de Balthasar.

Dans un premier temps, je veux me rallier à Jossua qui considère la théologie comme « l'activité intellectuelle fondamentale d'un croyant réfléchissant sa foi ou sa recherche de Dieu³³ ». Cette première définition montre que la théologie est toujours une activité secondaire, une prise de conscience raisonnée d'une expérience et d'une démarche qui confronte le croyant à ce qu'il reconnaît comme Dieu. Cette activité intellectuelle se fonde donc dans une expérience, une pratique et une attitude subjectives qu'elle essaie d'explicitier et de mettre en perspective à l'intérieur d'une tradition et d'une communauté de croyants. Elle peut déboucher sur un discours, oral ou écrit. Vu l'enracinement subjectif de cette activité humaine, il peut y avoir autant de théologies qu'il y a d'expériences de foi. Et dans un certain sens, il n'est pas faux de parler d'une athéologie qui réfléchirait l'absence de Dieu.

³² Je me rends compte que ces réflexions se fondent sur le dogme christologique des deux natures en une personne. Le christianisme n'ouvre-t-il pas précisément le seul champ où l'on puisse penser un comparatisme entre le domaine religieux et le domaine artistique puisqu'il affirme l'unité tout en refusant et de diviser et de confondre ? Ou suis-je en train de projeter mes idées sur une réalité ? N'y a-t-il pas quelque chose des deux si bien que je dois me demander comment articuler mes idées ?

³³ Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 49. Pour Balthasar, elle est avant tout l'explicitation de la révélation. La subjectivité est éliminée pour laisser Dieu s'exprimer en lui-même ; si elle apparaît, elle est entièrement prise en charge.

Mais le terme n'est pas seulement utilisé dans ce sens très subjectif. La théologie est également une discipline communautaire, publique, sociale, enseignée dans des facultés : elle vit, comme le dernier chapitre l'a montré, dans un échange critique, passionné, et fructueux, offrant une liberté certaine à ceux et celles qui la pratiquent. En effet, au vingtième siècle, institutionnelle qu'elle fût, elle a pris conscience de la multiplicité de ses formes³⁴ et s'est engagée dans une réflexion autocritique. Mes réflexions sur les rapports entre la littérature et la théologie ne sont qu'un aspect dont la mise en pratique pourrait cependant offrir des éléments de synthèse.

Comme dans tout discours, il existe aussi en théologie un sujet-locuteur, le théologien³⁵. Il utilise une certaine langue, un certain langage, pour articuler un discours portant sur un objet appelé pour le moment tout simplement Dieu et qui peut connaître différents destinataires. Le théologien critique devrait avoir connaissance de ces quatre ensembles à l'intersection desquels il inscrit sa propre démarche. Je préfère en effet parler d'ensembles et non pas du triangle de communication, trop statique à mon avis quand on oppose ses trois constituants sans entrevoir une détermination réciproque à l'intérieur du discours. J'accepterais de me référer au triangle de la communication à condition de considérer que le discours est l'espace dynamique que l'on crée au moyen du langage entre ces trois points.

En effet, du côté du locuteur comme du destinataire, toute théologie a toujours un *Sitz im Leben* : elle s'articule dans différents styles personnels ; son discours s'élabore dans une relation plus ou moins étroite avec la praxis communautaire, elle peut être marquée par les questions socio-politiques ou s'intéresser davantage aux relations intimes avec Dieu. Son discours peut s'inspirer d'une ouverture œcuménique ou se nourrir de la vie et de la liturgie d'une seule communauté confessionnelle. Le discours peut avoir différentes orientations, doxologique ou apophatique, catéchétique ou apologétique par exemple ; il s'adresse tantôt à Dieu, tantôt à la communauté

³⁴ Voir p.h. dans le compte-rendu de la troisième édition du *LT/K*.

³⁵ Toutes mes réflexions sur l'impossibilité de l'expression divine immédiate dans ce monde sous-tendent cette affirmation.

croyante ou à des non croyants. Le théologien appelé à rendre compte de la foi communautaire – dépassant, nourrissant, intégrant ou étouffant sa propre foi, dont il peut également vouloir rendre compte en témoin, voire en martyr – doit donc être « imprégné » de connaissances exégétiques et historiques en même temps qu’il a conscience des connexions de sa recherche avec ceux qui l’ont précédé et qu’il s’est acquis un habitus du jugement³⁶.

La théologie a en effet une histoire religieuse, sociale, politique, voire économique³⁷ ; elle a développé des méthodes de travail et de recherche spécifiques comme elle s’est confrontée ces dernières décennies aux résultats des autres sciences, intégrant en partie leurs méthodes puisque son objet est médiatisé. Ainsi l’exégèse recourt aujourd’hui à des techniques d’analyse littéraire, l’Histoire de l’Église intègre les méthodes actuelles des historiens, la pastorale communautaire ne néglige pas les données des sciences sociales comme la pastorale individuelle intègre les apports de la psychologie, tout cela se faisant évidemment à des degrés bien différents selon les pays et les personnes. Le rapport de la théologie aux autres sciences reste un domaine de recherche en pleine effervescence. Mais on peut considérer que la théologie accepte aujourd’hui le besoin d’une approche interdisciplinaire du phénomène chrétien dans toute son ampleur, sortant ainsi d’un discours autoréférentiel.

La théologie utilise enfin une langue et un langage. Tandis que les théologiens européens pouvaient gaiement disputer de Dieu, les missionnaires qui se rendaient en Asie devaient se rendre à l’évidence que certaines langues orientales ne disposaient d’aucun mot pour désigner ce que nous nommons Dieu. Ceux-là croyaient allègrement dans l’universalité de leurs catégories intellectuelles sans avoir jamais mis les pieds en d’autres terres que leur Europe natale³⁸. Ce bref

³⁶ Cf. Jossua : « Une nouvelle fonction critique », 49.

³⁷ Cf. « Religion », in: *The Oxford Encyclopedia of Economic History*, éd. par Joel Mokyr, volume 4 (London : Oxford University Press, 2003) 360-364.

³⁸ Voltaire aurait-il pu se moquer tant des théologiens s’ils s’étaient aussi déplacés, s’ils avaient quitté une position pour se rendre en une autre, s’ils avaient donc relativisé leur point de vue ? Peut-être la théologie a-t-elle dû vivre un exil, être mis à l’écart de la société, et a-t-il fallu que les théologiens ne soient plus assez nombreux pour constituer une société à part – une secte – afin que le discours sur Dieu et ceux qui le pratiquent rejoignent à nouveau la grande communauté des Hommes.

rappel du conditionnement culturel de l'expression de la foi comme de son expérience devrait introduire une réflexion sur le langage théologique. Elle devient encore plus pressante dès qu'on reconnaît que notre cerveau recourt entre autres toujours aux notions qu'il s'est forgées dans un cadre culturel donné pour revêtir d'une forme intelligible ce qui lui impose sa présence³⁹.

Le père Duployé avait déjà souligné dans sa thèse l'appauvrissement du langage théologique qui avait résulté de l'option de faire de la théologie une science qui correspondait à la rigueur du langage philosophique. La prise de conscience de cet appauvrissement devait introduire une réflexion sur le langage théologique.

Longtemps la théologie a essayé de construire un système infaillible, correspondant à des structures logiques abstraites. Pendant longtemps on avait oublié que le point de départ de toute pensée originale est toujours personnel. Longtemps, moi aussi, j'avais essayé de justifier une Vérité par une pensée irréfutable et absolue au point de nier ce que d'autres affirmaient avoir vécu. Je construisais un lit de Procruste avec l'exactitude d'un arithméticien.

Les voies qu'on pouvait employer ont été multiples. L'affirmation autoritaire est la plus primitive si elle n'est pas dotée d'un « bras séculier ». Plus soucieuses de l'homme et de son bonheur, la recherche d'une correspondance avec la nature humaine, l'insertion dans une philosophie du monde et de la vie ont cherché à faire rentrer l'humain dans la cohésion d'un système « évangélisé ». Mais on a toujours vu ceux qui tenaient ferme à leurs arguments parce qu'ils y croyaient. D'un point de vue qui n'était pas le leur, on savait les invalider ; on savait même démontrer pourquoi tel point de vue était faux – pour ceux qui ne l'avaient pas adopté. Inutile d'entrer dans l'histoire de l'Inquisition et des controverses confessionnelles.

Les systèmes déductifs ne s'intéressaient pas à l'histoire, à l'expérience, voire à la souffrance humaine qu'ils jugeaient du haut de leur tour d'ivoire. Nous croyons avoir montré plus haut

³⁹ Cf. *EV* 77 et 135.

quelle place peut tenir la littérature dans l'élaboration des connaissances humaines. Nous avons signalé les difficultés qui s'attachent à la séparation des expériences, en particulier dans une religion marquée par la foi en la création et en l'Incarnation. Le rôle interprétatif des communautés établies et de leurs traditions consiste à identifier, à encadrer et à orienter l'expérience religieuse⁴⁰. Pour celle-ci non plus, il n'existe pas de point de vue absolu sauf celui de Dieu qui, s'il veut être compris, ne sait s'exprimer autrement que dans de pauvres mots humains. Ils gagnent cependant une densité supplémentaire dans la littérature qui devient ainsi un langage théologique de choix, compte tenu également du rôle des discours conceptuels tel que je l'ai exposé plus haut. Je n'ignore pas les débats théologiques liés à ces questions, en particulier en ce qui concerne la place de la grâce et l'*Absolutheitsanspruch*, la prétention à l'absolu, du christianisme, mais aussi en ce qui concerne la rigidité morale exigée par certains cercles en ces temps manquant d'orientation. Le retour dans un passé glorifié *a posteriori* me semble presque la pire des solutions ; la démarche littéraire au contraire me semble constituer un exercice de liberté raisonnée et responsable. Peut-être la relecture d'un passage autobiographique de Balthasar pourra-t-elle plaider en faveur de notre approche.

Le point de départ est connu : avide de toutes les connaissances, Balthasar est un mélomane passionné qui s'est inscrit en philologie germanique par amour de la poésie allemande. Il est en outre un croyant convaincu qui a bu le catholicisme avec le lait maternel. Or l'unité de la foi et des arts qu'il vit est catégoriquement mise en doute : non seulement l'ambiance culturelle héritière du *Kulturkampf* considère que la foi ne peut être qu'un sabot de freinage pour l'homme, mais Kierkegaard a déclaré l'incompatibilité de l'éthique et de l'esthétique. Ou bien on est artiste, ou bien on est croyant. Mais Balthasar fait en plus l'expérience que la puissance de l'art n'est pas en elle-même salvatrice. Il considère que c'est la mort et non la vie qui l'emporte dans le climat culturel de la Vienne d'après-guerre ; vu l'orientation de son esprit, il en cherche les causes dans les orientations philosophiques, regardant d'un œil plus que critique le romantisme. En tout cas, il

⁴⁰ Il est clair qu'il existe également une identification négative, parfois plus puissante même.

est fortement marqué par son désarroi si bien qu'en 1945, faisant référence à sa vocation, il se souvient de la faim existentielle de cette époque. Ce texte le rapporte unissant avec puissance la voix de Dante à celle de la *Bible* :

Tout comme l'on avait condamné le jeune garçon à se frayer un chemin à travers tous les sous-bois de la musique romantique, de Mendelssohn à Mahler et Schönberg en passant par Strauss, pour pouvoir enfin, après tout cela, voir se lever les étoiles éternelles que sont Bach et Mozart (et qui, selon moi et depuis longtemps, dispensent cent fois de tout le reste) de la même manière je dus traverser aussi toute la jungle de la nouvelle littérature à Vienne, Berlin, Zurich et ailleurs, toujours plus déçu et l'estomac toujours plus vide, jusqu'à ce qu'enfin la bienveillante main de Dieu me saisisse, tel jadis Habacuc avec sa corbeille⁴¹, et me destine à une nouvelle vie⁴².

Certes, âgé de vingt ans, il ne pouvait se situer « nel mezzo del cammin di nostra vita⁴³ », du moins pas en ce qui concerne le nombre d'années. Mais les sous-bois, cette basse végétation épaisse et obscure, rappellent à l'évidence la « selva oscura » dont il faut sortir pour découvrir le ciel et les astres. La métaphore plus sauvage et périlleuse de la jungle réveille les sifflements de la « selva selvaggia e aspra e forte ». Mais au moment où Dante rencontre Virgile, la vocation de Balthasar prend une tournure biblique, prophétique. Dante et Habacuc sont tous les deux envoyés vers des captifs qui devaient tous « lasciar ogni speranza ». Mais tandis que Dante quitte l'enfer, laissant les captifs à leurs châtements mérités, Habacuc nourrit celui qui souffre injustement et fortifie Daniel par la présence de Dieu. Le jeune doctorant qui défend la littérature catholique est affamé malgré ses nombreuses lectures ; déjà il brûle pour Dieu dont il prend le

⁴¹ Balthasar fait référence à une scène du livre de Daniel 14, 31-39. Un appel impératif confère au prophète la mission de témoigner aux captifs que Dieu est proche :

Or le prophète Habacuc était en Judée : il venait de faire une bouillie et de mettre du pain en petits morceaux dans une corbeille, et il allait aux champs porter leur repas aux moissonneurs. L'ange du Seigneur lui dit : « Porte le repas que tu as là à Babylone, à Daniel, dans la fosse aux lions. - Seigneur, répondit Habacuc, je n'ai jamais vu Babylone et je ne connais pas cette fosse ». L'ange du Seigneur lui saisit la tête et l'emporta par les cheveux jusqu'à Babylone où il se posa sur le bord de la fosse, dans l'impétuosité de son souffle. Habacuc cria : « Daniel, Daniel, prends le repas que Dieu t'a envoyé ». Et Daniel dit : « Tu t'es souvenu de moi, ô mon Dieu, et tu n'as pas abandonné ceux qui t'aiment ». Il se leva et mangea, tandis que l'ange de Dieu remettait aussitôt Habacuc en son pays.

Une sculpture en marbre de la chapelle Chigi dans l'église Santa Maria del Popolo à Rome représente la scène (Lochbrunner : « Hans Urs von Balthasar und die Musik », in : *Internationale katholische Zeitschrift* 29 (2000) 334 n. 32.).

⁴² B. : *À propos*, 8s..

⁴³ Dante Alighieri : *La Comédie. Enfer*, trad. Jean-Charles Vegliante (Paris : Imprimerie Nationale, coll. « La Salamandre », 1995) 12s..

parti prêt à refondre sous l'égide divine tout ce qui est humain. Préserver la liberté de l'homme n'est possible qu'en la soumettant à la liberté de Dieu : évidemment cette éthique caractérise également son esthétique en tant que théorie de l'art. Quelques années plus tard, Balthasar dira que la vocation l'avait frappé « comme un éclair soudain⁴⁴ » ; il est probable que les conditions météorologiques étaient depuis un certain temps favorables à cet orage.

Il existe une seule source pour éclairer l'événement qui donna une forme concrète aux éléments épars des années de formation et qui détermina un projet de vie dont Balthasar ne put pas encore saisir l'envergure, mais qui marque *ex eventu* le récit de sa vocation :

Aujourd'hui encore, après trente ans, je pourrais retrouver dans un sentier perdu de la Forêt Noire allemande, non loin de Bâle, l'arbre sous lequel je fus frappé comme par un éclair soudain. J'étudiais alors la philologie allemande et je prenais part à une retraite de trente jours pour les étudiants laïques. Dans ce milieu-là, le fait de s'éloigner pour étudier la théologie était regardé comme un malheur. Mais ce ne furent ni la théologie ni le sacerdoce qui fulgurèrent à mes yeux. C'était seulement : tu es appelé, tu ne serviras pas : quelqu'un se servira de toi ; tu n'as pas à faire de projets, tu n'es qu'une petite tesselle dans une mosaïque depuis longtemps préparée. Je devais simplement « abandonner tout et suivre », sans faire de plans, sans désirs ni réflexions, je devais seulement me tenir en attente et observer ce à quoi je serais utilisé. C'est là tout ce qui m'est arrivé. Et lorsque j'en étais venu à penser : « Voici que le Bon Dieu m'a établi en toute certitude et m'a donné une mission clairement tracée », je dus aussitôt constater qu'il était libre de tout renverser de fond en comble, en un clin d'œil, sans se soucier de l'opinion ni des habitudes de cet instrument que j'étais. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que cette loi vitale qui nous brise et qui, tout en nous brisant, nous guérit – comme la jambe de Saint Ignace – m'est apparue dès le début comme une sorte de thème invisible de la vie⁴⁵.

Il s'agit en fait d'une relecture et d'une réécriture de la vocation à partir de ses conséquences.

Dans ce contexte, la référence à Saint Ignace est à la fois implicite et explicite : comme Ignace, Balthasar ne fut pas immédiatement attiré par le sacerdoce, par la vie religieuse ou par une certaine tradition spirituelle. Sa vocation est caractérisée par l'ouverture, la réceptivité, la disponibilité, cette *indiferencia* ignacienne qui n'a d'autre but que de contribuer à la gloire de Dieu. Pour illustrer son propos, Balthasar renvoie indirectement à deux modèles bibliques : la citation

⁴⁴ B. : « Pourquoi je me suis fait prêtre », in : Guerriero : *Balthasar*, 334.

⁴⁵ B. : « Pourquoi je me suis fait prêtre », in : Guerriero : *Balthasar*, 334s..

« abandonner tout et suivre » rappelle l'appel du publicain Lévi⁴⁶ et du persécuteur de chrétiens Saul⁴⁷ que Saint Ignace cite dans ses exercices au « premier temps de l'élection⁴⁸ ». Ces hommes avaient quitté leur vie antérieure sans savoir où le Christ les emmènerait ; en plus, ils n'avaient aucun mérite dans leur vocation. Et, comme eux, Balthasar ressentit une certitude qui ne laissait aucune place au doute : l'appel s'imposa par sa propre force et par sa clarté sans indiquer aucune direction précise.

C'est pourquoi Balthasar peut concevoir qu'il a quitté la Compagnie dans les années 50 par obéissance. Certes ce fut une blessure profonde. Balthasar évoque la blessure qu'Ignace de Loyola, gentilhomme du vice-roi de Navarre, reçut pendant le siège de Pampelune. Elle lui valut un temps de repos forcé pendant lequel la conversion transforma sa vie. Dans l'homélie de sa première messe Balthasar montra que le thème de la blessure salutaire était déjà présent dans sa vie et sa pensée : il éclaira le rapport entre les paroles de la consécration et la vie du chrétien : « *Benedixit, fregit deditque* – parce qu'il bénit, il rompit et parce qu'il te rompit, il put te donner⁴⁹ ».

Il n'est pas sûr que le jeune étudiant se fût exprimé ainsi à la fin des exercices de trente jours qu'il avait suivi pendant l'été 1927 sous la direction du Père Kronseder à Whylen près de Bâle. J'ai déjà exprimé mes réserves quant à « l'éclair soudain » ; son éducation religieuse, les questions existentielles qu'il se posait, le bagage philosophique et théologique qu'il avait accumulé, l'engagement dans le mouvement des universitaires catholiques à Vienne, dirigé par les jésuites : tout ceci avait évidemment contribué à préparer Balthasar à cet instant de clarté. S'il insiste sur la rupture, c'est pour montrer que ce pas, comme le choix qui le força de quitter la Compagnie, ne peuvent être simplement réduits à des données antérieures. Il existe dans sa compréhension de sa

⁴⁶ Lc 5, 27-32.

⁴⁷ Ac 9, 1-22.

⁴⁸ Ignace de Loyola : *Exercices Spirituels*, trad. d'Edouard Gueydan et al. (Paris : Desclée de Brouwer, coll. « Christus », no. 61, 4^{ème} édition, 1995), no. 175, p. 109.

⁴⁹ B. : *Das Weizenkorn. Aphorismen* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1944 ; 3^{ème} éd. : Trier : Johannes Verlag Einsiedeln, 1989) 99 : « *Benedixit, fregit deditque* : Weil er segnete, brach er, und weil er dich brach, konnte er dich verschenken ».

vocation une intervention spécifique de Dieu qui s'impose avec une clarté immédiate, mais ce n'est qu'au fil du temps, dans la vie, à travers les décisions concrètes qu'il comprend toute la profondeur de cet événement.

En résumé, nous trouvons chez Balthasar tous les éléments d'une théologie littéraire d'inspiration biblique et relative : son expérience prend forme dans un contexte donné et s'articule *a posteriori* dans un texte disposant de qualités littéraires, nourri d'un choix de lectures spécifiques et d'une théologie communautaire déterminée, orientant la perception de l'événement et son interprétation. Ainsi Balthasar pratique la littérature spirituelle comparée et l'élève au rang d'une discipline théologique majeure. Il illustre ainsi la définition de la théologie comme « activité fondamentale d'un croyant réfléchissant sa foi ou sa recherche de Dieu » et la consacre comme création littéraire.

Balthasar a développé une théologie de l'expérience puisqu'il a compris que l'analyse de la situation religieuse de l'homme moderne à partir du point de vue chrétien ne fonde pas d'apologétique valable ; on pourrait affirmer qu'elle n'intéresse que les chrétiens eux-mêmes, leur permettant de saisir leur différence. En fait, le discours de Balthasar passe complètement *ad intra* dans les années cinquante pour faire d'abord découvrir aux chrétiens la fascination de l'expérience chrétienne de Dieu. Leur vie devra ensuite convaincre le monde. C'est pourquoi il considère que tout ce qu'il a écrit est au service de sa fondation, l'Institut Saint Jean. Mais il faut encore regarder les chrétiens avec les yeux de la foi ce qui ne va pas de soi ; pour Balthasar, la figure du chrétien apporte son évidence propre qui engendre l'attitude requise. Son choix s'est fait sous l'impulsion d'une situation déterminée que j'ai déjà illustrée pour situer ses choix métaphysiques. Ceux-ci débouchent dans son orientation théologique que je voudrais rattacher à deux textes autobiographiques de facture littéraire.

Tout objectif qu'il se croyait, je considère Balthasar comme un grand subjectif doué de génie, n'échappant pas à l'adage : chassez le subjectif et il revient au galop. Il revient si fortement et il

est si sûr d'être une valeur absolue que Balthasar mélange exigences et affirmations péremptoires dans un extrait de texte⁵⁰ assez représentatif de son approche ; on peut souligner dès le début l'emploi modulateur du verbe *devoir* précédant en effet deux négations totales d'une éventualité exprimée par le conditionnel et la simple négation de l'existence de ce qui ne correspond pas à sa théorie :

L'existence est aussi bien glorieuse qu'intelligible par soi. Tout, absolument tout ce qui s'ajoutera plus tard et surviendra inéluctablement **doit** rester l'explication de cette première expérience. Aucun « sérieux de la vie » **ne saurait** dépasser foncièrement ce commencement. Aucune « prise en main » de l'existence **ne pourrait** le mener plus loin que cette première expérience de merveille et de jeu. Il **n'existe pas** de rencontre – avec un ami, ou un ennemi, ou des milliards d'indifférents - qui pourrait ajouter quelque chose à la rencontre avec le premier sourire de la mère. « Si vous ne devenez pas comme des enfants, vous ne pourrez entrer dans le royaume des cieux » : cette proposition est une tautologie. La première expérience contient l'indépassable, *id quo maius cogitari non potest*. C'est l'expérience dans laquelle sommeille la différence voilée dans l'unité de la grâce d'amour – à la fois avant et après le tragique de son éclosion. Elle y est cependant déjà présente parce que « l'intelligible par soi n'est pas le simple fait » avec son étroitesse finie et déterminée, mais le Tout ouvert par grâce, dans lequel est accordé tout l'espace permettant de s'ébattre sans limites : c'est l'existence comme jeu⁵¹.

Je ne veux pas contredire Balthasar dans sa dernière phrase. Sa pensée, telle qu'elle se développe ici, constitue en fait une certaine construction d'un jeu. On fixe une règle et on commence à attribuer les rôles, à exclure aussi des variables. L'emploi du conditionnel rentre particulièrement bien dans cette démarche. En effet, M. Béchade relève l'emploi du conditionnel « dans le langage des enfants quand ils organisent leurs jeux. On peut appeler ce conditionnel *préludique* : 'Tu serais le médecin, je serais le malade'.⁵² ». Et ensuite, on entre dans la « réalité » créée dans laquelle « il n'existe pas » (Balthasar) de cas non prévu. Cet emploi du conditionnel, M. Béchade le présente

⁵⁰ Nous reproduisons la traduction ; elle est assez fidèle et permet très bien de mettre en évidence le mécanisme fondamental de la démarche balthasarienne.

⁵¹ GC 8, 372 ; H III/1, 946s. : « Dasein ist sowohl herrlich wie selbstverständlich. Alles, restlos alles, was später hinzutreten mag und unweigerlich dazukommen wird, muß Explikation dieser ersten Erfahrung bleiben. Es gibt keinen « Lebensernst », der diesen Auftrag grundsätzlich überholte. Es gibt kein « In-Verwaltung-Nehmen » der Existenz, die es weiterbrächte als die erste Erfahrung von Wunder und Spiel. Es gibt keine Begegnung – mit Freund oder Feind oder Milliarden Gleichgültiger – die etwas hinzufügen dürfte über die Begegnung mit dem ersten verstandenen Lächeln der Mutter. « Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen » : dieser Satz ist eine Tautologie. Die erste Erfahrung enthält das Unüberholbare, *id quo maius cogitari non potest*. Es ist Erfahrung, in der die Differenz uneröffnet im Einssein der Liebesgnade schlummert – zugleich vor und nach der Tragik ihres Aufbruchs. Dennoch waltet sie schon darin, weil das « Selbstverständliche » nicht das « Faktische » ist mit seiner festlegenden endlichen Enge, sondern das gnadenvoll eröffnete Ganze, worin jeder Raum gewährt ist, sich grenzenlos zu tummeln : das heißt Dasein als Spiel ».

comme un cas de l'emploi de ce mode pour exprimer une « vue imaginaire ». Ainsi Balthasar « imagine » une vision holiste de la réalité. Il est évidemment bien licite de créer des mondes imaginaires possibles ; c'est une façon de créer un sens dans une réalité qui nous échappe. Mais l'approche devient dangereuse dès que l'on confond la réalité réduite du jeu et la complexité rechignant à toute systématisation : on risque en effet non seulement d'infantiliser ceux à qui on s'adresse, mais aussi de leur faire accepter dans leur corps des souffrances. C'est ce que je crains le plus dans la théologie de Balthasar, ces mécanismes qui écartent la profondeur de la souffrance humaine en se référant immédiatement à un Christ crucifié glorifié, pouvant aller jusqu'à la concevoir comme un bien en elle-même. Je n'entrerai pas davantage dans un discours qui me conduirait inévitablement à discuter la formation de psychopathies.

Sensible à la vie de l'art, nourri d'innombrables lectures, rebuté par les mécaniques néoscholastiques, passionné par la fraîcheur du verbe des Pères de l'Église, motivé par la verve des auteurs chrétiens français, désireux de rédiger à son tour une théologie qui permette, ou qui laisse du moins entrevoir l'expérience du Dieu vivant, Balthasar rédige son esthétique dans le même style. Prétendant à faire la théologie la plus objective, il veut libérer la méthode de toute prétention humaine pour que Dieu puisse être aperçu. En fait, il veut dépasser l'humain en le divinisant : n'est-ce pas Dieu qui s'est humanisé ? Mais Balthasar refuse toute norme humaine face à la Révélation apportant ses propres catégories. Balthasar relit la tradition biblique, éclairé certes par l'exégèse historico-critique, guidé surtout par une tradition, le magistère de l'Église et sa forme d'un souci fondamental de salut qu'il a retrouvé dans la *Bible*. La présence de l'Esprit assure à ses yeux enfin la vérité des choix arbitraires et prévient toute déformation du message au fil des siècles – malgré les multiples attestations historiques des erreurs.

On peut comprendre sa façon d'interpréter la foi : dans le récit de sa vocation, il souligne combien l'appel a été inattendu, ouvert et incontournable. Il n'est pas la continuité d'une

⁵² Béchade, Hervé-D : *Syntaxe du français moderne et contemporain* (Paris : PUF, coll. « puf fondamental », 3^{ème} éd. revue et augmentée, 1993) 58.

réflexion ; Balthasar l'expérimente et le comprend tel qu'il court-circuite en fait toutes ses démarches et s'impose comme quelque chose d'extrêmement nouveau. Il n'est réductible à rien de ce qui existait auparavant : comme dans une grande œuvre d'art, il se forme une figure déterminée – ce qui est une activité spécifique du cerveau humain. Ce qu'il vit ainsi, c'est sa vérité absolue capable d'apaiser sa peur existentielle et il veut la transmettre. Il refuse de laisser mettre en pièces son expérience : ni la psychologie, ni la sociologie, ni les systèmes philosophiques ne peuvent le toucher puisqu'il ne leur accorde aucune crédibilité.

Une pensée originale et riche n'est pas facile à saisir et Balthasar a vraiment créé une forme particulière de théologie. Sa synthèse est un monument. Aujourd'hui, à l'intérieur de l'Église, il est de plus en plus populaire – ce qui se comprend puisqu'il offre une pensée holistique à un moment où il est difficile de penser l'expérience chrétienne de Dieu en rapport avec le monde et d'assurer en même temps la stabilité d'une communauté ecclésiale globale. Ayant pris conscience du relativisme de la position de Balthasar, je me sens plus libre, plus vivant, plus croyant. Mais je ne voudrais pas blâmer Balthasar : qui condamnerait un jeune homme affirmant que la fille qu'il aime est la plus belle du monde ? trouvant mille arguments pour le démontrer ? résistant à tout raisonnement ? oubliant père et mère, travaux et loisirs pour se consacrer corps et âme à la perle qu'il a trouvée et qui est la lumière de toute sa vie ? Voilà le secret de toute l'œuvre de Balthasar : la rencontre qu'il a vécue. Et l'œuvre, c'est le déploiement infini de ce qu'il peut reposer sur une seule expérience comparable à celle de Paul, enracinée dans celle de la Révélation qui en est le catalyseur.

J'arrive ainsi à la fin de mon parcours. Je n'ai pas abordé la présence des textes bibliques dans la littérature et l'effet de ces relectures sur la théologie. J'aimerais simplement retenir ce que j'avais évoqué au premier chapitre : la rencontre des grands textes permet de charger leurs mots, leurs scènes d'une densité accrue. On ne peut donc que s'en réjouir et aborder ces références avec les moyens de la littérature comparée. Le concile Vatican II s'était ouvert dans la constitution

Gaudium et Spes à la pensée de ceux qui n'appartenaient pas aux fidèles croyants ; il ne s'agit donc pas seulement de rechercher les auteurs qui parlent en faveur d'une théologie définie, mais il est important de s'ouvrir aux effets de vie des différents textes et de les intégrer dans la praxis communautaire qui, en fin de compte, peut être le témoignage permanent d'amour.

Bibliographie

1. Bibliographies

Balthasar, Hans Urs von : *Bibliographie 1925-1990*, éd. Cornelia Capol (Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1990).

Balthasar, Hans Urs von (1905-1988) : *Sekundärliteratur*, <http://mypage.bluewin.ch/HUvB.S.Lit>.

Bibliographie der deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft (BDSL), éd. par la Frankfurter Stadt- und Universitätsbibliothek, consultée en bibliothèque sur internet.

MLA International Bibliography (1963 to October 2004 update) (New York : Ovid Technologies), consultée en bibliothèque sur internet.

2. Ouvrages de référence

Aquien, Michèle ; Molinié, Georges : *Dictionnaire de rhétorique et de poétique* (Paris : Librairie Générale Française, coll. « La Pochothèque », 1996).

Béchade, Hervé-D : *Syntaxe du français moderne et contemporain* (Paris : PUF, coll. « puf fondamental », 3^{ème} éd. revue et augmentée, 1993).

Beinert, Wolfgang (éd.) : *Lexikon der katholischen Dogmatik* (Freiburg, Basel, Wien : Herder, 2^e éd., 1988).

Catholicisme hier aujourd'hui demain. Encyclopédie en sept volumes, dir. par G. Jacquemet, XV tomes (Paris : Letouzey et Ané, 1947-2000).

Denzinger, Heinrich : *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg i.B., Basel, Rom, Wien : 1991, 37^{ème} édition).

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique contenant les preuves de la Vérité de la Religion et les Réponses aux objections tirées des Sciences humaines, 4^{ème} éd. entièrement refondue ss. la dir. d'A. d'Alès, IV tomes (Paris : Beauchesne, 1925-1928).

Dictionnaire critique de théologie, ss. la dir. de Jean-Yves Lacoste (Paris : Cerf, 1998).

- Dictionnaire des mythes littéraires*, ss. la direction de Pierre Brunel (s.l. : Éditions du Rocher, nouvelle édition augmentée, 1988).
- Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, publié sous la direction de J. Bricout, tomes I-VI (Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1925-1928).
- Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, publié ss. la dir. de Marcel Viller S.J., XVI tomes (Paris : Beauchesne, 1937-1994).
- Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves, leur histoire*, publié ss. la dir. de A. Vacant, continué ss. celle de E. Mangenot (Paris : Letouzey et Ané, 2^{ème} tirage, 1909-1950).
- Encyclopédie des religions*, publiée ss. la direction de Frédéric Lenoir et Ysé T. Masquelier, tome 1 : Histoire, tome 2 : Thèmes (s.l. [Paris] : Bayard Presse, 2^{ème} édition, 1997).
- Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, éd. par Heinrich Joseph Wetzer et Benedikt Welte, XII tomes (Fribourg : Herder, 1847-1856) ; deuxième éd. : *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, éd. d'abord par le Cardinal Joseph Hergenröther, ensuite par Franz Kaulen, XII tomes (Fribourg : Herder, 1882-1903).
- Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, éd. par Michael Buchberger, 2 vol. (Munich : Allgemeine Verlags-Gesellschaft, 1907 et 1912).
- Langenscheidts Grosswörterbuch Französisch, Teil I : Französisch-Deutsch* (Berlin et al. : Langenscheidt, 10^{ème} éd. de la 5^{ème} édition refondue de 1979, 1999) ; *Teil II : Deutsch-Französisch* (Berlin et al. : Langenscheidt, 14^{ème} éd. de l'éd. de 1968, augmentée d'un supplément, 1979).
- Lexikon für Theologie und Kirche*, première édition (Fribourg: Herder, 1930-1938) ; 2^{ème} édition, éd. par Josef Höfer et Karl Rahner (Fribourg : Herder, 1957-1967) ; 3^{ème} édition, éd. par Walter Kasper et al. (Fribourg : Herder, 1993-2001).
- Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, erweiterte Neuauflage in 5 Bänden, éd. par Peter Eicher (Munich : Kösel, 1991).
- Nouveau dictionnaire de théologie*, ss. la dir. de Peter Eicher, adaptation franç. ss. la dir. de Bernard Lauret, 2^{ème} éd. revue et augmentée (Paris : Cerf, 1996). [Trad. et adapt. franç. du *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, v. *supra*.]
- Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, 4 tomes, éd. par Karl Rahner et Adolf Darlap (Fribourg, Bâle, Vienne : Herder, 1969).
- Textes et documents du magistère de l'Église sur la foi catholique*, traduction et présentation de Gervais Dumeige (Paris : Éditions de l'Orante, éd. nouvelle revue et corrigée, 1975).
- Vocabulaire de théologie biblique*, publié ss. la direction de Xavier Léon-Dufour (Paris : Cerf, 7^{ème} édition, 1997).
- Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, ss. la direction de Barbara Cassin (Paris : Seuil, Le Robert, 2004).

- Wahrig, Gerhard : *Deutsches Wörterbuch mit einem Lexikon der deutschen Sprachlehre*, nouv.éd. (s.l. : Mosaik Verlag, 1980).
- Wilpert, Gero von : *Sachwörterbuch der Literatur* (Stuttgart : Alfred Kröner, coll. « Kröners Taschenausgabe » vol. 231, 7^e éd. 1989).

3. Œuvres littéraires

- Bonheur de lire* [Aa]. *Les plaisirs de la lecture*, par Daniel Pennac, Marcel Proust, Nathalie Sarraute et al. (Paris : Gallimard, coll. « Folio 2€ », 2004).
- Bible de Jérusalem* [La], traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, nouv. éd. entièrement revue et augmentée (Paris : Cerf, 1991).
- Bible* [La] (Paris : Bayard ; Montréal : Médiaspaul, 2001).
- Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam, divisionibus, summariis et concordantiis ornata*, denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis theologiae Parisiensis et Seminarii Sancti Sulpitii (Rome, Tournai, Paris : Desclée, 1947).
- Chateaubriand, François René de : *Génie du christianisme*, tome II (Paris : GF-Flammarion, 1966).
- Dante Alighieri : *La Divine Comédie. Enfer*, trad. Jean-Charles Vegliante (Paris : Imprimerie Nationale, coll. « La Salamandre », 1995).
- Eco, Umberto : *Der Name der Rose*, traduit par Burkhard Kroeber (München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 12^{ème} éd., 1987).
- Goethe, Johann Wolfgang von : *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden (Munich : Deutscher Taschenbuchverlag, 1998).
- Lacretelle, Jacques de : *Le Voyage de Grèce* (Paris : Librairie Arthème Fayard, 1955).
- Mugnier, Abbé : *Journal (1879-1939)*, texte établi par Marcel Billot, préface de Ghislain de Diesbach, notes de Jean d'Hendecourt (Paris : Mercure de France, 1985 ; 2^e éd., coll. « Le Temps retrouvé », 2003).
- Neue Testament* [Das] *Griechisch und Deutsch*, griech. Text in der Nachfolge von Eberhard und Erwin Nestle gemeinsam verantwortet von Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger und Allen Wikgren (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, Katholische Bibelanstalt, 1986).
- Péguy, Charles : *Œuvres en prose complètes*, éd. par Robert Burac, t. I : Période antérieure aux *Cahiers de la Quinzaine* (1897-1899) et période des six premières séries des *Cahiers de la Quinzaine* (1900-1905) (Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987) ; t. II : Période des *Cahiers de la Quinzaine* de la septième à la dixième série (1905-1909) (Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988) ; t. III : Période des *Cahiers de la Quinzaine* de la onzième à la quinzième et dernière série (1909-1914) (Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992).

- Péguy, Charles : *Œuvres poétiques complètes*, introd. par François Porché (Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1975).
- Rousset, David : *L'Univers concentrationnaire* (Paris : Éditions de minuit, coll. « Documents », 1965) 42.
- Schmitt, Éric-Emmanuel : *Oscar et la dame rose* (Stuttgart : Philipp Reclam jun., coll. « Reclams Universalbibliothek » no. 9128, 2004).
- Semprun, Jorge : *L'Écriture ou la vie* (Paris : Gallimard, coll. « nrf », 1994).
- Vargas Llosa, Mario : *La Fête au Bouc*, trad. de l'espagnol par Albert Bensoussan (Paris : Gallimard, coll. « Du monde entier », 2002, coll. « folio », 2004)

4. Marc-Mathieu Münch

- « Histoire des idées littéraires et la critique », in : *La Recherche en littérature générale et comparée en France. Aspects et problèmes* (Paris : Société Française de Littérature Générale et Comparée, 1983) 245-254.
- « Problèmes de méthodologie », in : *Recherches sur l'histoire de la poétique*. Études publiées par Marc-Mathieu Münch (Nancy, Berne, Francfort-sur-le-Main, New York : Peter Lang, 1984) 217-236.
- Le Pluriel du beau. Genèse du relativisme esthétique en littérature. Du Singulier au Pluriel* (Metz : Centre de Recherche Littérature et Spiritualité, 1991).
- « Et demain ? Une définition planétaire de l'art littéraire est possible ! », in : *Fin d'un millénaire. Rayonnement de la littérature comparée*. Actes du colloque organisé du 15 au 27 novembre 1999 par le Centre de Recherche en Littérature Comparée de l'Université Marc Bloch-Strasbourg (Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 2000) 27-32.
- L'Effet de vie ou le singulier de l'art littéraire* (Paris : Honoré Champion, coll. « Bibliothèque de Littérature générale et comparée » no. 46, 2004).
- « Il faut changer notre manière de lire ! L'Effet de vie ou le singulier de l'art », interview réalisée par Jean Ehret, in : *Luxemburger Wort*, supplément « Die Warte », no. 23/2121, 14 juillet 2005, 6.

5. Hans Urs von Balthasar

a. La trilogie

Les traductions de la trilogie révèlent le destin d'une œuvre et de sa réception. La majeure partie des traductions est due à Robert Givord et à Camille Dumont. Ainsi, en France (Aubier, coll. « Théologie » dirigée par les jésuites) et ensuite en Belgique (Éditions Culture et Vérité), l'œuvre de Balthasar a été diffusée par les jésuites. Il faut croire que l'amitié entre Balthasar et Lubac y a contribué. Le titre *La Gloire et la croix* est, semble-t-il, aussi dû à de Lubac. Un cercle de

chercheurs francophones s'est constitué entretemps autour de l'œuvre de Balthasar (voir à ce sujet le numéro spécial de la revue *Communio* dédié à Balthasar après sa mort) ; l'Institut d'Études théologiques de Bruxelles, fondé par les Jésuites, soutenu par le Cardinal Lustiger, en est le pilier en France et en Belgique. Les Éditions Culture et Vérité ont même fondé une « série Adrienne von Speyr ». Cette réception fait partie du renouveau catholique ayant succédé aux tensions politiques, idéologiques qui ont agité le monde et l'Église après 1968 et dont la Compagnie de Jésus ne fut pas épargnée non plus. Ces temps mouvementés expliquent également que la traduction de *La Gloire et la croix* a été une œuvre qui a duré presque vingt ans. La traduction des deux autres volets de la trilogie a connu une plus grande continuité. Il faut en tout cas être reconnaissant aux traducteurs de ne pas avoir abandonné le projet ; ils avaient conscience de la portée et de la richesse de l'œuvre de Balthasar dans ces temps difficiles. Que les deux tomes parus en dernier en allemand aient été publiés avant les volumes dédiés à la métaphysique tient au choix de ne pas priver trop longtemps le lecteur d'une théologie biblique à une époque où la critique historique risquait de réduire les « textes authentiques » des lettres de Saint Paul à quelques mots griffonnés sur une carte postale...

[1947 *Phénoménologie de la Vérité. La Vérité du Monde* (voir 1985)]

- 1961 *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, volume I, tome 1 : Apparition*, trad. Robert Givord (Paris : Aubier, coll. « Théologie » no. 61, 1965) = *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band I: Schau der Gestalt* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1961 ; 3^{ème} éd. 1988). Ce premier volume contient une introduction qui définit le projet d'une esthétique théologique ; la première partie analyse ensuite l'évidence subjective, les possibilités subjectives de la connaissance de Dieu, et la deuxième partie l'évidence objective : c'est la doctrine du ravissement.
- 1962 *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, volume II : Styles, tome 2 : D'Irénée à Dante*, trad. Robert Givord et Hélène Bourbelon (Paris : Aubier, coll. « Théologie » vol. 74, 1968) ; *tome 3 : De Jean de la Croix à Péguy*, trad. Robert Givord et Hélène Bourbelon (Paris : Aubier, coll. « Théologie » no. 81, 1972) = *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band II: Fächer der Stile* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1962) ; depuis 1969 en deux volumes : *I. Klerikale Stile, II. Laikale Stile* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1969 ; 3^{ème} édition 1984). – Ces volumes contiennent douze monographies sur les auteurs suivants : Irénée, Augustin, Denys, Anselme, Bonaventure, Dante, Jean de la Croix, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins, Péguy.
- 1965 *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, volume IV : Le Domaine de la métaphysique, tome 6 : Les fondations*, trad. Robert Givord et Henri Engelmann (Paris : Aubier, coll. « Théologie » vol. 84, 1981) ; *tome 7 : Le Domaine de la métaphysique. Les constructions*, trad. Robert Givord et Henri Engelmann (Paris : Aubier, coll. « Théologie » vol. 85, 1982) ; *tome 8 : Le Domaine de la métaphysique. Les héritages*, trad. Robert Givord et Henri Engelmann (Paris : Aubier, coll. « Théologie » vol. 86, 1983) = *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III/1 : Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1965). La première partie contient les chapitres sur Homère, Hésiode, Pindare, les tragiques : Eschyle, Sophocle et Euripide, sur Platon, Virgile et Plotin.
- 1966 *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, volume III, tome 4 : Théologie. Ancienne Alliance*, trad. Robert Givord (Paris : Aubier, coll. « Théologie » vol. 82, 1974) = *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III/2, 1. Teil : Alter Bund* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1966 ; 2^{ème} éd. 1988).

- 1969 *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, volume III, tome 5 : Théologie. Nouvelle Alliance*, trad. Robert Givord (Paris : Aubier, coll. « Théologie » no. 83, 1975) = *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III/2, 2. Teil : Neuer Bund* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1969 ; 2^{ème} éd. 1988).
- 1973 *La Dramatique divine. I. Prologomènes*, trad. par André Monchoux avec la collaboration de Robert Givord et Jacques Servais (Paris, Namur : Éditions Lethielleux, Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore » 1984 ; Namur : Culture et Vérité, série « Horizon » n.s. = série « Ouvertures » no 4, 1991) = *Theodramatik I. Prolegomena* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1973).
- 1976 *La Dramatique divine. II. Les personnes du drame. 1. L'Homme en Dieu*, trad. Y. C. Gélébart et Camille Dumont (Paris, Namur : Éditions Lethielleux, Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore » 1986 ; Namur : Culture et Vérité, série « Ouvertures » no. 5, 1990) = *Theodramatik II. Die Personen des Spiels, 1. Teil : Der Mensch in Gott* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1976).
- 1978 *La Dramatique divine. II. Les personnes du drame. 2. Les personnes dans le Christ*, trad. Jacques Servais et Camille Dumont (Paris, Namur : Éditions Lethielleux, Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore » 1989 ; Namur : Culture et Vérité, série « Ouvertures » no. 6, 1991) = *Theodramatik II. Die Personen des Spiels, 2. Teil : Die Personen in Christus* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1978)
- 1980 *La Dramatique divine. III. L'action*, trad. Robert Givord et Camille Dumont (Namur : Culture et Vérité, série « Ouvertures » no. 3, 1991) = *Theodramatik III. Die Handlung* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1980).
- 1983 *La Dramatique divine. IV. Le dénouement*, sans indic. du trad. (Namur : Culture et Vérité, série « Ouvertures » no. 9, 1993) = *Theodramatik IV. Das Endspiel* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1983).
- 1985 *Théologique. I. Vérité du monde*, trad. Camille Dumont (Namur : Culture et Vérité, série « Ouvertures » no. 11, 1994) = *Theologie I. Wahrheit der Welt* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1985) = *Wahrheit. I. Wahrheit der Welt* (1947) augmenté d'une préface.
- La Théologique. II. Vérité de Dieu*, trad. Camille Dumont (Namur : Culture et Vérité, série « Ouvertures » no. 14, 1994) = *Theologie II. Wahrheit Gottes* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1985).
- 1987 *La Théologique. III. L'Esprit de Vérité*, trad. Joseph Doré et Jean Greisch (Namur : Culture et Vérité, série « Ouvertures » no. 16, 1996) = *Theologie III. Der Geist der Wahrheit* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1987).
- 1987 *Épilogue*, trad. Camille Dumont (Namur : Culture et Vérité, coll. « Ouvertures », no. 20, 1987) = *Epilog* (Trier : Johannes Verlag Einsiedeln, 1987). – L'édition française est augmentée d'un glossaire expliquant les termes empruntés aux religions orientales.

Certes, la quantité n'est pas synonyme de qualité. Néanmoins nous ne voulons pas priver le lecteur du nombre de pages que compte la trilogie dans l'édition allemande : sept mille deux cent quatre-vingt-dix-neuf. *Herrlichkeit* n'en compte que deux mille six cent quarante-quatre. On comprend que l'auteur parle d'un « lecteur épuisé » dans sa préface à l'*Épilogue* (p. 5)...

b. Articles et ouvrages de Balthasar

À propos de mon œuvre, trad. Joseph Doré et Chantal Flamant (Bruxelles : Éditions Lessius, 2002) = *Mein Werk. Durchblicke* (Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1990) ; deuxième édition augmentée sous un titre nouveau : *Hans Urs von Balthasar. Zu seinem Werk* (Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 2000).

« Apokatastasis », in : *Trierer Theologische Zeitschrift* 97 (1988) 169-182.

« Art chrétien et annonce du message », in : *Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut*, vol. 3 : *L'Église et la transmission de la révélation* (Paris : Cerf, 1969) 285-312. = « Christliche Kunst und Verkündigung », in : *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band I*, éd. par J. Feiner et M. Löhrer (Einsiedeln, Köln : Benziger 1965) 708-726.

Die Entwicklung der musikalischen Idee (Versuch einer Synthese der Musik) (Braunschweig : Fritz Bartels, coll. « Sammlung Bartels » no. 2, 1925 ; rééd. Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, coll. « Studienausgabe Hans Urs von Balthasar », 1998).

« Dieu a parlé un langage d'homme », in : *Parole de Dieu et liturgie*, 3^e Congrès National du C.P.L. (Paris : Cerf, coll. « Lex Orandi », 1958) 71-103.

« Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar », in : *Herder Korrespondenz* 30 (1976) 72-82 ; trad. fr. : « Esprit et feu. Entretien de Michael Albus avec Hans Urs von Balthasar », in : *À propos de mon œuvre*, 91-112.

L'Heure de l'Église. Entretien avec Angelo Scola, suivi de *La paix dans la théologie*, trad. Patrice Hauvy (Paris : Fayard, coll. Communio, 1986) ; éd. augmentée en allemand : *Prüfet alles – das Gute behaltet* (Ostfildern : Schwabenverlag 1986).

L'Institut Saint-Jean. Genèse et principes (Paris, Namur : Éditions Lethielleux, Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », 1984) = *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf. Einführung in die von Adrienne von Speyr gegründete Johannesgemeinschaft* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1984).

Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken. Mit einer Einführung (Salzburg : Otto Müller, 1938) ; *Esprit et Feu. 1. L'Âme*, trad. fr. par les Dominicaines d'Unterlinden (Paris : Cerf, 1959), *2. Le Christ Parole de Dieu*, trad. fr. par les Dominicaines d'Unterlinden (Paris : Cerf, 1960).

Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse (Paris : Beauchesne, 1942 ; 2^{ème} éd. 1988).

Das Weizenkorn. Aphorismen (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1944 ; 3^{ème} éd. : Trier : Johannes Verlag Einsiedeln, 1989).

c. Études et site Internet sur Balthasar

Engelhard, Markus : *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars* (St. Ottilien : EOS Verlag, coll. « Dissertationen. Theologische Reihe » vol. 80, 1998).

- Gadient, Lorenz : « Hans Urs von Balthasar », in : Neuner ; Wenz (éd.) : *Theologen des 20. Jahrhunderts*, 193-203.
- Hans Urs von Balthasar-Stiftung*, <http://www.balthasar-stiftung.org/index.asp>.
- Holzer, Vincent : « L'esthétique théologique comme esthétique fondamentale chez Hans Urs von Balthasar », in : *Recherches de Sciences Religieuses* 85/4 (1997) 557-588.
- Lochbrunner, Manfred : *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburg : Herder, coll. « Freiburger theologische Studien » vol. 120, 1981).
- « Balthasar, Hans Urs von », in : Schmidt, Heiner : *Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte. Personal und Einzelwerkebibliographien der internationalen Sekundärliteratur 1945-1990 zur deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Band 1 (Duisburg : Verlag für pädagogische Dokumentation, 1994) 423-430.
- « Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe. Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag », in : *Forum katholische Theologie* 11 (1995) 161-181.
- « Guardini und Balthasar. Auf der Spurensucher einer geistigen Wahlverwandtschaft », in : *Forum katholische Theologie* 12 (1996) 229-246.
- « Unterwegs zu einer Balthasar-Bibliographie ? Marginalien zu Elio Guerrieros Monographie *Hans Urs von Balthasar* », in : *Internationale katholische Zeitschrift* 25 (1996) 75-90.
- « Hans Urs von Balthasars Bericht von der Innsbrucker Herbsttagung 1925 des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker », in : *Geist und Leben* 71 (1998) 460-472.
- « Hans Urs von Balthasar und die Musik », in : *Internationale katholische Zeitschrift* 29 (2000) 322-339.
- Compte-rendu de Balthasar, Hans Urs von : *Studienausgabe seiner frühen Schriften*, in : *Theologische Revue* 96 (2000) 129-132.
- « Joseph Bernhart und Hans Urs von Balthasar. Die Begegnungen zwischen zwei Universalgelehrten », in : *Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e.V.* 35 (2001) 200-225.
- « Praktizierte Interdisziplinarität am Beispiel der Rezeption von Hans Urs von Balthasars *Theodramatik*. Zu den Akten der Jahrestagungen 1997 und 1998 der philologischen Sektionen der Görres-Gesellschaft », in : *Forum katholische Theologie* 17 (2001) 141-147.
- Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger : fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967)* (Würzburg : Echter Verlag, 2002).
- Löser, Werner : « Das Sein – ausgelegt als Liebe », in : *IKZ Communio* 4 (1975) 410-424.
- Marchesi, Giovanni : *La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La Figura di Gesù espressione visibile di Dio* (Rome : Università Gregoriana Editrice, 1977).
- Saint-Pierre, Mario : *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar* (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1998).

Simon, Ulrich : « Balthasar on Goethe », in : Riches, J. (éd.) : *The Analogy Of Beauty* (Edimbourg : T.&T. Clark Ltd., 1986) 60-76.

Waldheim, Michael Maria : *Expression and Form : Principles of a Philosophical Aesthetics According to Hans Urs von Balthasar*, thèse présentée à l'Université de Dallas (Ann Arbor : University Microfilms International, 1981).

6. Autres monographies, articles, recueils et sites internet

Ader, Wolfgang : « Nachwort », in : Schmitt : *Oscar et la dame rose*, 101-119.

Adorno, Theodor W. : *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Berlin, Frankfurt a. M. : Suhrkamp Verlag, 1951, 2^{ème} éd. revue : Frankfurt a. M. : Suhrkamp Verlag, 1962), repris dans : *Gesammelte Schriften*, vol 4 (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998).

[Allers] : <http://www.geocities.com/allerslist/>.

Arnold, Claus : « Absage an die Moderne ? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi* (1907) », in : *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 201-224.

Artus, Olivier : « *Dei Verbum*. L'exégèse catholique entre critique historique et renouveau des sciences bibliques », in : *Gregorianum* 86 (2005) 76-91.

Averinzew, Sergej : « Kafka und die biblische Alternative zum allgemein europäischen Typus der narrativen Kultur », in : *Das Phänomen Franz Kafka*, éd. par W. Kraus et N. Winkler, 1-14.

Baumgartner, Hans Michael : « Moderne », in : *LTbK³* VI, 362s..

Benoît XVI : « Lettre apostolique en forme de *Motu proprio* du Souverain Pontife Benoît XVI pour l'approbation et la publication du *Compendium* du *Catéchisme de l'Église catholique* », http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20050628_compendio-catechismo_fr.html

Berning, Ewald : « Literaturpädagogik, Literaturdidaktik », in : *LTbK³* VI, 967s..

Bertault, Philippe : *Balzac et la religion* (Paris : 1942) ; nouvelle édition conforme au texte original augmenté d'errata et d'addenda et préfacé par Jacques Gury (Genève, Paris, Gex : Slatkine Reprints, 1980).

[La] *Bible. 2000 ans de lectures*, ss. la direction de Jean-Claude Eslin et Catherine Cornu (Paris : Desclée de Brouwer, 2003).

[Bremond, Abbé Henri] : <http://www.academie-francaise.fr/immortels/base/academiciens/fiche.asp?param=539>.

Brunel, Pierre : *Mythocritique. Théorie et parcours* (Paris : PUF, 1992).

Brunel, Pierre ; Pichois, Claude ; Rousseau, André-Michel : *Qu'est-ce que la littérature comparée ?* (Paris : Armand Colin & Masson, 2^{ème} éd. 1996).

- Certera, Anthony J. (éd.) : *Vatican II. The Continuing Agenda* (Fairfield, CT : Sacred Heart University Press, 1997).
- Certera, Anthony J. : « Reading the Signs of the Times : An Ongoing Task of the Church in the World », in : Certera, Anthony J. (éd.) : *Vatican II. The Continuing Agenda* (Fairfield, CT : Sacred Heart University Press, 1997) 249-274.
- Commission Biblique Pontificale : *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993) - http://www.portstnicolas.org/article.php?id_article=110
- Compagnon, Antoine : *La Seconde Main ou le travail de citation* (Paris : Seuil, 1979).
- Concile Œcuménique Vatican II : *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages* (Paris : Éditions du Centurion, 1967). Textes accessibles également sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm.
- Congar, M.-J. (Yves) : « Théologie », in : *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves, leur histoire*, t. XV (Paris : Letouzey et Ané, 2^{ème} tirage, 1946) 341-502.
- Congar, Yves : « Einleitung und Kommentar [au quatrième chapitre de la première partie de *Gaudium et Spes*] », in : *LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil III*, 397-422.
- Curtin Frein, Brigid : « Scripture in the Life of the Church », in : Certera, Anthony J. (éd.) : *Vatican II. The Continuing Agenda* (Fairfield, CT : Sacred Heart University Press, 1997) 71-87.
- Dabéziés, André : « Mythes anciens, figures bibliques, mythes littéraires », in : *RLC* 309 (2004) 3-22.
- Domecq, Jean-Philippe : *Artistes sans art ?* (Paris : Éditions Esprit, 1994).
- Duployé, Pie : *La Religion de Péguy* (Paris : 1965 ; Genève : Slatkine Reprints, 1978).
- Eco, Umberto : *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, trad. de l'italien par Maurice Javion (Paris : Grasset, 1997).
- Ehrenfels, Christian von : *Philosophische Schriften in 4 Bänden*, éd. par Reinhard Fabian, coll. « Philosophia Resources Library », Bd. 1 : *Werttheorie*, préface de W. Grassl (München, Wien : Philosophia Verlag, 1982) ; Bd. 2 : *Ästhetik*, préface de Rudolf Haller (München, Wien : Philosophia Verlag, 1986) ; Bd. 3 : *Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie*, préface de Peter M. Simons (München, Hamden, Wien : Philosophia Verlag, 1988) ; Bd. 4 : *Metaphysik*, préface de R. M. Chisholm (München, Hamden, Wien : Philosophia Verlag, 1990).
- Ehret, Jean : *Anamnèsis. Adorno, Auschwitz et la mémoire littéraire* (Mémoire de maîtrise, Université de Paris-Sorbonne, 1999).
- Eicher, Peter : « Vorwort zur erweiterten Neuauflage », in : *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 1 (Munich : Kösel, 1991) 7-13.
- Faber, Richard ; Kuschel, Karl-Josef ; Mautner, Josef P. : « Littérature et théologie », in : *Nouveau dictionnaire de théologie* (Paris : Cerf, 1996) 497-518.

- Frye, Northrop : *The Great Code : Bible and Literature* (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1982) = *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. par Catherine Malamoud (Paris : Éditions du Seuil, 1984) ; *Words with Power : being a second study of « The Bible and Literature »* (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1990) = *La Parole Souveraine. La Bible et la littérature II*, trad. par Catherine Malamoud (Paris : Éditions du Seuil, 1994).
- Gaudel, Auguste : « Incarnation », in : *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, tome V, fascicule 21 (Paris : Letouzey et Ané, 1960) 1411-1435.
- Gestalthaftes Sehen : Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie ; zum hundertjährigen Geburtstag von Christian von Ehrenfels*, éd. par Ferdinand Weinhandl (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, 4^{ème} éd. 1978).
- Gibellini, Rossino : *Panorama de la théologie au XX^e siècle* (Paris : Cerf, coll. « Théologies », 1994).
- Glaser, H. : « Hochland », in : *LThK²* V, 399s..
- Greisch, Jean : *Amor quaerens intellectum*, in : *La Responsabilité des théologiens*, 725-735.
- Groupe μ : *Rhétorique générale* (Paris : Seuil, coll. « Points », 1982).
- Guissard, Lucien : « Littérature », in : *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, t. VII (fascicule 31) (Paris : Letouzey et Ané, 1974) 842-861.
- Guissard, Lucien : *Littérature et pensée chrétienne* (Tournai : Casterman, 1969).
- Guissard, Lucien : *La Ressemblance* (Paris : De Fallois, 1995).
- [Guissard, Lucien :] <http://www.academiedelitterature.be/academie-membre-guissard.php>.
- [Guissard, Lucien :] <http://www.ecrivainsbelges.be/auteur.php?Lucien&Guissard>.
- Halder, Alois : « Kunst », in : *SM* III, 115-128.
- Hamp, V. ; Kredel, E. M. : « Literarkritik », in : *LThK²* VI, 1080s..
- Heidegger, Martin : *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de l'allemand par Wolfgang Brokmeier (Paris : Gallimard, coll. « tel », nouvelle édition, 1986).
- Holzer, Vincent : « De l'ancienne apologétique au statut contemporain de la théologie fondamentale. Entre histoire et interprétation », in : *La Responsabilité des théologiens*, 71-89.
- Hüffer, Anton Wilhelm : « Literaturstreit », in : *LThK²* VI, 1082.
- Hüffer, Anton Wilhelm : « Muth, Carl », in : *LThK²* VII, 706.
- Ignace de Loyola : *Exercices spirituels*, trad. du texte autographe par Édouard Gueydan s.j. en collaboration (Paris : Desclée de Brouwer, coll. « Christus » no. 61, 4^{ème} éd. revue et corrigée, 1986).
- Jacques, Francis : « La responsabilité des théologiens », in : *Revue des sciences religieuses* 77,1 (2003) 97-110.

- Jean-Paul II : « Ansprache an die Künstler und Publizisten im Herkulesaal in München am 19. November 1980 », in : *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden*, 15. bis 19. November 1980 (Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, coll. « Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls » no. 25, 1980) 184-191.
- Jean-Paul II : *Mémoire et identité* (Paris : Flammarion, 2005).
- Jossua, Jean-Pierre : *La Chèvre du Ventoux. Journal pour chercher la sagesse* (Paris : Cerf, 2001).
- Jossua, Jean-Pierre : *Le Dieu de la foi chrétienne* (Paris, Montréal : Cerf, Fides, 1989).
- Jossua, Jean-Pierre : *La Littérature et l'inquiétude de l'absolu* (Paris : Beauchesne, 2000).
- Jossua, Jean-Pierre : *Mon amour vient à moi : lectures des psaumes* (Paris, Montréal : Cerf, Médiaspaul, 1996).
- Jossua, Jean-Pierre : *Figures présentes, figures absentes. Pour lire Philippe Jacottet* (Paris : L'Harmattan, 2002).
- Jossua, Jean-Pierre : *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, tome I [XIX^e-XX^e siècles] (Paris : Beauchesne, coll. « Beauchesne religions » vol. 16, 1985) ; tome II : *Poésie moderne* (Paris : Beauchesne, coll. « Beauchesne religions » vol. 20, 1990) ; tome III : *Dieu au XIX^e-XX^e siècles* (Paris : Beauchesne, coll. « Beauchesne religions » vol. 22, 1994) ; tome IV : *Poésie et roman* (Paris : Beauchesne, coll. « Beauchesne religions » vol. 25, 1999).
- Jossua, Jean-Pierre : *Le Salut, incarnation ou mystère pascal* (Paris : Cerf, 1968).
- Jossua, Jean-Pierre : *Seul avec Dieu. L'aventure mystique* (Paris: Gallimard, coll. « Découvertes Gallimard » no. 285, 1996).
- Jossua, Jean-Pierre : *Un homme cherche Dieu* (Paris : Cerf, 1979).
- Jossua, Jean-Pierre : *Une vie* (Paris : Desclée de Brouwer, 2001).
- Kampmann, Theoderich : « Literaturpädagogik », in : *LThK²* VI, 1082.
- Kapp, Volker : « Christliche Gestalten in der modernen französischen Literatur », in : *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 32 (2003) 364-373.
- Keenan, James F. : « Moral Theology since Vatican II », in : Cernera, Anthony J. (éd.) : *Vatican II. The Continuing Agenda*, 199-222.
- Kühn, Dietrich : *Schillers Schreibtisch in Buchenwald* (Frankfurt a. M. : S. Fischer Verlag, 2005).
- Kuschel, Karl-Josef : « Gegenwart Gottes ? Zur Möglichkeit theologischer Ästhetik in Auseinandersetzung mit George Steiner », in : Lesch : *Theologie und ästhetische Erfahrung*, 145-165.
- La Responsabilité des théologiens*. Mélanges offerts à Joseph Doré, éd. par François Bousquet et al. (Paris : Desclée, 2002).
- Lacoste, Jean-Yves : « Théologie », in : *Dictionnaire critique de théologie* (Paris : PUF, 1998) 1126-1132.

- Langenhorst, Georg : *Theologie & Literatur. Ein Handbuch* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2004).
- Le discours religieux, son sérieux, sa parodie en théologie et en littérature.* Actes du colloque international de Metz (juin 1999), ss. la dir. de Pierre-Marie Beaude et Jacques Fantino (Paris : Cerf ; Metz : Centre de recherche « Pensée chrétienne », 2001).
- Lesch, Walter (éd.) : *Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994) 145-165.
- Leupin, Alexandre : *Fiction et incarnation. Littérature et théologie au moyen âge* (Paris : Flammarion, coll. Idées et Recherches, 1993).
- Mathon, G. ; Duquoc, Ch. : « Théologie », in : *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, t. XIV (fascicule 67) (Paris : Letouzey et Ané, 1996) 1009-1099.
- McDonough, William C. : « The Church in the Modern World : Rereading *Gaudium et Spes* After Thirty Years », in : Cernera, Anthony J. (éd.) : *Vatican II. The Continuing Agenda*, 113-133.
- Michel, Arlette : « Le Dieu de Balzac », in : *L'Année balzacienne* NS 20, I (1999) 105-118.
- Moeller, Charles : « Kommentar zu Vorwort und Einführung [de *Gaudium et Spes*] », in : *LTbK²*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil III, 280-312.
- Motté, Magda : « Verborgene Religiosität. Ist gegenwärtige Literatur für Glaubensfragen noch sensibel ? », in : *Theologisch Praktische Quartalschrift* 152 (2004) 3-15.
- Müller, Jan Dirk ; Büssgen, Antje ; Schmidt, Susanna ; Kuschel, Karl-Josef ; Garhammer, Erich : « Literatur », in : *LTbK³* VI, 959-967.
- Neuner, Peter ; Wenz, Gunther (éd.) : *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002).
- Nicoladzé, François : *La Deuxième vie de Jorge Semprun. Une écriture tressée aux spirales de l'Histoire* (Castelnau-le-Nez : Éditions Climats, 1997).
- Ott, Ludwig : *Grundriß der katholischen Dogmatik* (Freiburg i. B. : Herder 1959, 10^{ème} éd. 1981).
- Parvillez, A. de : « Critique littéraire catholique », in : *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, t. III (fascicule 9) (Paris : Letouzey et Ané, 1950) 304-308.
- [Das] *Phänomen Franz Kafka.* Vorträge des Symposions der Österreichischen Franz Kafka-Gesellschaft in Klosterneuburg im Jahre 1995, éd. par Wolfgang Kraus et Norbert Winkler (Prag : Vitalis, coll. « Schriftenreihe der Franz Kafka-Gesellschaft », vol. 7, 1997).
- Précis de littérature comparée*, ss. la direction de Pierre Brunel et Yves Chevrel (Paris : PUF, 1989).
- Reffet, Michel : « Die Rezeption Kafkas in der katholischen Literaturkritik », in : *Das Phänomen Franz Kafka*, éd. par W. Kraus et N. Winkler, 107-125.

- « Religion », in : *The Oxford Encyclopedia of Economic History*, éd. par Joel Mokyr, volume 4 (London : Oxford University Press, 2003) 360-364.
- Rémond, René : *Le Christianisme en accusation. Entretiens avec Marc Leboucher*, (Paris : Desclée de Brouwer, 2000).
- Richard, Jean : « Discours religieux, discours théologique et discours littéraire », in : *Le discours religieux, son sérieux, sa parodie en théologie et en littérature*, 111-122.
- [Schmitt, Éric-Emmanuel :] www.eric-emmanuel-schmitt.com.
- Schüßler, Werner : « Spranger, Eduard », in : *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. X, col. 1061-1070 = http://www.bautz.de/bbkl/s/spranger_e.shtml.
- Sebald, W. G. : *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle*, trad. de l'allemand par Patrick Charbonneau (Arles : Actes Sud, coll. « Lettres allemandes », 2004).
- Simmel, Georg : *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung* (Leipzig : Kurt Wolf Verlag, 1924).
- Söding, Thomas : « Literalsinn », in : *LThK³* VI, 958s..
- Solignac, Aimé : « Théologie. I. Le mot et sa signification », in : *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. XV (Paris : Beauchesne, 1991) 463-487.
- Spranger, Eduard : *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (Halle an der Saale : Max Niemeyer, 5^{ème} éd. augmentée, 1925). (Formes de vie. La psychologie des idées et l'éthique personnelle)
- Steiner, George : *Real Presences. Is there anything in what we say ?* (Londres : Faber and Faber, 1989) = *Présences réelles. Les arts du sens*, trad. de l'anglais par Michel R. Pauw (Paris : Gallimard, 1991).
- Thomas d'Aquin : *Somme théologique*, tome 1 (Paris : Cerf, 1990), tome 2 (Paris : Cerf, 1984), tome 3 (Paris : Cerf, 1985), tome 4 (Paris : Cerf, 1986).
- Torrell, Jean-Pierre : *La Théologie catholique* (Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? » no. 1269, 1994).
- Tucci, Roberto : « Kommentar zum II. Kapitel [de la deuxième partie de *Gaudium et Spes*] », in : *LThK²*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil III, 447-484.
- Waschulewski, Ute : *Die Wertpsychologie Eduard Sprangers. Eine Untersuchung zur Aktualität der Lebensformen* (Münster, New York, München, Berlin : Waxmann, coll. « Texte zur Sozialpsychologie » vol. 8, 2002).
- Weinhandl, Ferdinand : « Christian von Ehrenfels, sein Philosophisches Werk », in : *Gestalthaftes Sehen : Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie*, 1-10.
- Weiss, Otto : « Modernismus », in : *LThK³* VI, 367-370.
- Weizsäcker, Karl Friedrich von : « Einige Begriffe aus Goethes Naturwissenschaft », in : Goethe, J. W. von : *Werke*. Hamburger Ausgabe, Bd. 13, 539-555.

- Wils, Jean-Pierre : « Übergänge in Kunst und Leben. Ein Versuch », in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* LI (2004) 174-190.
- Winling, Raymond : « Théologie. II. Théologie et spiritualité au 20^e siècle », in : *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. XV (Paris : Beauchesne, 1991) 487-500.
- Van Steenberghen, Fernand : *Ontologie* (Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 2^e éd. revue et augmentée, 1952).
- Vilanova, Evangelista : *Histoire des théologies chrétiennes. Tome III : XVIII^e-XX^e siècle*, trad. de l'espagnol par Jacques Mignon (Paris : Cerf, coll. « Initiations », 1997).

La bibliographie compte en tout 209 références.

Résumé

L'Homme fait l'expérience de l'art littéraire et il fait l'expérience de Dieu. Comment distinguer et rapprocher ces deux expériences ? Partant d'une relecture des rapports entre la théologie et la littérature au vingtième siècle, analysant l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar, la thèse présente une synthèse originale des deux expériences dans le cadre des données esthétiques modernes telles que Marc-Mathieu Münch les a étudiées : le relativisme esthétique et le singulier de l'art littéraire.

DIVINE ART HUMAN ART – THEOLOGICAL AESTHETICS IN THE CONTEXT OF THE PLURAL OF THE BEAUTIFUL AND THE SINGULAR OF ART

Abstract

Human beings make an experience of the art of literature and they experience God. How shall we distinguish these two experiences and establish a connection between them ? Rereading the relationship between theology and literature in the twentieth century, analyzing H. U. von Balthasar's theological aesthetics, this dissertation develops an original synthesis of both experiences within the context of the characteristics of modern aesthetics as they have been studied by Marc-Mathieu Münch : the aesthetic relativism and the singular of literary art.

Discipline – spécialité doctorale

Littérature comparée – Littérature et Spiritualité

Mots-clés

Esthétique littéraire – expérience de Dieu – religion – théologie – art – relativisme esthétique – Balthasar, Hans Urs von (1905-1988) – Jossua, Jean-Pierre (1930-)

École doctorale « Perspectives interculturelles : Écrits, médias, espaces, sociétés » – Université Paul Verlaine-Metz – U.F.R. Lettres et langues – Île du Saulcy – 57045 METZ Cedex 1 – Tél. 03 87 31 52 53 – Fax. 03 87 31 52 55