

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Revue internationale

Volume 78 ♦ Numéro 2 ♦ Juin 2022

Une revue fondée en 1945 à l'Université Laval (Québec, Québec, Canada),
qui accueille des articles scientifiques de philosophie et de théologie et sciences religieuses
avec l'assistance financière du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada
et du Fonds de recherche du Québec - Société et culture

Direction

BERNARD COLLETTE

Rédaction

BERNARD COLLETTE (philosophie)
SÉBASTIEN DOANE (théologie et sciences religieuses)

Secrétaire à la rédaction

PAUL ASSELIN

Conseil de rédaction

Marie-Pierre Bussièrès, Université d'Ottawa

Rodrigo C. Caldeira, Pontificia Universidade
Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte

Monique Cardinal, Université Laval, Québec

Gabor Csepregi, Université du Manitoba,
Winnipeg

Louis-André Dorion, Université de Montréal

Gaëlle Fiasse, Université McGill, Montréal

Pierre Gisel, Université de Lausanne

Jean Grondin, Université de Montréal

Yves Laberge, Université d'Ottawa

Gilbert Larochelle, Université du Québec
à Chicoutimi

Georges Leroux, Université du Québec à Montréal

Jean-Luc Marion, Institut Catholique de Paris,
membre de l'Académie française

Thérèse Nadeau-Lacour, Université Laval,
Québec

Anne Pasquier, Université Laval, Québec

Jean-François Racine, Santa Clara University,
California

Yann Raison du Cleuziou, Université de Bordeaux

Jean-François de Raymond, Université de Paris X-
Nanterre

Marie-Andrée Ricard, Université Laval, Québec

Jean-Michel Roessli, Concordia University,
Montréal

Administration, abonnement et vente au numéro

Laval théologique et philosophique

Université Laval, Pavillon Félix-Antoine-Savard, local 648

2325, rue des Bibliothèques, Québec (Québec) G1V 0A6 Canada

Téléphone : 418 656-2131 poste 404775 ♦ Courriel : revue@ltp.ulaval.ca

Version en ligne : www.erudit.org/revue/ltp

© 2023 UNIVERSITÉ LAVAL

Tous droits réservés, produit au Canada

ISSN 1703-8804

◆ table des matières

DOSSIER

LA FRAGILITÉ DYNAMIQUES, POSTURES ET APPELS

*Numéro thématique dirigé par
Elaine Champagne et Sébastien Doane*

ELAINE CHAMPAGNE, SÉBASTIEN DOANE	Liminaire. La fragilité - dynamiques, postures et appels	203
LOUIS PERRON	La fragilité du point de vue de la création	207
RODOLFO FELICES LUNA, LOUIS VAILLANCOURT	Faire exégèse et théologie à l'ombre d'un effondrement : un avenir <i>fragilisé</i>	225
ANNE-MARIE CHAPLEAU	Perdre pour gagner Christ. La posture énonciative de <i>Paul</i> en Ph 3,4-14	243
RICK VAN LIER	Forces et fragilités au sein des communautés nouvelles catholiques	269
JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL	Différence cranio-faciale et handicap d'apparence : fragilité impensée d'un « peuple invisible »	293

ARTICLES HORS THÈME

MATHIEU J. LAINÉ	Attaques, parades et contre-attaques : un commentaire linéaire de la postface auctoriale de la seconde édition allemande du <i>Capital</i> (1873)	315
------------------	---	------------

NOTES CRITIQUES

JEAN RICHARD	Rétrospective d'un théologien : Gérard Siegwalt	339
--------------	---	------------

Recensions

349

P. MARQUIS, *Vers l'Autonomie spirituelle avec Placide Gaboury : entretiens* (A. Couture), **349**. — T.P. OSBORNE, *L'eau* (M. Scrive), **350**.

Ouvrages reçus à la rédaction

353

LIMINAIRE

LA FRAGILITÉ - DYNAMIQUES, POSTURES ET APPELS

Elaine Champagne

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Sébastien Doane

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

On n'choisit jamais de vieillir
On voudrait rêver un peu plus
La vie n'est pas faite pour mourir
On meurt souvent, bien entendu
Car la vie est si fragile, est si fragile, est si fragile, est si fragile...
(*Si fragile*, Luc De Larochellière)

I. UN CONTEXTE

Avec l'onde de choc provoquée par la pandémie de Covid-19 en 2020, l'humanité a durement expérimenté, autant sur le plan individuel que collectif, ce que signifie la « fragilité ». La Société canadienne de théologie (SCT) et l'Association catholique d'études bibliques au Canada (ACÉBAC) avaient déjà prévu de s'intéresser à cette thématique pour leur congrès annuel, avant que n'advienne l'imprévisible. Personne n'aurait imaginé avoir choisi un sujet aussi prophétique qu'exigeant. Au cœur de ce *kairos* qui a permis une prise de conscience mondiale de la fragilité de notre monde, des vulnérabilités laissées dans l'ombre ont refait surface : vulnérabilité de tout un chacun, susceptible de contracter la maladie, vulnérabilité des institutions médicales, scolaires, politiques et religieuses. Cette expérience de pandémie pousse à repenser la fragilité, et même à la voir comme un *kairos*, un moment propice pour faire théologie et exégèse autrement, avec une attention accrue à la fragilité constitutive de la vie humaine, mais aussi celle de l'environnement et des liens sociaux¹.

1. Enzo BIEMMI, « Les situations de fragilité comme lieux théologiques de seconde annonce », *Lumen Vitae*, LXXVII, 2 (2022), p. 129-135. Cet article et le numéro qu'il présente explorent la fragilité comme lieu d'humanisation, d'évangélisation et de mission.

D'emblée, des distinctions s'imposent : les termes « fragilité », « vulnérabilité », ou « faiblesse » ne sont pas synonymes. La vulnérabilité renvoie à une caractéristique ontologique de l'humain en même temps qu'il existe aussi des vulnérabilités circonstancielles ou contextuelles : elle consiste en cette capacité à se laisser toucher, atteindre par ce qui est hors de soi. Or, puisque les échanges avec le monde extérieur sont essentiels à toute vie, une certaine perméabilité à notre environnement se comprend comme constituant de notre humanité. Et cette perméabilité comporte des risques. La fragilité quant à elle renvoie précisément au risque d'être cassé, brisé. « La fragilité humaine peut être pensée comme une ligne de faille, une potentielle cassure non encore actualisée². » La fragilité se ressent plus fondamentalement comme une « violence » imposée, à la fois dans la crainte, dans l'expérience et dans la trace que laisse la fracture qui menace.

La tradition judéo-chrétienne comporte plusieurs textes fondateurs qui invitent à la réflexion au sujet de la fragilité. Le grand Moïse naît dans un contexte d'oppression violente et risque la mort ; la vie de Job est littéralement « brisée » de maladie, de deuils et de souffrance ; les prophètes témoignent des « blessures » incessantes subies par le peuple de Dieu, par sa « bien-aimée ». De leur côté, les Évangiles racontent non seulement comment Jésus de Nazareth accorde une place importante à sa vulnérabilité, mais aussi (et peut-être surtout) quelle attitude il adopte face à la fragilité qu'il rencontre. Les récits décrivent son contact avec des personnes handicapées ou malades, des exclus et des marginaux. Il « ne brise pas le roseau froissé, n'éteint pas la mèche qui fume » (Mt 12,20), mais il n'hésite pas non plus à maudire le figuier sans fruits (Mc 11,14). Lui-même meurt de mort violente. Notre fragilité rencontre la fragilité divine. Sur la croix, Jésus crie son abandon ; il rend son souffle et passe par l'expression ultime de la fragilité : la mort. La fragilité appelle une guérison, une restauration. Elle appelle un salut.

La tradition chrétienne ne saurait nier la complexité de ce qu'implique et engage la fragilité humaine. Elle invite à redécouvrir et à repenser nos fragilités. Ni la souffrance ni la fragilité n'apportent le salut. Ce sont des espaces de mort. Mais le mystère chrétien n'en finit jamais de nous bousculer et de nous provoquer : c'est justement au cœur de cette mort que s'ouvre un espace de salut. Seuls les malades peuvent guérir. Seuls les morts peuvent ressusciter. Paul le dit bien en affirmant : « C'est quand je suis faible que je suis fort » (2 Co 12,10).

II. UN DOSSIER

La thématique de la fragilité demeure trop importante et trop riche pour oser prétendre à l'exhaustivité. Outre le fait que le dossier présenté ici permet un chassé-croisé entre la théologie et l'exégèse biblique, les auteurs de ce dossier se sont inté-

2. Mireille D'ASTOUS, Anne-Marie CHAPLEAU, Jocelyn GIRARD, Elaine CHAMPAGNE, Pierre CARDINAL et Marc DUMAS, « Problématique du congrès conjoint SCT-ACÉBAC », *La fragilité. Dynamiques, postures et appels*, 2021 ; en ligne : <https://theocan.org/wp-content/uploads/2021/02/Problematiche-a-jour.pdf>.

ressés à la dimension « limitative » de la fragilité : à la fragilité comme ce qui instaure des limites ou au contraire qui en résulte.

Après avoir défini la fragilité et les termes apparentés, Louis Perron s'attarde à la fragilité ontologique de l'existence. S'appuyant sur les travaux de Jean Ladrière, il s'intéresse à la fragilité, selon une perspective théologique, comme à cette réalité selon laquelle « l'advenir de l'existence est habité par la possibilité contraire de son non-advenir ». Dans le christianisme, le fondement qui permet à l'existant fini d'advenir prend sa source dans la force créatrice plutôt qu'en lui-même. Paradoxalement, poursuit l'auteur, c'est justement parce que le « donateur d'être » s'efface que l'émergence du sujet devient possible, à partir du lieu du « retrait » de l'autre qui rend disponible cet espace d'accomplissement. C'est du lieu de la béance qu'un advenir est envisageable.

En contraste, Rodolfo Felices Luna et Louis Vaillancourt s'intéressent à l'impact de la fragilisation du monde sur l'exégèse et la théologie. Alors que le portrait de la situation écologique, économique et civilisationnelle mondiale laisse entrevoir un « effondrement global », c'est « l'avenir » même du monde qui est fragilisé : non seulement la capacité à imaginer ce qui n'est pas encore, mais aussi le potentiel d'actualisation de ce qui pourrait être. L'avenir envisagé selon les styles de vie fondés sur la consommation n'est plus seulement remis en question : la situation est devenue telle que la fragilité du monde est devenue apparente. Les signes annonciateurs de son point de rupture, de sa ligne de fracture, sont déjà visibles et alarmants. C'est pourquoi les auteurs suggèrent que l'exégèse biblique autant que la théologie contemporaine ne peuvent produire de discours significatifs que si théologiens et exégètes assument leurs postures situationnelles, méthodologiques et croyantes. Ils doivent résolument tenir compte des contextes à l'intérieur desquels une interprétation du monde est possible afin que la promesse d'avenir et de salut qui est faite au monde puisse apparaître et être entendue.

Anne-Marie Chapleau associe fragilité et limites humaines. Une analyse sémiotique de la posture « fragile » de Paul, spécialement en Ph 3,4 lui fait mettre en relief les structures binaires ou ternaires des relations exposées dans des extraits du corpus paulinien, sur fond d'anthropologie biblique, et donc en parallèle avec les récits de création de Gn 2 et Gn 3. La relation binaire décrit un rapport de sujet à objet (matériel ou immatériel). La structure ternaire introduit un intermédiaire, une médiation, et tout particulièrement une médiation langagière, entre l'énonciateur et l'énonciataire (celui ou celle qui reçoit la parole exprimée). Alors que l'objet convoité peut offrir l'illusion de fonder l'existence humaine et de combler le vide laissé par la limite ou la fragilité, la relation ternaire proposée par Paul situe la médiation « en Christ ». C'est le Christ qui agit comme médiateur et provoque un revirement des structures identitaires, en sorte que la fragilité prend la forme de cet espace d'ouverture où la relation est possible.

Alors que les communautés nouvelles cherchaient à annoncer une espérance renouvelée dans l'Église catholique et dans le monde, voici que des crises qu'elles traversent les fragilisent profondément ; d'une fragilité qu'elles n'avaient pas anticipée.

Rick van Lier propose une lecture critique mais sans jugement des « lieux » de fragilité inscrits dans certaines dynamiques et pratiques communautaires, dans les relations à l'autorité ou dans les relations au monde extérieur. La fragilité prend ici des formes bien concrètes qui n'ont rien d'exclusifs à ces communautés.

Enfin, Jean-François Roussel propose une réflexion qui se démarque des autres contributions par son caractère personnel et engageant. Il explore les dimensions sociales ignorées, voire occultées, des différences cranio-faciales, une condition génétique parfois très visible, jusqu'à être troublante dans la différence qu'elle projette, en même temps que collectivement rendue invisible. L'auteur s'interroge sur les particularités du « handicap d'apparence » et s'intéresse à « ses dimensions sociales, culturelles, économiques et politiques³ ». Est-ce que différence signifie nécessairement incapacité ? Quel espace social et symbolique est réservé aux personnes vivant avec ces différences ? L'anomalie cranio-faciale déstabilise certains schèmes qui orientent nos visions du monde et engage un rapport profondément différent à la réalité et au sens de la vie. Quelle action possible, quelle théologie et quelle spiritualité, quand la fragilité se voit reléguée derrière le voile de l'invisible ?

Luc De Larochellière le chante avec émotions. La vie est si fragile. Et pourtant... Si le face à face est inéluctable, la fragilité ne détient pas pour autant le dernier mot, comme le montrent les auteurs de ce numéro.

3. Voir *infra*, Jean-François ROUSSEL, « Différence cranio-faciale et handicap d'apparence : fragilité impensée d'un "peuple invisible" », *Laval théologique et philosophique*, 78, 2 (2022), p. 296.

LA FRAGILITÉ DU POINT DE VUE DE LA CRÉATION

Louis Perron

Faculté de philosophie
Université Saint-Paul, Ottawa

RÉSUMÉ : Cet article cherche à penser la question de la fragilité ontologique à la lumière de la métaphysique de la création telle que réinterprétée par Jean Ladrière à la lumière de certaines avancées philosophiques relatives à la question du fondement et du concept d'événement. Après un bref essai de clarification terminologique, il montre que la fragilité structurelle caractéristique de l'étant créé tient à sa non-coïncidence avec la source de son existence, qui le rend incapable d'assurer sa sécurité par rapport à la menace récurrente de son non-être. L'étant créé est celui qui espère son accomplissement dans le lieu d'une sécurité définitive.

ABSTRACT : This paper examines the ontological fragility from the perspective of the metaphysics of creation as interpreted by Jean Ladrière, in view of some contemporary philosophical developments concerning the status of the ontological ground of being and the concept of event. Starting with some clarifications about the meaning of the term "fragility", it then shows that ontological fragility as a structural property of the created being is related to the fact that it does not coincide with the source of its being. This means that the creating being does not have the capacity to secure its own being from the recurring possibility of its nonexistence. The created being is the one that is looking for its fulfillment in a definitive secure home.

La fragilité n'est certes pas une expérience nouvelle. N'est-elle pas depuis toujours entendue comme constitutive de la condition humaine ? Mais sans doute ressentons-nous aujourd'hui de manière particulièrement vive cette expérience universelle et fondamentale. La fragilité désigne un trait saillant de l'expérience contemporaine du monde et retentit fortement sur la conscience historique autant individuelle que collective. Les limites de toutes sortes auxquelles se heurte le projet moderne de maîtrise du réel ne sont pas étrangères à l'émergence de ce sentiment généralisé de fragilité. Ces limites sont amplifiées par les nombreux effets pervers, souvent non voulus et imprévisibles, qui résultent de l'action humaine. La crise écologique, et plus récemment la pandémie actuelle, sont devenues comme les signes visibles de la résistance du réel sur laquelle se bute la volonté démiurgique humaine et des effets difficilement contrôlables et souvent délétères que celle-ci inscrit dans la texture du réel. Cette crise tend à faire de la fragilité une expérience généralisée, globale, affectant tout existant particulier et jusqu'à l'être en sa totalité. C'est ainsi que l'on valorise de

plus en plus, en s'opposant au déploiement de puissance typique du régime d'action moderne, le noyau de valeurs qu'expriment les termes de fragilité, de vulnérabilité et de précarité au titre des caractéristiques primordiales de toute vie, voire de toute réalité existante. La fragilité devient alors une caractéristique fondamentale de l'être et par le fait même une question proprement ontologique.

L'émergence de ce que l'on pourrait qualifier de « conscience généralisée de la fragilité » à titre de trait saillant de la conscience historique de notre époque n'est pas sans lien avec la dimension religieuse de l'existence humaine. La sécularisation progressive de l'expérience humaine, reconduite toujours davantage dans sa dimension proprement mondaine, a mis à découvert cette expérience et l'a privée de l'immémoriale protection que lui procurait la tutélaire présence de l'englobant cosmique et de la divinité¹. Par ailleurs, le christianisme, par ses effets d'induction sur la culture, n'est pas étranger à l'émergence généralisée de la conscience de la fragilité. La notion de création, qui est le prisme interprétatif par lequel la foi chrétienne aborde l'ensemble du réel, met en effet au cœur de sa vision la dimension de fragilité qui caractérise à la fois toute créature et la totalité de la création. Ce constat suggère la pertinence, l'urgence même d'une relecture de la vision chrétienne de la création. Pour ce faire, je proposerai une brève analyse de la notion de fragilité à partir du langage ordinaire. Cette analyse linguistique permettra de proposer une définition de la fragilité. Sera dit « fragile » ce qui ne peut se maintenir par lui-même infiniment dans la durée, ce qui est toujours déjà menacé de disparition, ce qui ne peut assurer sa solidité ontologique ni garantir sa sécurité existentielle. On constate ainsi une forte proximité de la signification de la fragilité avec tout le potentiel sémantique suggéré par la notion chrétienne de création. Celle-ci en effet connote au premier chef l'idée d'une finitude et d'une dépendance ontologique radicales de tout ce qui existe. C'est pourquoi je me tournerai ensuite vers les ressources qu'offre la reprise spéculative de la notion de création — ce qu'il est convenu d'appeler « métaphysique de la création » — telle que réinterprétée par Jean Ladrière dans l'horizon de certaines avancées de la science et de la philosophie contemporaines, qui touchent en particulier à la critique de l'idée de fondement et au concept d'événement. Cette relecture permettra d'approfondir la dimension de fragilité constitutive qui se tient au creux du processus créateur et qui affecte tout étant créé. Elle rendra possible l'ouverture d'un espace de pensée susceptible d'être prolongé par les ressources proprement théologiques dont est porteuse la foi chrétienne dans la création.

I. DE LA FRAGILITÉ²

Qu'est-ce que la fragilité ? La forme adjectivale latine *fragilis* signifie cassant, frêle, périssable, et le verbe *frangere*, briser, casser, abattre (au sens physique et moral). Est fragile ce qui peut être atteint, altéré, brisé, détérioré, détruit, anéanti, ce qui

1. P. SLOTERDIJK, *Faire parler le ciel*, trad. O. Mannoni, Paris, Payot & Rivages, 2021, p. 9.

2. Pour ce qui suit, voir J.-L. CHRÉTIEN, *Fragilité*, Paris, Minuit, 2017 ; G. FIASSE, *Amour et fragilité*, Québec, PUL, 2015 ; F. POCHÉ, « De l'hyper-vulnérabilité. Diagnostic du présent et clarification conceptuelle », *Revue des sciences religieuses*, 90, 1 (2016), p. 51-61.

peut tomber, ce qui manque de solidité. La fragilité (*fragilitas*) désigne le périssable, le précaire, le transitoire, le passager, le caduc. En langue française, l'opposé de « fragile », « infrangible », se dit de ce qui ne peut être brisé, se rompre ou se fracturer facilement, ce qui est incassable. À la fragilité s'opposent la dureté, la fermeté, la solidité, la résistance, la robustesse, la durabilité, la stabilité, la pérennité.

Suivant Ricœur³, reprenant lui-même la dichotomie classique entre ce qui relève de l'ontologique d'une part et de l'existential d'autre part, on dira que le fragile, c'est d'abord le périssable ou la faiblesse naturelle, c'est-à-dire la fragilité essentielle, qui se manifeste dans la précarité de la vie et qui est liée à la croissance et au dépérissement de la maladie et de la mort. Il s'agit d'une possibilité inscrite dans la structure ontologique du réel. À cette fragilité ontologique constitutive — Ricœur parlerait de « fondamental » —, s'ajoute la fragilité historique, événementielle : le fragile, c'est aussi ce qui est menacé par la violence humaine. Bien entendu, cette dichotomie, que Ricœur applique à la condition humaine, peut être élargie à l'ensemble du réel, dans une perspective ontologique englobante. La fragilité est une condition permanente de tout ce qui existe. Elle peut sembler affecter davantage la matière, mais certes pas uniquement : ce qui est non matériel peut aussi être affecté de fragilité.

La fragilité s'articule autour d'un certain nombre de tensions :

1) Dans le temps / hors du temps

Fragilité et temporalité sont intimement liées. Jankélévitch parlait en ce sens de « précarité temporelle⁴ ». La fragilité suppose un lien à la durée : est fragile ce qui se tient dans la durée, ce qui est affecté par le devenir, ce qui change, se détériore, périclité, ce qui a nécessairement une fin. La traversée du temps de l'objet fragile est irrémédiablement, à un moment ou l'autre, interrompue : toujours elle se termine. La fragilité c'est la constante possibilité de la fin, la fin comme proximité, comme toujours sur le point de survenir. L'être fragile est ce qui se tient toujours déjà sous la possibilité immédiate de sa fin et se tient du même coup dans l'indétermination de son avenir. La fragilité s'oppose à ce qui est intemporel, éternel, immobile, à ce qui se tient en dehors du devenir.

2) Capacité / incapacité

La fragilité est liée à une incapacité, à une privation de puissance, du moins de puissance suffisante pour assurer le maintien de soi dans l'être, la perpétuation de la conservation de soi. Elle dit une incapacité à se maintenir indéfiniment dans l'existence. La fragilité est ce à quoi la force vient à manquer, car celle que détient la chose fragile est toujours, certes en une mesure variable, limitée. La fragilité suppose un certain défaut de performance, un manque de pouvoir-faire, une privation de puissance qui court de la puissance moindre à l'annihilation de toute puissance. Est fragile ce dont la maîtrise sur soi-même est limitée, ce qui ne maîtrise pas sa propre existence, ce qui ne peut se pérenniser.

3. P. RICŒUR, « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps*, 76-77 (2003), p. 128. Cité dans G. FIASSE, *Amour et fragilité*, p. 3.

4. V. JANKÉLÉVITCH, *Liszt et la rhapsodie. Essai sur la virtuosité*, Paris, Plon (coll. « Pocket »), 2019, p. 156.

3) Fondement / absence de fondement

La fragilité désigne une disposition foncière à l'instabilité. Est fragile ce qui n'est pas solidement établi, ce qui souffre d'un ancrage suffisant, d'une base stable, d'une fondation ferme. La fragilité est « un déséquilibre continué⁵ ». Elle ne peut s'assurer d'une assiette ferme ni établir son propre fondement. La fragilité marque l'absence de garantie, de justification.

4) Perdition / salut

La fragilité se rapporte à ce qui peut être sauvé ou perdu, parce que menacé, mis en péril, et ce péril est perpétuel, impossible à conjurer, parce que l'existant peut finir à tout instant⁶. Est fragile ce qui se tient constamment (toujours déjà) sous la menace, parce que le fragile ne possède pas la force nécessaire pour assurer sa propre sécurité, sa propre protection. Est fragile ce qui se tient sous l'horizon de la disparition, de la fin, de la destruction totale, de la mort, du non-être, c'est-à-dire sous l'horizon de la perte de son propre être. La fragilité manifeste la limitation intrinsèque de tout être, ce qu'expriment les termes classiques de finitude et de contingence. Elle désigne l'existant comme ce qui se tient sous la menace constante de la cessation d'exister, comme ce qui ne se tient pas dans la sécurité par rapport à son propre avenir. Corrélativement, la fragilité fait de l'existant un être qui pose pour lui-même la question de son salut.

5) Authentique / inauthentique

Ce qui précède suppose la dichotomie entre l'authentique et l'inauthentique. La fragilité manifeste l'enjeu existentiel qui concerne de manière ultime et radicale tout existant : la réalisation effective, pleine et entière, de ce qu'il est appelé à être. Cette réalisation est une possibilité qui n'est jamais assurée. Elle s'oppose toujours à son contraire, la non-réalisation ultime de soi. La fragilité se loge au creux de l'intervalle qui sépare la capacité ontologique et son actualisation. Cet intervalle ouvre un espace inaugural d'acheminement de l'existant vers sa réalisation intégrale, vers son accomplissement plénier. Cet advenir progressif de l'existant vers sa pleine réalisation est sans cesse menacé par l'arrêt brutal causé par la cessation d'existence. La fragilité est, dans l'existant, une incapacité d'assurer l'intégralité de son propre déploiement, de le mener à son terme, une incapacité à assurer la pleine réalisation de tout le potentiel qu'il recèle. Elle dit l'incapacité d'un succès total. L'existant n'a pas la puissance qu'exige son désir de réalisation de soi, il n'a pas les moyens qu'exige l'effort pour être lui-même. La fragilité désigne l'existant comme ce qui n'a pas la capacité de garantir son authenticité.

Pour préciser ce qu'il en est de la fragilité, il faut encore tenir compte d'un noyau de quatre termes qui lui sont liés tout en étant irréductibles l'un à l'autre.

5. *Ibid.*, p. 154.

6. Selon CONDILLAC, *Dictionnaire des synonymes*, dans *Œuvres complètes*, t. III, éd. LE ROY, Paris, PUF, 1951, p. 291. Cité dans J.-L. CHRÉTIEN, *Fragilité*, p. 8.

- 1) On distingue d'abord la fragilité de la *faillibilité*, laquelle renvoie à la faute morale. C'est une dimension fondamentale de la fragilité, mais je n'en tiendrai pas compte ici, me limitant à la dimension proprement ontologique de la fragilité.
- 2) La *vulnérabilité* est également apparentée à la fragilité. La vulnérabilité renvoie à ce qui peut être blessé⁷. Alors que la fragilité est d'ordre interne, la vulnérabilité désigne l'existant qui peut facilement être l'objet d'une atteinte provenant de l'extérieur, d'une agression externe. Toutes deux cependant appartiennent à la constitution ontologique du réel. Ce sont deux possibilités permanentes qui accompagnent l'existant.
- 3) La *précarité* connote l'instable, l'éphémère, le passager, le court. L'usage actuel de ce terme renvoie à la dimension sociale de l'existence, en lui associant les termes d'exclusion et de pauvreté⁸.
- 4) La *faiblesse*, enfin, connote ce qui manque de vigueur, de force physique, de puissance de résistance, de capacité, ce qui est désarmé, sans défense, impuissant. Proche de la fragilité, et malgré la connexion forte qui les relie, la faiblesse est pourtant différente en ce que la fragilité n'est pas dénuée de toute puissance. Plutôt que l'absence absolue de puissance, ce qui la caractérise est la limitation qui affecte la puissance qu'elle peut déployer. La fragilité est une capacité limitée de résistance à la puissance négatrice.

En somme, la fragilité est la caractéristique de l'existant qui ne peut se sauvegarder du néant, qui est affecté d'une non-puissance fondamentale face au non-être, à la possibilité de sa propre non-existence. Elle désigne l'insécurité fondamentale de ce qui se tient toujours déjà sous la constante menace de sa propre disparition, de ce qui ne dispose pas d'un abri qui la tiendrait hors de la possibilité de toute menace face à son exister même. La fragilité sourd de la tension qui lie protection et négation de la vie. En recourant au discours de l'immunité, on peut dire que la fragilité apparaît comme l'absence d'immunité de l'existant par rapport à son propre néant⁹. La fragilité est ce qui existe dans la non-sécurité face à son propre exister : l'exister en tant que non sécurisé. Est fragile en somme ce qui est « apparition disparaissante¹⁰ ».

II. LA MÉTAPHYSIQUE DE LA CRÉATION

L'acception courante du terme « fragilité » nomme en somme la condition de créature, telle que la comprend, pour l'essentiel, la dogmatique chrétienne à partir du *Credo*. La condition de créature pose celle-ci dans une relation originaire et unique de radicale dépendance par rapport à Dieu. Toute réalité concrète se reçoit de Dieu et ne tient son existence que de la volonté souveraine et aimante de Dieu. Elle est radica-

7. C. PELLUCHON, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018, p. 111.

8. S. PAUGAM, « Précarité, pauvreté, exclusion », dans S. MESURE, P. SAVIDAN, dir., *Le Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006, p. 900-902.

9. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protection et négation de la vie*, trad. L. Texier, Paris, Seuil, 2021.

10. V. JANKÉLÉVITCH, *Liszt et la rhapsodie*, p. 158.

lement contingente au sens où elle pourrait ne pas être et qu'elle ne reçoit l'existence que pour une durée limitée. Ne pouvant elle-même assurer son existence, la créature est essentiellement fragile. La reprise métaphysique de la création permet d'approfondir l'analyse de cette fragilité ontologique. La création est certes une notion théologique qui, en tant que telle, relève de la foi et de la réflexion théologique. Il existe toutefois, au sein de la tradition chrétienne, une reprise proprement philosophique et ontologique de cette notion, qui s'est élaborée, à partir de l'espace de questionnement inauguré par la philosophie grecque, pendant la période médiévale et s'est poursuivie lors de la période moderne classique. C'est ce que l'on entend par l'expression « métaphysique de la création » (ou « métaphysique créationniste »)¹¹. Comme le rappelle Ladrière, les penseurs médiévaux ont réinterprété le problème ontologique hérité de la philosophie grecque comme celui du statut de la créature en tant que telle, de telle sorte que « [le] concept de création devient alors le pivot de la pensée spéculative¹² ». Ladrière utilise également l'expression « ontologie créationniste » pour qualifier l'approche métaphysique développée par l'École de Louvain¹³. Il s'agit, comme l'illustre de manière exemplaire l'œuvre de Thomas d'Aquin, d'une « *traduction ontologique de l'acte de création divin, de la langue de la Bible dans celle de la métaphysique*¹⁴ ». L'idée de création fournit le cadre d'interprétation du réel dans laquelle une doctrine religieuse devient l'assise d'un discours philosophique de facture ontologique¹⁵. Dans cette optique, on cherche, pour reprendre les mots de Sertillanges, à manifester les « retentissements » philosophiques de l'idée de création¹⁶. La métaphysique de la création rattache la structure constitutive de l'étant fini à une source donatrice d'être, c'est-à-dire à « un acte posant originaire, libre expression *ad extra* d'un principe infini¹⁷ ». On dira, en d'autres termes, que la métaphysique de la création comprend le fondement comme une réalité d'ordre personnel¹⁸. Il est bien entendu que cette approche n'épuise en rien toute la richesse de sens dont la notion de création est por-

-
11. L'expression « métaphysique créationniste » se trouve chez É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd. revue, Paris, Vrin, 1948, p. 91, n. 2. Cité dans P. CLAVIER, *Ex Nihilo*, vol. I, *L'introduction en philosophie du concept de création*, Paris, Hermann, 2011, p. 16-17. L'expression « metaphysics of creation » est d'usage courant chez les interprètes de Thomas d'Aquin. Voir L. DEWAN, « Theology and the Metaphysics of Creation », dans M.L. LAMB, éd., *Theology and the Metaphysics of Creation*, Washington, The Catholic University of America Press, 2016, p. 43-53 ; G. KERR, *Aquinas and the Metaphysics of Creation*, New York, Oxford University Press, 2019 ; N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation : Aquinas' Natural Theology in Summa contra gentiles II*, Oxford, Clarendon Press ; New York, Oxford University Press, 1999.
 12. J. LADRIÈRE, « Préface. Individu et individuation », dans A. BITBOL-HESPÉRIÈS *et al.*, textes réunis par P.-N. MAYNAUD, *Le problème de l'individuation*, Paris, Vrin, 1991, p. 18.
 13. J. LADRIÈRE, « Cent ans de philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie », *Revue philosophique de Louvain*, 88 (1990), p. 210.
 14. J. HABERMAS, *Une histoire de la philosophie*, I, *La constellation occidentale de la foi et du savoir*, trad. F. Joly, Paris, Gallimard, 2021, p. 573 (en italiques dans le texte).
 15. V. GIRAUD, *L'ordre de la création. D'Augustin à Nicolas de Cues*, Paris, PUF, 2019.
 16. A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.
 17. J. LADRIÈRE, *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie ; Louvain, Paris, Peeters, 2004, p. 208.
 18. ID., *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens*, III, Paris, Cerf, 2004, p. 291.

teuse. Elle est néanmoins éclairante, tant du point de vue proprement philosophique que théologique. Bien que délaissée par la pensée contemporaine, elle mérite d'être réactivée. C'est en tout cas le pari sur lequel repose cette réflexion qui s'appuie sur la réinterprétation contemporaine qu'en propose Jean Ladrière¹⁹.

Le thème central de la métaphysique créationniste est celui de la finitude, définie comme la condition ontologique de tout existant²⁰. Ce thème est associé à celui d'un don d'être. L'être créé se reçoit de l'inépuisable bonté du créateur et porte en lui la trace de cette bonté²¹. Le concept de création exprime la positivité de tout existant, elle-même fondée sur la positivité divine. L'être créé est essentiellement, fondamentalement bon. Ce don d'être, tout en imposant une dépendance radicale à la réalité posée, puisqu'elle n'est qu'en vertu du don reçu, accorde néanmoins à celle-ci une réelle authenticité d'existence et une véritable autonomie d'action. L'existence est reçue, mais néanmoins authentique, pleinement consistante et est constituée en véritable pôle autonome d'activité. Tel est précisément l'enjeu de la réflexion spéculative sur la création : montrer « comment l'être fini n'existe qu'en vertu d'un don radical d'être et est par là même véritablement être réel pour son propre compte²² ». Cette réflexion tente de saisir le paradoxe d'une donation radicale qui pose, tout en affirmant la plus complète dépendance de l'existant en tant qu'il reçoit son existence de la source créatrice, une réelle autonomie d'être en vertu même de cette donation. La donation ontologique est ici promotion, exaltation de la réalité créée :

Le Créateur est source : Il donne à la réalité visible, au 'cosmos' tout entier, d'être véritablement par soi, avec ses propres énergies, sa propre capacité d'action, ses propres finalités, bref son propre dynamisme, et cela à tous les degrés d'être qu'il comporte. Le don qui pose la réalité dans l'existence est un afflux inépuisable, comme celui d'une source qui ne cesserait jamais de couler. Le Créateur donne aux réalités créées d'être vraiment des réalités par elles-mêmes, d'être elles-mêmes source, d'être capables d'action, d'être le lieu d'une créativité propre²³.

III. RÉINTERPRÉTATION LADRIÈRIENNE DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LA CRÉATION

Ladrière réinterprète la métaphysique de la création dans l'optique d'une phénoménologie ontologique. De manière générale, la phénoménologie vise à rendre compte de la phénoménalisation des phénomènes²⁴. Sa tâche est de comprendre le

19. ID., « Introduction : histoire, événement, création », dans J. GREISCH, G. FLORIVAL, dir., *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Centre international de Cerisy-la-Salle, Actes de la décade du 21 au 31 août 1995, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie ; Louvain, Paris, Peeters, 1995, p. VII-IX ; J. LADRIÈRE, « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création », Dossier « De l'émergence à la création. Regards croisés », *Mélanges de Science religieuse* (janvier-mars 1998), p. 5-14.

20. J. LADRIÈRE, *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie ; Louvain, Paris, Peeters, 2004, p. 82.

21. *Ibid.*, p. 235 et suiv.

22. *Ibid.*, p. 236.

23. ID., *L'Articulation du sens*, II, *Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984, p. 276-277.

24. ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 291 et suiv.

champ général dans lequel toute phénoménalisation se produit. Celle-ci constitue un donné factuel (*datum*), une donation, qui fournit le point de départ de l'entreprise philosophique se déployant sous la forme d'une interrogation sur le processus de production de la donation. Il s'agit de rendre compte de la constitution de la donation du point de vue de son origine, c'est-à-dire comme survenance, genèse et déploiement du processus même de la phénoménalisation. Plus précisément, il s'agit de circonscrire les conditions de possibilité de la venue du phénomène dans la visibilité, ce qui rend le phénomène visible. La démarche philosophique vise à rattacher le phénomène à sa possibilité originaire, à reconstituer le mouvement d'une constitution toujours en train de se faire, en le renvoyant à sa provenance et sa destination²⁵.

Cette approche interprète le réel de manière dynamique et non statique. En effet, la manifestation est essentiellement un processus, en vertu duquel le phénomène se produit précisément comme phénomène, comme ce qui est manifeste. La manifestation est une venue, un mouvement, une montée ou une entrée dans la visibilité, bref un advenir « dans le domaine du manifeste²⁶ ». Le phénomène est donc compris comme le processus de son déploiement. C'est une genèse, un mouvement de constitution toujours en cours. Le phénomène se phénoménalise, il se rend visible, il provient de ce à partir de quoi il se manifeste. La donation est ce processus par lequel la réalité se fait et se fait voir ; elle est ce qui se donne effectivement dans l'immédiateté de l'apparaître²⁷. La tâche de la phénoménologie est de rendre compte de la « phénoménalisation » du phénomène, de circonscrire « le mouvement de son devenir-manifeste, son éclosion, sa venue dans le champ de la présence²⁸ ». Il s'agit en d'autres termes de refaire le mouvement de la manifestation.

La notion de processus introduit celle d'événementialité. La phénoménalisation doit être comprise comme un événement. La tâche de la philosophie est de mettre à découvert le champ événementiel où a lieu l'institution de la manifestation, l'advenir de la phénoménalisation. Elle est d'identifier l'événementialité de tout événement, l'incessant advenir du réel compris comme l'événement fondamental, inaugural, à savoir l'événement toujours advenant de l'être dans l'étant²⁹. Il s'agit d'appréhender le phénomène du monde comme genèse évolutive, de dire le déploiement du monde comme événement ontologique primordial, de thématiser l'événement en vertu duquel tout peut advenir, c'est-à-dire l'universalité constituante de l'événement ontologique³⁰. Cela demande d'opérer « une transgression radicale permettant à la pensée de se transporter dans ce lieu de dépouillement extrême où toute figure particulière s'efface et où il n'y a plus que l'obscurité abyssale, qui est en même temps éclairément primordial, de ce pur surgissement qui est, au cœur de toute position, la vertu qui en

25. ID., « Introduction. L'État de la philosophie aujourd'hui », dans K. AXELOS *et al.*, *Où en est la philosophie ?*, Wawre-Limal, Edifie L.L.N., 1993, p. 27-28.

26. J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie*, p. 32.

27. ID., *L'espérance de la raison*, p. 131, 165, 185, 207.

28. ID., *L'Articulation du sens*, II, p. 128.

29. ID., *Le temps du possible*, p. 217 et suiv.

30. ID., *L'Articulation du sens*, II, p. 128-129.

fonde l'effectivité³¹ ». Une ontologie phénoménologique, qui cherche à comprendre la manifestation, est donc discours du processus de la manifestation, et plus précisément, de ce qui est le plus central de ce processus, l'événementialité de tout événement³². En cherchant à dire l'être comme événement, comme l'événement fondamental par lequel l'être affecte l'étant, la démarche phénoménologique de Ladrière retrouve à nouveaux frais la question de l'être. Nous voilà reconduits au problème classique des rapports entre l'être et l'étant.

Le don d'être pose l'existant créé dans l'être et le fait ainsi exister comme une entité autonome. Cette donation ontologique doit être envisagée de manière dynamique, processuelle. Elle est d'abord et avant tout cette fulgurance émergente qui apparaît dans la manifestation ontologique comme pur surgissement, comme pure position ou affirmation d'elle-même ; elle s'impose à la manière d'un fait absolu, massif et irrécusable. L'existence se manifeste, comme acte d'autoposition autarcique, comme efficence autoposante, comme pure affirmation d'elle-même³³. Le trait le plus fondamental de la manifestation ontologique est cette événementialité de l'apparaître, qui fait de l'événement la catégorie centrale du processus ontologique. Le champ ontologique en son entièreté se manifeste comme un champ événementiel, comme l'événementialité d'une incessante émergence, d'une continue montée, comme le processus de son propre advenir³⁴. Cette événementialité posante doit s'entendre comme un pur surgissement, en deçà des déterminations concrètes selon lesquelles l'existant se présente au sein des différentes figures par lesquelles l'être se manifeste.

Il y a ainsi une « corrélation » entre la manifestation, comprise comme processus ontologique, et l'existence : dans la manifestation, l'existant est constitué en tant qu'existant. L'existant apparaît dans l'espace de la manifestation, il est rendu visible, mais sa propre manifestation n'épuise jamais l'inépuisable étendue de cet espace. L'émergence apparaissante de l'étant le pose comme une figure particulière, dans une détermination concrète, mais à durée toujours limitée. L'étant est toujours un « ceci » ou un « cela » particulier, il s'affirme comme une essence particulière, reconnaissable comme telle. Mais cette affirmation de l'existant en sa singularité propre échappe à la luminosité de la pure présence et se tient plutôt dans le clair-obscur :

S'il en est ainsi, c'est que l'étant n'est jamais totalement exposé, dans une simple et radicale affirmation de lui-même, dans une sorte de moment pur où il n'y aurait que l'éclat indéfectible de son irrécusable présence. Il n'est pas dans la clarté d'un jour sans origine et sans déclin. Il vient du non-manifeste, qui n'est pas le néant mais le retrait de ce qui se retranche de l'accessibilité, de la communication, de la participation et de l'effectuation. Il est sur le trajet qui va de ce non-manifeste vers le manifeste, en cheminement pour ainsi dire vers le déploiement en lequel se dit son essence³⁵.

31. ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 271.

32. ID., *Le temps du possible*, p. 220 et suiv.

33. *Ibid.*, p. 95, 99, 189 ; ID., *L'espérance de la raison*, p. 249, 258.

34. ID., *Le temps du possible*, p. 219, 270.

35. ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 32.

L'existant est l'événement de son propre déploiement : il n'est pas une essence achevée, mais un processus toujours renouvelé d'une entrée dans l'espace de la visibilité. Il est le produit d'un mouvement qui conjugue le manifeste et le non-manifeste. Ainsi la manifestation est toujours partielle, elle est à la fois monstration effective et retrait³⁶. S'il en est ainsi, c'est que l'existant est l'événement de son autocontinuation ; il est dynamisme, devenir temporel, déploiement :

Ce déploiement, c'est précisément le processus par lequel sort progressivement de l'ombre ce qui s'y tenait dissimulé. Mais il n'est jamais une sortie complète de l'ombre. Il appartient à la monstration même en laquelle se produit l'étant qu'il se replie en son retrait dans le moment même où il se déploie à partir de lui. Le moment d'émergence, où a lieu à proprement parler l'entrée dans le manifeste, est toujours comme une improbable occurrence qui se détache par quelque faveur inattendue et fugitive de cette sorte d'espace obscur qui est avant toute différence³⁷.

Tout existant concret, tangible, est affecté de cette limitation liée à son historicité. Il s'inscrit dans le champ ontologique compris comme l'événementialité ontologique même, compris comme l'événement unique de l'incessante montée du néant de la réalité³⁸.

L'affirmation de l'existence propre de tout existant concret se tient constamment sous la menace du retrait³⁹. La puissance d'affirmation de l'être se déploie en opposition à son contraire, la non-affirmation de l'être. L'existence s'oppose sans cesse à la possibilité de la pure négation, à la possibilité de la non-occurrence, de la non-position. *C'est proprement ici que se situe la fragilité ontologique de l'existence* : l'advenir de l'existence est habité par la possibilité contraire de son non-advenir. L'effectivité de l'existant consiste à toujours surmonter à nouveau cette possibilité contraire, ce qui fait précisément de l'existence une durée⁴⁰. L'émergence même de l'être comme existence est la péripétie toujours nouvelle conquise sur la possibilité contraire de sa non-occurrence. Il y a une force secrète au principe de toute émergence, qui donne à l'étant de pouvoir se soutenir dans l'improbabilité de son occurrence. Cette force ontologique se présente comme le surgissement d'une positivité s'affirmant absolument comme le contraire d'une négativité⁴¹. La force d'être, en tant qu'énergie soutenant l'acte de position comme acte entièrement positif et sans faille, s'oppose à la menace constante du non-être à la manière d'une émergence qui, parce que sans cesse recommencée, gagne sans cesse sur la possibilité de sa non-occurrence. L'avènement ontologique comme événement d'existence est une péripétie toujours nouvelle, incessante victoire sur sa possibilité contraire⁴².

Cette opposition entre l'existence et la non-existence, qui mine le passage de la possibilité d'existence à l'existence réelle, soulève la question fondamentale à laquelle doit répondre une enquête ontologique : « Comment peut avoir lieu le surgisse-

36. ID., « Historicité et vérité : approche philosophique », *Revue d'éthique et de théologie morale*. « Supplément », 188-189 (janvier-juin 1994), p. 39.

37. ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 32-33.

38. ID., *Le temps du possible*, p. 221.

39. *Ibid.*, p. 220-221.

40. ID., *L'espérance de la raison*, p. 250, 256.

41. ID., *Le temps du possible*, p. 221, 236.

42. ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 37.

ment de cette positivité que nomme le terme 'être', en tant précisément qu'elle s'affirme absolument comme le contraire du néant⁴³ ? » La facticité de la manifestation ontologique en tant que surgissement de l'être fait ainsi entrevoir une limitation intrinsèque affectant toute position d'existence dans son affirmation :

Or ce qu'atteste la manifestation, c'est qu'il y a une auto-affirmation du réel par laquelle chaque chose se pose en ce qu'elle est pour son propre compte, se montre en sa réalité de façon irrécusable et irréductible. En chaque chose, en tant qu'elle est manifeste, s'affirme ainsi une force d'autoposition, une vertu originaire de sustentation, par laquelle la chose se tient hors du néant et prend place authentiquement dans le champ de la réalité. Mais en même temps, les choses qui se manifestent apparaissent de façon très évidente comme affectées intrinsèquement de limitation, le signe essentiel de cette limitation étant la temporalité, qui introduit le non-être dans la massivité de l'être. Aucune chose manifeste ne peut donc se poser en sa positivité par des ressources propres. C'est là que se révèle le caractère essentiel de la finitude : l'être fini est cette positivité qui ne possède pas en elle-même le fondement de sa propre possibilité⁴⁴.

Ce constat de l'impuissance de l'existant à fonder par lui-même sa propre affirmation d'existence conduit à poser une source donatrice d'être qui ne soit pas elle-même affectée de la limitation propre à l'existant fini :

La structure de la manifestation doit donc comporter un principe adéquat de cette positivité qui est en tout être, capable de rendre compte de ce dont l'être fini lui-même ne peut rendre compte. Ce principe ne peut être conçu que comme se posant lui-même dans cette positivité que représente la force auto-affirmative de l'existence. En tant que principe, il est réel de la positivité même qui se manifeste en tout existant, mais il doit être tel qu'il puisse tenir entièrement cette positivité de lui-même, qu'il puisse en être le fondement adéquat. Ce qui signifie qu'il doit être non affecté de limitation, donc non fini. Il ne peut être principe, c'est-à-dire fondement de la positivité de tout existant, qu'en étant lui-même fondement de sa propre positivité⁴⁵.

Cette analyse de la venue de l'être à l'existence réinterprète la métaphysique thomiste que Ladrière résume de la manière suivante :

Dans la métaphysique thomiste, cette positivité de l'être est conçue comme actualité. Tout existant fini, en tant qu'existant authentiquement, doit avoir dans sa propre constitution un acte propre, qui le fait être, mais il n'en est pas le fondement. Le principe de toute positivité doit être un existant qui est pure actualité, un existant qui a la capacité de se poser totalement à partir de lui-même et qui, à ce titre, est source, en tout existant fini, de l'acte qui constitue en propre celui-ci. L'acte constitutif de l'existant fini est acte réel, mais qui ne doit sa vertu d'acte que de sa participation à un acte non fini, c'est-à-dire infini, qui se pose par lui-même. L'existant fini n'est que par dérivation⁴⁶.

43. *Id.*, *Le temps du possible*, p. 236.

44. *Ibid.*, p. 236-237.

45. *Ibid.*, p. 237.

46. *Ibid.* En d'autres termes : « Ici s'amorce l'ultime régression qui doit conduire du moment de la dispensation de l'être vers l'ipsium esse subsistens ». Tenter de penser la subsistance de l'être, c'est faire en quelque sorte refluer toute la vertu dispensatrice qui transit les figures apparaissantes et leur donne de s'autoposer dans un acte propre en un acte d'autoposition absolument originaire dont toutes les figures du manifeste reçoivent l'actualité qui les fait subsister. Mais cet acte n'est plus le moment de l'autoposition d'une figure particulière, la soutenant dans le manifeste et la présentant en sa concrétude, c'est l'auto-position de la force auto-posante universelle elle-même, en tant que telle. Ou encore, c'est cette force universelle en tant que, se recueillant en son effectivité, elle se pose elle-même en sa propre subsistance, s'affectant ainsi elle-

La création est une relation constitutive de l'être même de la réalité finie, qui rapporte celle-ci à l'être qui la pose⁴⁷. L'acte d'être relatif propre à tout existant s'arc-boute à un acte d'être absolu.

La manifestation ontologique universelle nous met donc en présence du passage incessant et sans cesse renouvelé, toujours nouveau, de l'existence comme pure possible à l'existant concret. Plus précisément, elle nous fait voir l'existant survenant comme pur passage, dans lequel se manifeste un événement de portée ontologique caractérisé à la fois par la force et par la fragilité. La force affirmatrice individualise l'existant en tant qu'étant, en tant qu'elle « est au principe de toute émergence et qui donne à l'étant de pouvoir se soutenir dans l'improbabilité de son occurrence. Elle est, dans la figure qui s'atteste, le pur moment de l'attestation⁴⁸ ». Cette force est un acte de position, une énergie de sustentation. L'acte de position est pure positivité, il est « sans faille » : « [Cette positivité] est la massive affirmation de ce qui se sépare absolument du néant⁴⁹ ». L'énergie de la force posante fait de l'apparition de l'existant un événement, un hapax. Elle le constitue en une individualité unique, en fait une « auto-attestation singulière » capable d'autoposition. Cette attestation se concrétise dans une figure particulière dont il faut comprendre la présence, bien qu'irréductible, comme une stabilisation momentanée à durée limitée. L'existant apparaît ainsi comme un mixte de force relative et de fragilité absolue, arc-bouté à un lieu suprêmement actif caractérisé par une force donatrice et créatrice capable d'assurer le perpétuel surgissement de la fragilité. Il faut voir l'acte posant comme se situant

en deçà de tout accomplissement. Il est plutôt ce à partir de quoi et en quoi un accomplissement [...] peut avoir lieu. Il est l'émergence même de tout ce qui, en quelque figure que ce soit, vient à émerger. Or l'émergence se produit comme péripétie toujours nouvelle conquise sur la possibilité contraire de sa non-occurrence. Le terme même d'émergence suggère l'apparition, à partir de conditions données et par rapport à un substrat d'une suffisante complexité, d'une qualité irréductible à celles qui appartiennent aux composantes du substrat. Mais dans le présent contexte, il vise la survenance de cette qualité fondamentale sans laquelle ne pourrait survenir aucune qualité, et qui est précisément la simple positivité de ce qui se montre. Cette qualité, parce qu'elle première et condition de toutes les autres, ne peut survenir elle-même à partir de conditions préalables. Son émergence est donc émergence en un sens absolu, c'est-à-dire sans support, sans espace, sans préparation, sans potentialité antécédente. C'est la fulguration simple, initiale, sans raison, sans structure, sans visibilité, sans durée, du pur événement par lequel l'être se pose lui-même, comme se tirant du néant, dans l'abrupte facticité de son irrécusable heccéité⁵⁰.

même de la vertu autoposante dont elle est inépuisablement dispensatrice. Mais cela signifie que la subsistance de l'acte d'autoposition originaire n'est pas du même type que la subsistance de l'étant manifeste. Ce qu'elle fait subsister, ce n'est pas un mode d'apparition, mais c'est la force même de la subsistance. Elle est en quelque sorte la subsistance même de la subsistance. Elle n'est donc pas et ne peut pas être manifeste. Non pas qu'elle soit en deçà de toute figuration ; elle est plutôt au-delà de toute figuration, comme l'originaire précisément dont toute figuration tire la positivité qui la rend effective » (ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 39).

47. ID., *L'Articulation du sens*, II, p. 305.

48. ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 37.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, p. 37-38.

En somme, l'acte posant est un acte pur caractérisé par la simplicité et l'inépuisable profusion.

En définitive, l'approche philosophique de Ladrière, axée sur la saisie de la phénoménalisation comme auto-affirmation de soi du phénomène sous le mode de la trajectoire, et cherchant à rendre compte de la processualité du phénomène depuis son émergence jusqu'à sa destination, rejoint la problématique de la création qui en fournit l'horizon interprétatif ultime⁵¹.

IV. DU FONDEMENT AU « RETRAIT DONATEUR D'ÊTRE »

L'analyse qui précède trouve écho et s'approfondit à la lumière de la critique contemporaine de la notion de fondement. Dans cette perspective se dessine une ontologie du devenir, une ontologie processuelle qui renonce à l'idée classique de substance⁵². Une telle ontologie abandonne l'idée d'une solidité du fondement, car celui-ci fait désormais défaut. La dichotomie classique entre l'existant et son fondement ontologique disparaît. La perte du fondement signifie une perte de cette « solidité inébranlable » et de « cette consistance sans faille » dont il était précisément le garant. Le fondement ne peut désormais être qu'une halte temporaire au sein d'un processus qui se poursuit sans cesse. L'être apparaît alors sous la forme d'un advenir incessant, d'un passage continu, comme « événement de sa propre émergence », comme autant de traces d'un passage dans le champ de l'apparaître. Toute stabilisation ontologique n'est que provisoire, relative et inachevée. Le statut de l'être est désormais qualifié par l'incertitude, la fragilité, l'absence de protection et d'appui. La détermination ontologique imposée par la forme est remplacée par la stabilisation provisoire d'une événementialité émergente. La manifestation ontologique n'est plus caractérisée par la présence mais doit être pensée

comme l'inscription d'une trajectoire au sein d'un milieu non figuré qui n'est ni un fond ni un lieu mais un espace actif, une énergie diffuse, siège de potentialités invisibles, concentrant un instant son pouvoir sur une trace fugitive [...]. La trajectoire, n'étant que pur passage, [est] [...] imminence. Quelque chose est toujours sur le point de se produire. Mais le moment de la production est sans cesse différé. Et pourtant il n'y a pas là qu'une pure possibilité, l'imminence est effective, elle est réellement une venue qui n'en finit pas de venir, comme un geste qui s'élève et ne se conclut jamais. Toujours menacée de ne pouvoir se maintenir dans cette tension d'une attente toujours renouvelée, elle ne retombe pourtant jamais dans le pur et simple effacement de ce qui n'a pas réussi à être. L'imminence est précisément un accomplissement toujours inaccompli, un envol toujours retardé, une chute toujours conjurée, cet instant perpétuellement suspendu, hésitant entre le retour vers la non-présence pure et simple et l'entrée décidée dans une présence franchement partagée⁵³.

Pour penser le fondement, les métaphores qui s'imposent désormais sont celles de « l'abîme » et du « suspens » :

51. ID., *L'Articulation du sens*, II, p. 128.

52. A. FAGOT-LARGEAULT, *Ontologie du devenir. L'évolution, l'univers et le temps*, Paris, Odile Jacob, 2021.

53. J. LADRIÈRE, *Le temps du possible*, p. 285-286.

Là où le fondement fait défaut, le sol se dérobe et ce qui s'ouvre alors, c'est la possibilité d'une chute infinie dans l'incessant retrait de tout support. Là où il n'y a plus d'appui s'ouvre l'abîme, c'est-à-dire le gouffre sans fond qui s'enfonce dans le vertige d'une insondabilité sans limites [...] ainsi l'être-advenant est constitué par son rapport à ce qui en lui, est abîme⁵⁴.

Il ressort que la participation de l'existant à l'être signifie désormais que celui-ci est

tenu en suspens dans le passage de son émergence et fait apparaître l'être en lui comme un abîme. Mais l'abîme [...] est [...] ce milieu infini dans lequel et à partir duquel l'être-advenant se produit comme trajet et comme trace. Il est cette énergie qui vient d'une incalculable profondeur, d'un lieu inassignable, d'un lieu qui n'est aucun lieu, qui est seulement cette venue toujours advenante et qui tient pour ainsi dire l'être-advenant au-dessus du vide qui se creuse sous lui, qui le tire sans cesse hors du vertige, conjure toujours à nouveau et toujours victorieusement sa chute, l'élève vers l'espace sans limites qui prolonge l'abîme vers l'infinité d'une ouverture sans bornes. Tenu au-dessus de l'abîme, qui est en lui-même sa propre possibilité, le champ de virtualités à partir duquel il se concrétise, l'être-advenant ne cesse de sortir de sa fascinante obscurité. Son émergence, c'est précisément cette montée hors de l'abîme, qui n'est cependant pas mise en lieu sûr sur quelque plate-forme où il retrouverait la protection d'un fondement, mais ce moment singulier, en lequel son existence se joue comme imminence, et qui reste toujours partagé entre la possibilité d'un engloutissement sans cesse conjuré et ce qui serait la définitive assumption dans un espace sans gravitation, où il n'y aurait plus que l'incandescence d'une indéclinable présence⁵⁵.

L'absence de fondement permet au champ ontologique d'apparaître comme un champ événementiel : « [C]'est l'événement de l'advenir, qui comporte à la fois production et récession, inscription dans la concrétude de l'être-advenant et éloignement par rapport à lui de l'énergie qui le produit et qui, en s'éloignant, le laisse à sa précarité et à sa seule réalité de trace⁵⁶ ». La catégorie du « retrait » remplace celle du « fondement » :

Le retrait est à la fois l'effacement du fondement et le mode paradoxal selon lequel opère l'énergie productrice, qui anime tout le processus de la manifestation : elle ne fait advenir qu'en se retirant, et c'est pourquoi l'événement de l'advenir n'est jamais que l'imminence de sa survenance, non un accomplissement achevé. Le retrait ouvre un espace, mais ce qui n'est pas le lieu de séjour où serait offerte une présence sans partage, c'est une étendue qui est là seulement pour que puisse advenir la récession. Et elle ne peut être la possibilité de la récession que si elle est elle-même entraînée dans le retrait⁵⁷.

V. UNE ONTOLOGIE ÉVÉNEMENTIELLE

À la lumière de l'analyse qui précède, l'ensemble du champ ontologique se présente comme un devenir d'ampleur cosmique, comme un immense processus instaurateur essentiellement ouvert, toujours en devenir, comme une incessante dérive créatrice, comme une genèse universelle perpétuellement recommencée. Le champ

54. *Ibid.*, p. 286.

55. *Ibid.*, p. 287.

56. *Ibid.*, p. 288-289.

57. *Ibid.*, p. 289.

ontologique est l'avènement même de l'être, vaste champ opératoire constitué d'énergie créatrice. Il faut voir ce champ comme dynamique et non statique : l'action instauratrice devient la caractéristique première de l'être. L'être est un champ instaurateur tendu vers un horizon de constitution.

L'être est la continuelle venue de l'existence à elle-même sous la forme d'une infinie suite d'existants singuliers. L'existence est un effort constant d'exister, une action sans cesse recommencée de la force d'être qui instaure les figures ontologiques effectives en actualisant ses potentialités. C'est un possible en constante actualisation de soi. L'existence est un continuel transit du non-être à l'être, sous-tendu, comme sa condition de possibilité, par une énergie portante dont elle ne dispose pas. L'existant existe comme une résistance sans cesse réaffirmée, recommencée, comme une absence toujours surmontée, un manque toujours comblé. C'est dire que l'existence est un perpétuel écart entre ce qu'est devenu l'existant et son à-venir, une déhiscence toujours comblée et rouverte. L'existant ne coïncide jamais entièrement avec lui-même. Il n'existe que comme tension vers lui-même. L'existant est un devenir continué, un mixte toujours renouvelé de pure potentialité et d'acte achevé. Il est sans cesse distendu entre son passé, son avoir-été, et son avoir à être, son futur, entre une actualisation gagnée et une actualisation gagée sur ce qui est toujours encore possiblement à venir. C'est un possible actualisé, mais d'une actualisation incomplète toujours en recherche de la continuation de son actualisation sur le possible qu'il demeure toujours. L'existant concret est toujours l'affirmation renouvelée d'un possible sous la forme de l'effectuation risquée de sa réalisation comme effectivité de ce possible. Le possible devient réalité, il s'inscrit comme un fait réel, comme ce qui subsiste, persévère, ne fût-ce que minimalement, dans l'épreuve de la durée, du constant surmontement de sa propre négation. L'existant est un processus d'instauration d'un parcours existentiel appelé à devenir un avoir-été. C'est un processus instaurateur à durée limitée.

C'est bien cette limitation intrinsèque de l'existant, cette incapacité à conjurer l'épreuve de la durée, en raison de son inscription dans la temporalité toujours finie, qui en manifeste la fragilité ontologique. L'existant se trouve affecté par une incapacité foncière, ontologique à se constituer comme une totalité achevée, dans l'unité de soi à soi, unité en laquelle s'effectuerait la résolution de l'incessant écart qui le sépare de lui-même — écart entre le possible réalisé qu'il est et le possible encore disponible qu'il n'est pas, déhiscence entre son effectivité et l'excédence toujours récurrente de son acte d'autoposition —, unité en laquelle se réaliserait la coïncidence du déjà de son actualisation provisoire et le pas encore de son actualisation toujours à venir. L'existant, comme créature, échappe à la saturation de son être, à sa pleine et entière réalisation. Cet écart est le signe de sa fragilité intrinsèque. Cette fragilité témoigne de son incapacité à sécuriser la dérivation de l'être, à maintenir de manière définitivement assurée la réception de sa propre existence. Voilà la faille ontologique qui inscrit la fragilité au cœur de tout existant. Ce défaut de performance est-il insurmontable, irrémédiable ? L'existant peut-il espérer que soit conjurée la menace qui l'affecte au plus profond de lui-même et que lui soit enfin procuré un habitat sécuritaire ? L'existant peut-il espérer la réussite de soi ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord rappeler que la doctrine de la création s'appuie sur un optimisme foncier et sur la conviction de la bonté et de la positivité foncières de la création. L'existence, comme perpétuel advenir d'elle-même, se profile sur un fond d'être fiable, généreux et capable. C'est ce qu'a tenté d'exprimer l'idée classique d'une connexion entre le bien et l'être⁵⁸. L'existant créé se projette sur un fond de bonté et de générosité dont il se reçoit sans cesse. Cette profusion ontologique fait de la fragilité la trace, au cœur même de l'existant créé, de l'excédence événementielle de la force autopoïétique sous l'horizon duquel il se tient. La relation de création est une relation de suspens de la créature à l'événementialité pure qu'est la source créatrice. Cette événementialité vient de plus loin et va plus loin que la trajectoire événementielle propre à l'existant ; elle ne peut s'y réduire. L'événementialité qu'est l'être créé est portée par une relation d'événementialité absolue. Par rapport à ce fond englobant, l'existence s'éprouve comme passivité, comme réceptivité fondamentale. Il y a donc au principe de l'existant une indéfectible force d'être. L'existant est une force limitée sur fond de force ontologique illimitée. Certes, la réalité créée, dans son autarcie et sa positivité même, se tient dans la fragilité, sans cesse sous l'horizon de l'événement de la cessation d'existence. Mais cette fragilité se profile sur l'horizon d'un acte d'être qui est pleine actualisation de soi, d'une événementialité ontologique comprise comme l'agir primordial, originel, d'une puissance créatrice sans borne, comme l'incessante activité instauratrice d'une plénitude d'exister sans faille, en laquelle se résout sans cesse la dualité entre la puissance d'être et l'actualité d'être, entre le possible et l'effectif. L'acte posant est émergence au sens absolu, sans potentialité antécédente⁵⁹. La relation qui définit la création s'entend d'une relation entre une événementialité limitée à une événementialité infinie. L'existant créé est enserré dans une dynamique qui le transit. Il est sous la garde de cette événementialité qui le dépasse.

La source d'être se présente comme une événementialité pure qui accompagne sans cesse l'événementialité de l'existant. L'événement n'est pas réductible au déploiement d'une essence préalablement donnée, car il est une survenance inattendue. S'il est susceptible de répondre à une attente ou un appel intérieur à l'existant, il ne relève pas d'une loi nécessaire. L'événement ne cesse d'affecter le devenir en le modifiant, en l'affectant d'un excédent, d'un surplus qui vient à l'existant : « L'être est à la fois solide et instable, il est habité par une tension interne qui rend toujours imminente la métamorphose. Or celle-ci n'est pas seulement l'accomplissement d'une essence, elle est la transvaluation de l'essence⁶⁰ ». Au-delà des essences, l'événement fait transition vers l'aboutissement de la trajectoire de l'existant en tant que réalité à venir ne relevant que de son propre dynamisme évolutif. Le retrait donateur d'être doit être pensé comme un espace d'action qui permet le déploiement d'une destinée. Il est au principe de ce que Ladrière qualifie d'« attente constitutive ». Il donne l'être,

58. ID., *L'espérance de la raison*, p. 278.

59. ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 38.

60. ID., « Philosophie chrétienne et science », dans J.-M. ZYCINSKI, *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World*, Krakow, The Pontifical Faculty of Theology, 1980, p. 400. Voir J. LADRIÈRE, « La pensée scientifique et l'intention apologetique », *Communio*, III, 4 (juillet 1978), p. 66-69.

mais est également source de sens. À la fois infiniment éloigné, en tant que source d'être, et infiniment proche, en tant qu'il se tient toujours dans la proximité de la survenance de l'accomplissement, il ouvre l'espace de la promesse, de l'accomplissement de ce que l'existant est appelé à être. Le retrait donateur est inséparable d'une visée qualitative et sotériologique.

L'avenir qui se profile est celui de l'inépuisable possible qu'est l'événementialité pure comme propriété essentielle de l'actualité. L'événement, c'est la rupture, l'inattendu, la nouveauté, la survenance ne provenant d'aucun lieu. L'événement signifie nouveauté, discontinuité, émergence de possibilités inédites. Il est, en un mot, créativité pure. Or, l'ordre événementiel se rapporte à un *eschaton*, à une réalité à venir. Il permet de penser la possibilité d'une espérance eschatologique comme structure ontologique, en tant que l'*eschaton* signale le lieu d'une excédence par rapport à l'effectivité des choses, qui transcende l'écoulement du devenir⁶¹. C'est précisément cette excédence eschatologique qui introduit la dimension de la promesse, qui est elle-même de l'ordre de l'excès, de l'inédit, du surplus. Elle inscrit l'existant créé dans l'horizon d'une générosité sans faille :

Il y a un horizon, sans doute, comme à-venir inépuisable, mais il faut le penser comme non donné, comme non fait, comme ce qui, au contraire, est toujours se faisant. Vu dans cette perspective, l'être est non pas ce qui est déjà posé, mais ce qui ne cesse de se constituer dans l'espace ouvert par la promesse. Il est l'avènement incessant de lui-même. Or cet avènement, c'est très exactement l'événement. Pensée dans la dimension de la promesse, la réalité tout entière apparaît ainsi, dans sa texture la plus intime, de part en part événement⁶².

La catégorie de la promesse prolonge et approfondit l'ontologie événementielle dans le sens d'une ontologie de la promesse. La structure ontologique porte le vœu de sa réalisation plénière, elle est un vouloir-être fondamental. La constitution intrinsèque de la réalité supporte le vœu de l'existence et le rend possible comme son pré-supposé. Il y a pourtant un pari : l'existence doit en quelque sorte miser sur elle-même, sur la possibilité de son succès. Mais il n'existe pas de garantie absolue. L'espérance nous fait entrer dans une dimension nouvelle qui est celle de la confiance, du consentement, du crédit accordé, de la reconnaissance de ce qui s'annonce. Mais sans justification. Ici l'être apparaît à la fois comme donné à lui-même et comme sa propre promesse, comme effectivité et comme appel hors de ses propres limites. L'être est un pas encore qui se tient, à même sa fragilité, sous l'horizon de la promesse de la survenance de la levée de toute menace à son intégrité qu'il ne saurait par lui-même conjurer, de la survenance d'une protection absolue.

CONCLUSION

La fragilité ontologique trouve sa raison d'être dans la limitation intrinsèque propre à l'être créé. C'est en ce sens que l'on peut la qualifier de « fragilité primor-

61. J. LADRIÈRE, *L'espérance de la raison*, p. 277 et suiv.

62. ID., « Philosophie chrétienne et science », p. 404.

diale ». L'être créé est une puissance d'être et d'agir qui ne possède pas par lui-même la source de son affirmation ontologique. Il est adossé à un fond de puissance d'être auquel il participe et qui le constitue comme « être capable » (Ricœur). Il est puissance de déploiement existentiel portée par une puissance infinie. Cette capacité ontologique est néanmoins dérivée, et donc limitée. La fragilité primordiale désigne l'incapacité foncière de la créature à maîtriser sa source d'être, à l'enclorre dans son propre dynamisme. La créature ne fait pas retour complet sur elle-même : demeure une irréductible béance, un hiatus entre elle et la source d'être. Cet écart constitutif, cette non-coïncidence originelle d'avec sa propre origine, est la faille par laquelle s'introduit la fragilité. Ce défaut d'autosuffisance inscrit la créature dans une dépendance, dans une passivité fondatrice. Cette absence de maîtrise sur sa propre existence fait de la créature un existant toujours déjà situé dans l'horizon de la cessation de son être. Elle se tient sans cesse dans le péril face à la possibilité de sa propre continuation. Elle se déploie néanmoins sur le fond d'une puissance d'être qui ne cesse de l'accompagner et qui l'inscrit dans un vecteur d'être dont l'horizon est la promesse de l'accomplissement entier de son être.

La créature est un mixte de puissance et de fragilité. La métaphysique de la création pousse ce paradoxe à l'extrême : la fragilité d'une existence autonome reçue, dont la maîtrise lui échappe, dont elle ne dispose pas adossée à une indéfectible puissance donatrice d'être. La créature est tout à la fois un vouloir porté par une énergie active fondamentale qui sous-tend son propre agir et limité par sa propre expansion⁶³. Elle est une fragilité sans cesse surmontée, mais à durée limitée. En elle se creuse une interrogation fondamentale, qui la constitue en question pour elle-même : lui est-il permis d'espérer conjurer cette menace de disparition, d'anéantissement de soi, trouver une demeure qui lui offre la protection nécessaire à la survie de son existence ? La créature est une fragilité suspendue à l'espérance d'un avènement qui prendrait la forme de l'événement ultime de sa pleine sécurité ontologique.

C'est dans l'espace ouvert par la réflexion spéculative sur la création que la foi chrétienne en la création doit recevoir son espace de résonance. La création est sous la garde de la Parole créatrice, elle est forte de l'événementialité créatrice. Et la Parole créatrice est salut et espérance. Elle dit que l'incertaine trajectoire existentielle est portée « par la gravitation infinie qui vient d'un lieu inassignable⁶⁴ ». Lieu où la fragilité pourrait trouver la sécurité définitive qu'elle cherche. Lieu où la fragilité deviendrait enfin elle-même, sous la garde fiable et bienveillante du Dieu créateur. Or la Parole créatrice s'est faite chair et la création est apparue pleinement comme l'affirmation de l'amour, du souci sans limites de Dieu pour la créature. L'incarnation fait de Dieu un Dieu-pour-nous, elle établit Dieu en humanité. Dieu, nous dit la foi, est le « 'Fiable' par excellence », celui qui prend parti et cause pour sa création vulnérable⁶⁵. Elle fait de la fragilité le signe de Dieu.

63. ID., *L'Articulation du sens*, II, p. 305.

64. ID., *L'espérance de la raison*, p. 73.

65. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, trad. H. Cornelis-Gevaert, Paris, Cerf, 1992, p. 195.

FAIRE EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE À L'OMBRE D'UN EFFONDREMENT : UN AVENIR *FRAGILISÉ*

Rodolfo Felices Luna

Department of Sacred Scripture
Oblate School of Theology, San Antonio, Texas

Louis Vaillancourt

Centre d'études du religieux contemporain
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ : Le dogme économique incontesté qui soutient une croissance illimitée est en train de fragiliser non seulement les écosystèmes du vivant, mais les bases même de notre civilisation, ouvrant grand la porte à un « effondrement » au cours du prochain siècle. Les signes de cette dégradation systémique se font déjà sentir dans toutes les dimensions de nos sociétés. Nous ne pouvons vivre en dehors de la nature qui nous supporte ; le projet humain ne peut réussir sans la Terre. Ce contexte devrait déterminer toute tâche intellectuelle, en particulier celle des croyantes et des croyants qui s'inscrivent dans un horizon de sens, lequel serait profondément bouleversé. Il devient alors impératif de réfléchir aux conditions d'exercice de nos disciplines (exégétique et théologique) en situation d'une raréfaction de ressources et d'une remise en question radicale d'un mode de vie mortifère.

ABSTRACT : Unlimited growth — an uncontested economic “dogma” — is showing to be a vital threat for the Earth's ecosystems, as well as for human civilization. A global collapse is a dreadful possibility within the century : we are relentlessly given warning signs of systemic degradation. Humans cannot live and prosper pretending to remain “outside” of nature's realm and unfettered by nature's laws. The human project is bound to the Earth's vitality. Such is the global context that conditions any intellectual pursuit, even more, the quest for meaning by Christian believers. This essay calls for a radical reassessment of the exegetical and the theological task. New creative ways of engaging the biblical heritage and a thorough questioning of our deadly lifestyle are some of the challenges we face, in view of an impending global collapse.

Depuis près de quatre ans, nous sommes confrontés à une crise d'envergure planétaire qui révèle autant l'interdépendance que la fragilité de notre civilisation. Un organisme, si petit qu'il est invisible à l'œil nu, a infecté plus de 622 millions de personnes, tué plus de 6,5 millions¹, aplati l'économie internationale au plus bas de-

1. Selon les statistiques de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), consultées le 19 octobre 2022 : <https://covid19.who.int>.

puis un siècle² et réussi à fermer les frontières et limiter la circulation des personnes et de marchandises, socle de notre civilisation mercantile mondialisée. Avant même que le virus SARS-CoV-2 ne frappe, suite à de nombreuses lectures et échanges, nous voulions exposer la *fragilité* du système civilisationnel qui nous porte, évoquer son possible effondrement, puis explorer avec les membres de l'Association catholique d'études bibliques au Canada et de la Société canadienne de théologie ce que cela implique pour notre travail en exégèse et théologie, respectivement³. Évidemment, les conséquences sont bien plus graves que de devoir transformer nos cours en webinaires ou de tenir des congrès en ligne, comme ce fut le cas pour le congrès de nos deux associations au printemps 2021, où cette communication a été présentée. Commençons donc par exposer la *fragilité* de notre civilisation⁴.

I. FRAGILITÉ DE NOTRE CIVILISATION ET MENACE D'EFFONDREMENT

De notre perspective limitée et à l'échelle de nos vies, nous avons l'impression de tenir debout sur des bases suffisamment solides pour inspirer une confiance inébranlable en des lendemains meilleurs. Depuis l'avènement de la science moderne, les conditions de vie se sont constamment améliorées, même si le degré d'amélioration n'a pas bénéficié également à tous les peuples de la Terre. Un indicateur fiable est la démographie. Grâce aux progrès de la médecine et de l'industrie alimentaire, la mortalité infantile a baissé, l'espérance de vie, augmenté, de sorte que la planète compte aujourd'hui bien davantage d'êtres humains que jamais. La population mondiale s'est accrue de façon exponentielle, signe de prospérité. À l'aube de la révolution industrielle, en 1800, la Terre avait atteint le milliard d'habitants. En tant qu'espèce, cela nous a pris dix mille ans pour se rendre là, depuis le boom du néolithique (grâce entre autres au développement de l'agriculture). Or, par la suite, la croissance démographique s'est accélérée à une vitesse exponentielle. En 1960, la planète comptait 3 milliards d'individus. Aujourd'hui, nous en sommes à 7,8 milliards de personnes, ce qui veut dire que dans l'espace de notre insignifiante vie, la population globale a plus que doublé. Un tel rythme de croissance est de toute évidence insoutenable par l'écosys-

2. Voir les données disponibles sur le site de l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE) : <https://www.oecd.org/coronavirus/en/themes/global-economy>.

3. Rodolfo Felices Luna est exégète du Nouveau Testament. Louis Vaillancourt est théologien spécialisé en éco-théologie. Il convient de préciser au départ que, bien que notre communication s'appuie largement sur les données fournies par la crise écologique, notre propos cible plus spécifiquement le risque d'*effondrement* civilisationnel et se concentre sur la *fragilité* du système d'exploitation construit sans égard pour les limites naturelles. Notre réflexion touche autant la démographie galopante que les axiomes économiques et la dépendance créée envers des outils énergivores et complexes. C'est la *fragilité* de notre civilisation qui est ici étudiée : en amont pour tenter d'en expliquer les causes, en aval pour en explorer l'impact sur l'exercice de l'exégèse et de la théologie. Si les sciences de la vie reviennent souvent dans notre discours, c'est parce que notre civilisation s'est développée en fin de compte sans égard aux limites constitutives de la vie.

4. Nous prenons le mot civilisation au sens large du système social généré et régulé par la mondialisation des économies, système mis en place par le mercantilisme colonial, renforcé par la révolution industrielle, puis consacré par la chute du bloc de l'Est en 1989. C'est le capitalisme occidental qui a été « mondialisé » et qui rend homogène l'idéal civilisationnel imposé aux cultures locales.

tème Terre. Les projections des Nations Unies estiment entre 9 et 10 milliards la population à venir en 2050, laquelle ira en augmentant jusqu'en 2100⁵. Nous en venons à oublier que nous habitons une sphère, pas une plaine infinie... la géométrie nous rattrape au détour ! Espace habitable et ressources non renouvelables sont limités. Même les ressources renouvelables ont, elles aussi, un cycle de régénération que nous devons respecter, une limite en termes de rythme d'exploitation dans le temps que nous ne pouvons pas bousculer sans épuiser lesdites ressources. Même en augmentant la productivité, il y a des plafonds infranchissables que nous atteindrons tôt ou tard. C'est ce qu'on appelle la « capacité de charge » de la Terre. La science et la technologie ne créeront pas de la matière, ni des sources d'énergie illimitées. Elles n'inventeront pas de nouvelle planète habitable pour tous et toutes. Lorsque les pénuries se feront sentir, les inégalités deviendront d'autant plus criantes entre les peuples. Nous en avons un premier aperçu avec la distribution tout à fait inégale des vaccins dans le monde, au cours de la présente pandémie.

L'augmentation exponentielle de la population, l'épuisement des ressources non renouvelables, l'abus des ressources en principe renouvelables, la surconsommation liée au style de vie occidental érigé en norme et valeur, la pollution qu'elle engendre, sont toutes des forces qui échappent au contrôle des nations présentement. Nous assistons, impuissants, à l'accélération exponentielle de ces phénomènes, au rythme scandaleux de l'enrichissement de quelques privilégiés qui récoltent les dividendes de pareille surexploitation. Cependant, contrairement à l'affirmation du dogme capitaliste, la courbe de la croissance ne peut monter indéfiniment⁶. En fait, plus vite elle monte, plus brutal sera l'ajustement à la réalité qui s'ensuivra, lorsque les pénuries signifieront la fin de la période de fausse prospérité, vécue bien au-dessus de la capacité de charge de la planète. C'est ce que les collapsologues appellent un « effondrement », à cause précisément de la violence de la chute. Le phénomène est analogue à un « crash » boursier après une « bulle » spéculative, sauf qu'il affecte l'ensemble de l'économie et qu'il dégrade significativement la qualité de vie de la population. Selon Yves Cochet, un effondrement est « le processus à l'issue duquel les besoins de base (eau, alimentation, logement, habillement, énergie, etc.) ne sont plus fournis [à un coût raisonnable] à une majorité de la population par des services encadrés par la loi⁷ ». Un effondrement civilisationnel met en danger la sécurité des populations affectées : c'est une issue à éviter, dans la mesure du possible⁸.

L'effondrement n'est pas une fatalité inéluctable pour chaque civilisation dans l'histoire⁹, tout dépend à quel point chaque société fragilise son écosystème. Le

5. <https://population.un.org/wpp/Graphs/Probabilistic/POP/TOT/900>.

6. Pour une critique nuancée du système économique mondialisé et ses angles morts, voir Graeme MAXTON, *The End of Progress. How Modern Economics Has Failed Us*, Singapore, Wiley, 2011.

7. Yves COCHET, *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*. Paris, Les liens qui libèrent, 2019, p. 29-30.

8. Voir Pablo SERVIGNE, Raphaël STEVENS, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015. Voir aussi Jared DIAMOND, *Effondrement : comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard, 2006.

9. La fin d'une civilisation n'est pas toujours un effondrement. Une mutation lente ou une fusion avec la civilisation émergente est aussi possible. C'est la vitesse de la chute et l'incapacité à soutenir une forme de so-

risque d'effondrement s'accroît lorsque nous faisons fi des ressources réelles, que nous dépassons les seuils de viabilité, de renouvellement, et que par souci d'efficacité nous réduisons, entre autres, la redondance de nos sources d'approvisionnement. La mondialisation nous rend interdépendants les uns des autres, nous spécialise et nous fragilise en cas de difficulté. Plus les réseaux commerciaux sont étendus, serrés et efficaces — en un mot : globaux — plus il y a le risque que l'effondrement ne soit pas que sectoriel, mais global, lui aussi. C'est particulièrement le cas de la finance, de l'énergie et des ressources naturelles. La crise écologique ne sera jamais un problème purement régional : les choix de chaque pays et région affectent le bien-être de l'ensemble des terriens et des terriennes, et ce, pour des générations à venir. La capacité de charge de la terre a déjà été dépassée, de l'avis de nombreuses études dans divers domaines, et ce aussi tôt peut-être qu'en 1970. Nous vivons comme s'il existait 1,7 Terre à exploiter, bientôt 2,0 Terres. Notre empreinte écologique est si lourde et abusive qu'à compter du 1^{er} août nous vivons à crédit pour le reste de l'année, dépassant ce que la planète peut nous offrir comme ressources pour une année. Évidemment, pays riches et pays pauvres ne consomment pas également. L'Amérique du Nord vit à crédit sur les générations futures à compter du 15 mars de chaque année. Réalistement, il faudrait plutôt viser le niveau de vie de Cuba, du Maroc ou du Niger, qui atteignent ce seuil en décembre¹⁰.

Nous ne devrions pas faire les surpris. C'était déjà en 1962 que Rachel Carson lançait le cri d'alarme *Silent Spring*¹¹. Dans cet ouvrage scientifique au ton prophétique, Carson remettait en question la foi indéfectible d'après-guerre dans le progrès de la science et la naïveté avec laquelle on espérait régler les problèmes de l'humanité à coup de technologies. L'usage de pesticides à l'échelle industrielle allait avoir un tel impact sur les espèces que nous verrions un jour des « printemps silencieux », d'où le chant des oiseaux aurait disparu. Le temps lui a donné raison. La population d'oiseaux d'Amérique du Nord s'est effondrée du quart depuis 1970. Certaines espèces ont chuté de plus de 90 %, ce qui va de pair avec le déclin catastrophique des insectes, causé par l'agriculture industrielle. Il y a donc près de 3 milliards d'oiseaux en moins dans la nature, estiment des chercheurs dans une étude publiée par la revue *Science* en octobre 2019¹². Ceci n'est qu'un exemple parmi tant d'autres ! Le spectacle qui se déroule à notre insu ou sous nos yeux depuis 50 ans est la chute vertigineuse de la biodiversité¹³, ce qui correspond au comportement attendu des courbes

ciété complexe qui marque les sociétés effondrées. Voir à ce sujet Joseph TAINTER, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

10. Frédéric MOUCHON, « Jour du dépassement : quelles solutions pour la planète ? », chronique environnement du journal *Le Parisien* (10 mai 2019). En 2020, le jour du dépassement a retardé de trois semaines à cause du ralentissement de l'économie provoqué par les mesures sanitaires en place pour lutter contre la Covid-19. Cependant, ce n'est qu'un répit temporaire, l'économie s'emballera de plus belle avec le déconfinement en 2021-2022. Voir l'article d'Émilie TORGEMEN, « Jour du dépassement en recul : la planète se porte-t-elle vraiment mieux ? », *Le Parisien* (21 août 2020).
11. Rachel CARSON, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin, 1962.
12. Kenneth V. ROSENBERG *et al.*, « Decline of the North American Avifauna », *Science*, 366, 6461 (2019), p. 120-124.
13. Voir le percutant témoignage et vibrant plaidoyer du naturaliste britannique Sir David ATTENBOROUGH, *A Life on Our Planet. My Witness Statement and a Vision for the Future*, New York, Grand Central Pub-

lorsqu'on exploite la nature au-delà de la capacité de charge de la planète. Mine de rien, le système terre est déjà entré en mode effondrement. L'économie et la civilisation mondialisées suivront ; ce n'est qu'une question de décennies, pas de siècles. Nous avons *fragilisé* notre avenir, nous vivons à l'ombre d'un effondrement global.

C'était en 1972 que le groupe de recherche du Massachusetts Institute of Technology (MIT) présentait au célèbre Club de Rome les résultats de ses recherches intitulés *The Limits to Growth* (aussi connu sous le nom du « Rapport Meadows », du nom de deux de ses auteur.e.s)¹⁴. À l'aube de l'âge des ordinateurs, les calculs et projections de notre croissance en termes de population et de consommation de ressources nous menaient droit au gouffre. Contrairement au dogme capitaliste, pour qui la croissance ne saurait tolérer de limite¹⁵, il y a bel et bien un plafond naturel à la croissance : la capacité de charge de la Terre. Il y a aussi des coûts « extrinsèques » cachés liés à toute production de biens, qui ne sont pas pris en compte dans les calculs ; éventuellement, il faut en payer la note¹⁶. Lors de la mise à jour des résultats du rapport, 30 ans après¹⁷, il est apparu clair que l'humanité avait déjà dépassé la capacité de charge de la Terre de 20 % depuis 1980. Les mathématiques ne sont pas flexibles : lorsqu'une courbe dépasse de façon soutenue une limite réelle (*overshoot*), il devient de plus en plus certain que l'issue est une descente abrupte de la courbe, un effondrement (*collapse*). Les données colligées par les scientifiques entre 1970 et 2000 ont largement confirmé les projections du Rapport Meadows, ce qui ne laisse pas beaucoup de place à l'imagination pour ce qui s'en vient.

Un effondrement global devient la réalité à envisager sérieusement. Ce ne sera pas « la fin du monde » ni de la vie sur Terre, mais notre mode de vie complexe, énergivore et exigeant ne sera plus viable. Ce sera la fin de notre civilisation thermo-industrielle, « boostée » aux énergies fossiles pendant 150 ans. Nous glisserons ou nous basculerons — tout dépend de la vitesse de la chute et de comment on s'y sera préparé — vers un état de société moins sophistiqué, plus « primitif », devant nous contenter de survivre sans les confortaux auxquels la société de consommation thermo-industrielle nous a habitué.e.s.

Nous avons déjà évoqué les vocables économiques de « bulle » et de « crash ». Le mot « effondrement » exprime ce brutal ajustement à la réalité des ressources disponibles, par rapport à leur exploitation au-delà des capacités du système. Depuis la

lishing, 2020. Dans une sorte d'éco-biographie, Attenborough divise son ouvrage par décennies ou tranches de vie. Il documente en tête de chaque chapitre, au cours de sa vie : l'accroissement de la population mondiale, l'augmentation du CO₂ dans l'atmosphère et le déclin de la vie sauvage et de la biodiversité. À lire pour saisir la vitesse fulgurante des changements au cours d'une seule génération.

14. Donella MEADOWS, Jorgen RANDERS, Dennis MEADOWS, Williams BEHRENS III, *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe Books, 1972. En français : *Les limites à la croissance (dans un monde fini)*, Paris, Rue de l'Échiquier, 2012.
15. Aucun gouvernement démocratique ne se fait élire pour décroître le PIB du pays, mais bien pour l'accroître. La croissance infinie est l'un des dogmes/fantasmes les plus tenaces de notre civilisation.
16. Dans un sens bien réel, le développement fulgurant de notre civilisation se fait « à crédit », sans tenir compte de la capacité de payer la note des générations futures.
17. Donella MEADOWS, Jorgen RANDERS, Dennis MEADOWS, *The Limits to Growth. The 30-Year Update*, White River Junction, Chelsea Green Publishing Company, 2004.

révolution industrielle, nous avons vécu à crédit dans une « bulle » imaginaire. Nous avons *fragilisé* notre avenir en devenant trop gourmands et trop dépendants de la complexité. Si nos biens de consommation mondialisés deviennent de plus en plus sophistiqués, exigeants, chers à produire, énergivores, sur la base de ressources raréfiées, alors notre style de vie devient *fragilisé*, impraticable à grande échelle et à long terme. Vous ne pouvez pas servir du bœuf à 12 milliards d'individus à chaque repas, et ils ne peuvent pas se prendre un égoportrait avec leur assiette à l'aide d'un téléphone intelligent que vous mettriez dans chaque main... c'est illusoire, immoral et dangereux de caresser dans notre imaginaire un tel avenir pour l'humanité ; cela ne sera pas, tout simplement.

La seule solution à notre portée est d'accepter l'inévitable, de ne pas se barricader dans le déni ou l'illusion, ni sombrer dans la dépression ou l'inaction. Le chemin qui s'impose est celui d'une décroissance radicale volontaire : retrouver la mesure de la Terre, diminuer drastiquement notre empreinte écologique et développer un autre sens du bonheur et de la prospérité que celui qui circule dans la culture médiatisée.

II. ANALYSE APPROFONDIE DU PHÉNOMÈNE

1. Un succès planétaire...

Depuis des millénaires, toutes les civilisations ont essayé de s'adapter, du mieux possible, aux différents environnements géoclimatiques de la Terre. Il nous a fallu lutter contre les éléments, jusqu'à pouvoir « se les soumettre », tel que la Genèse nous en rappelle l'antique impératif. Mais c'est comme si la combativité nécessaire à l'émergence de l'humanité primitive, presque une révolte agressive pour affirmer notre autonomie, s'était cristallisée dans une dynamique de l'asservissement, si profondément ancrée, qu'elle continue de s'exercer dans un contexte où cela devient non seulement contre-productif, mais carrément mortifère. La maîtrise de la nature qu'il a fallu mettre en œuvre pour survivre et « sortir » les premiers humains de la *fragilité* se retourne maintenant contre nous et *fragilise* les conditions mêmes de notre vie. S'arracher de la misère est une chose, basculer dans le suicide collectif en est une autre !

En effet, quelque chose d'inouï est en train de se produire : notre civilisation, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, en est venue à affecter en profondeur et de façon globale son milieu de vie, au point de le perturber gravement. Par un inconcevable retournement, c'est maintenant le système géobiologique qui essaie de s'adapter à la civilisation humaine, devenue une véritable force cosmique. C'est ce qu'on appelle maintenant « l'anthropocène¹⁸ », ou « l'âge des humains », c'est-à-dire

18. Une abondante littérature à ce sujet a vu le jour depuis quelques années. Quelques monographies, à titre d'exemple : Christophe BONNEUIL, Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement anthropocène. La terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2016 ; I. ANGUS, *Face à l'anthropocène. Le capitalisme fossile et la crise du système terrestre*, Montréal, Écosociété, 2018 ; R. BEAU, Catherine LARÈRE, éd., *Penser l'anthropocène*, Paris, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 2018 ; E. LESOURT, *Survivre à l'anthropocène*, Paris, PUF, 2018 ; W.J. KRESS, J.K. STINE, éd., *Living in the Anthropocene. Earth in the Age of Humans*, Washington, Smithsonian Institution, 2017 ; COLLECTIF, *Religion and the Anthropocene*, Eugene, Cascade

une nouvelle époque géologique, faisant suite à l'holocène, qui se caractérise par le fait que les activités humaines seraient devenues la principale force de changement sur Terre, équivalente aux forces géophysiques qui ont précédemment façonné la planète. Même le climat est en train de devenir un produit culturel. Notre civilisation ne pourra longtemps supporter cette dégradation sans en être profondément altérée. Si, pour certains, la crise écologique est encore envisagée comme un « passage », un déséquilibre temporaire, pour d'autres, de plus en plus nombreux¹⁹, elle est comprise comme une rupture radicale avec les modalités actuelles de la relation avec la nature, qui nous introduira dans des conditions de vie complètement différentes. Il y aura bel et bien un « avant » et un « après », dont nous ne commençons qu'à prendre la mesure. C'est la stabilité, en particulier celle du climat et des ressources, qui a permis l'émergence de la civilisation ; l'actuel dérèglement ne peut rien annoncer de bon : « La perte de la maîtrise du milieu vital est le facteur déterminant dans l'écroulement de civilisations²⁰ ».

2. Le prix à payer pour la puissance : un monde *fragilisé*

Toutes nos constructions civilisationnelles se sont édifiées sur le principe que la nature a des ressources illimitées et que cette dernière pourra toujours s'adapter à nous. Or, force est de reconnaître que ce sur quoi repose tout le développement des sociétés depuis trois siècles est en train de rapidement s'effriter. La 6^e extinction²¹ est résolument en marche, prélude à un effondrement des bases mêmes de la vie. La complexité des structures sociales, économiques, techniques, etc., en raison de leur caractère systémique, fait en sorte que celles-ci peuvent être facilement, globalement et profondément déstabilisées. La civilisation technicienne, qui s'est imposée à travers la puissance croissante de ses moyens, est en même temps devenue un milieu de vie extrêmement précaire, exposée de tous les côtés à des défaillances majeures (la Covid nous l'a bien montré !). C'est l'ensemble des services écosystémiques²², et par conséquent toutes les institutions humaines qui en dépendent, qui sont *fragilisées*.

Tous nos idéaux civilisationnels ont été construits sur le déni des limites. Le progrès (dans la forme particulière qu'il a pris en Occident) procède de deux infinis : celui de l'espace et celui du temps, l'infini des ressources de la Terre et l'infini du temps à venir. De toute évidence, ces deux infinis sont illusoires. Une réelle « durabilité » n'est possible que dans l'équilibre dynamique et autorégulé inhérent à la nature.

Books, 2017 ; Michel MAGNY, *Aux racines de l'anthropocène. Une crise écologique reflet d'une crise de l'homme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2019.

19. Entre autres : Dominique BOURG, « Peut-on encore parler de crise écologique ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 276, Hors-série (2013), p. 61-71 ; voir aussi ID., « Les mots et les maux de l'environnement », *Communication*, 96 (2015), p. 137-142.

20. Pierre GERMAIN, « Crise ou fin de la civilisation ? », *La revue administrative*, 22, 128 (1969), p. 200.

21. À titre d'exemple, Elizabeth KOLBERT, *The Sixth Extinction*, New York, Henry Holt and Co., 2017.

22. Ce sont tous les bénéfices (biens et services) que les humains retirent des systèmes écologiques (pollinisation, filtration de l'eau, formation des sols, régulation du climat, etc.) et sans lesquels la vie ne serait pas possible pour nous.

3. L'illusion de notre indépendance par rapport à la nature

L'effondrement annoncé, sous-jacent aux dégradations des systèmes de la vie, est celui d'une vision fondée sur la discontinuité de l'humain et de la nature, alors que tout dans l'univers repose sur la continuité des êtres, enlacés les uns aux autres dans une immense toile tissée d'une seule pièce. La prétendue « liberté » consistant à se définir en dehors du réseau de la vie se voit contrecarrée par la réalité de l'interrelation de tout ce qui est. La recherche insistante d'indépendance de l'humain vis-à-vis des processus naturels se révèle donc être une profonde méprise. La preuve de cet égarement est manifeste. Être, c'est « être-avec ». Vivre, c'est dépendre totalement de la vie des autres, une prémisses physiologique indépassable, à commencer par le plan alimentaire. Les sciences de la vie ne font que réaffirmer la dimension fondamentalement « écologique », c'est-à-dire interreliée, de l'existence humaine. Les dérèglements qui ont cours sont une illustration sans précédent de cette étroite interrelation entre l'humain et la biosphère. Ils mettent en évidence l'illusion de notre séparation d'avec la nature : nous sommes radicalement et irréversiblement dépendants du monde naturel.

Si, par le passé, l'humanité (ce n'était jamais « l'humanité », mais certaines populations) a eu à faire face à de grandes calamités, à des périodes de terribles dévastations, celle dans laquelle nous risquons d'entrer est d'un tout autre ordre, qui n'a rien à voir avec ces crises passagères, quelle qu'en fut l'ampleur. Quelque chose d'inédit se manifeste dans la situation actuelle : la mise au jour très concrète, physique et globale, du caractère fini et de la vulnérabilité de notre monde. L'éventualité d'un effondrement nous rappelle notre enracinement cosmique et la nécessité de rétablir notre lien vital avec tous les systèmes régulateurs de la vie. L'oubli de notre humble et *fragile* condition « animale » (si éloquemment formulée dans la Genèse) risque de nous faire retourner dans des modes de vie hautement précaires, auxquels nous ne sommes aucunement préparés.

Tout ce qu'on appelle « le progrès », qui doit absolument être redéfini²³, représente cette tentative de vivre en dehors des lois biophysiques élémentaires. L'anthropocène marque la fin d'une grande illusion : celle d'une histoire des sociétés humaines se déroulant en dehors des processus naturels, comme si nous pouvions vivre en toute « extériorité » par rapport au milieu qui nous supporte. La nature vient d'entrer dans l'histoire.

À l'échelle cosmologique longue (des centaines de millions d'années), le système Terre n'est pas si « *fragile* » que ça. Au sens où la Vie, souvent sévèrement menacée par le passé (jusqu'à 90 % des espèces sont déjà disparues lors des 5 grandes extinctions passées), a toujours trouvé des chemins neufs pour se réinventer et s'épanouir. Ce qui est réellement *fragile*, c'est notre civilisation, c'est la vie humaine telle que nous la connaissons, c'est-à-dire non seulement dans son existence en tant que telle,

23. Dominique MÉDA, « Redéfinir le progrès à la lumière de la crise écologique », *Archives ouvertes*, 22 (2012), p. 1-14.

comme possibilité, mais aussi dans des conditions qui la rendent « agréable » et lui confèrent justement d'être qualifiée « d'humaine ».

4. Le choc de notre finitude

La crise écologique et l'ombre d'un effondrement qui en découle ne sont rien d'autre que la brutale révélation de notre finitude. L'anthropocène nous fait voir que la volonté de puissance poussée à son paroxysme, paradoxalement, nous met en face de notre profonde impuissance. Notre puissance, surtout technicienne, bien que spectaculaire, n'est que factice et cache une terrible peur du vide, de la fin, de la mort... La peur de la mort, vécue d'abord comme une *fragilité* individuelle, se voit maintenant transférée à la peur de la mort de l'espèce et de la civilisation qui la porte. Comme l'écrivait Paul Valéry : « Nous voyons maintenant que l'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde. Nous sentons qu'une civilisation a la même fragilité qu'une vie²⁴ ». Peut-on entrevoir plus terrifiante réalité que l'absence possible d'un avenir commun ?

Une chose est certaine : l'opulence actuelle des sociétés modernes (autant l'Occident que les pays en développement qui aspirent ardemment au même mode de vie), fondée sur le pillage des ressources de la Terre et la croyance en un progrès illimité, est vouée à l'échec. Pour l'humain, il ne s'agit de rien de moins que de « changer ou de disparaître²⁵ ». L'avenir de l'humanité ne pourra s'écrire qu'à travers la reconnaissance de notre radicale dépendance biologique et l'acceptation de nos limites à transformer le monde. Autant l'hypertechnologie qui nous permettrait de « piloter » l'ensemble des écosystèmes à l'échelle planétaire²⁶, que la colonisation (terraformation²⁷) d'une autre planète pour « repartir à zéro », que la quête transhumaniste²⁸ abolissant les limites corporelles, ne sont que d'autres modalités que prend ce refus de notre condition humaine et de dangereuses chimères qui nous éloignent encore davantage de la réalité insurpassable de notre finitude. Comment une humanité qui se définit essentiellement par le pouvoir sur la matière et sur la vie pourra-t-elle en arriver à faire ce « saut quantique » vers l'accueil radical de son impuissance et de sa *fragi-*

24. P. LEBRETON, *Le futur a-t-il un avenir ? Pour une responsabilité socio-écologique*. Paris, Éditions Sang de la terre/Médial, 2012, p. 335.

25. Telle était l'exhortation qui titrait un ouvrage publié en 1972, dans la foulée du rapport du Club de Rome : *Changer ou disparaître*, Collectif, Fayard. À part les données factuelles qui se sont accumulées depuis, un « plan pour la survie » était déjà formulé de manière très précise et dont l'objectif était de décroître afin de respecter la limite des écosystèmes.

26. On envisage différents procédés pour modifier l'atmosphère, refroidir la Terre avec des boucliers qui réfléchissent le rayonnement solaire, etc.

27. Ce processus, né de la science-fiction, qui consiste à transformer l'environnement naturel d'un corps céleste afin de le rendre habitable par l'homme en réunissant les conditions nécessaires à la vie de type terrestre, fait maintenant partie de projets scientifiques sérieux et financés.

28. Une idéologie qui vise à l'amélioration des capacités intellectuelles, physiques et psychiques de l'être humain grâce à l'usage de procédés scientifiques et techniques, faisant de l'humain un hybride avec la machine, préparant ainsi la venue de « post-humains » pouvant vivre dans des conditions autres que celles qui sont actuellement nécessaires.

lité ? Pour E. Morin, « le probable est la désintégration. L'improbable, mais possible, est la métamorphose²⁹ ».

III. FAIRE EXÉGÈSE DANS CE CONTEXTE

Ce contexte de *fragilité* chronique et globale que nous avons évoqué appelle une prise en compte dans nos pratiques. L'exégèse et la théologie ne peuvent s'exercer de façon signifiante comme disciplines en faisant abstraction du contexte dans lequel notre civilisation se trouve plongée à présent. Le risque élevé d'effondrement civilisationnel mérite une plus ample et plus profonde réflexion que les limites de cet article ne le permettent. Surtout, pareille réflexion devrait se mener à plusieurs voix et nous n'en sommes que deux. Notre intention est donc d'esquisser quelques pistes pour lancer la discussion auprès de nos collègues exégètes et théologien.ne.s. Du côté de l'exégèse biblique, nous avançons très modestement trois pistes de réflexion.

Premièrement, nous sommes appelé.e.s à faire un choix d'approche herméneutique conséquent. Depuis qu'Elisabeth Schüssler Fiorenza a appelé à décentrer l'interprétation de la Bible en vue d'assumer une responsabilité sur les conséquences de chaque lecture³⁰, il devient opportun pour l'interprète non seulement de dévoiler sa perspective, mais encore de choisir ses priorités et ses allégeances. C'est dire qu'il n'existe pas d'exégèse pure et simplement objective, détachée de la réalité de l'interprète ou de celle de la communauté que l'interprète interpelle par son exposé. Nous expliquons et nous interprétons le texte biblique en fonction de priorités de lecture que nous devons assumer en les rendant explicites. Il ne s'agit pas de délaisser la rigueur d'analyse que l'exégète doit toujours cultiver, mais bien d'étendre ladite rigueur à l'acte de lecture lui-même, au-delà des mots du texte ou du monde passé que ces mots évoquent. Appliquer ce principe à la lecture de la Bible en contexte de risque d'effondrement civilisationnel, c'est prendre la peine d'examiner les conséquences qu'une lecture désengagée ou complice des forces menant à l'effondrement aurait sur notre avenir commun. Ceci, d'autant plus que la Bible demeure un texte normatif pour des milliards d'individus et que son interprétation inspire la conduite et les mœurs d'une partie non négligeable de la population mondiale.

Les lectures de la Bible qui privilégient l'épanouissement des individus présents ou hors temps, au détriment des générations à venir, ou au détriment de la création dans sa foisonnante diversité d'êtres vivants, ne sont plus de ce temps, ne répondent plus à ce contexte, voire même sont devenues des lectures dangereuses, toxiques, à dénoncer au même titre que des lectures misogynes ou coloniales. L'ère est aux lec-

29. « Éloge de la métamorphose », publié par *Le Monde* (janvier 2010).

30. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « The Ethics of Biblical Interpretation. Decentering Biblical Scholarship », *Journal of Biblical Literature*, 107, 1 (1988), p. 3-17. Il s'agit de son discours présidentiel à l'endroit de la Society of Biblical Literature (SBL) en 1987. Le fait qu'une exégète féministe soit élue à la présidence de la SBL, la plus grande société savante en études bibliques au monde, signale un changement de paradigme dans le monde académique. Désormais l'exégète doit expliciter son investissement du texte.

tures écoresponsables³¹. Ce n'est pas une question de mode intellectuelle passagère, mais bien un impératif lié à notre survie comme discipline, sans rien dire de notre survie comme espèce. À défaut de prendre en compte le contexte de *fragilité* des écosystèmes, nos lectures de la Bible deviendront tout simplement insignifiantes, dépourvues de tout intérêt pour la génération montante. Elles risqueraient même d'aggraver le jugement déjà sévère porté par cette génération sur la pertinence de la Bible et des études bibliques.

Deuxièmement, la Bible a hérité d'une cosmologie du Proche-Orient ancien et d'une anthropologie à contextualiser, à contester et à dépasser. La Bible a beau être reçue comme parole divine, parole de salut, ses représentations du réel et ses interprétations du vouloir divin sont contingentes : filtrées par le prisme des cultures, de l'histoire, de la science et de la conscience de son temps. Afin de garder vif l'esprit qui anime les Écritures, il nous faut parfois lire à contre-courant du mot à mot du texte biblique. « Croissez et multipliez-vous ! » (Gn 2,28) est une parole qui ne connaît pas les limites de la capacité de charge de la Terre et qui érige en commandement divin la primauté de la croissance par le nombre, dans un contexte de précarité de l'humain vis-à-vis de la nature. Elle revêt tout son sens dans l'Antiquité, où l'espèce humaine n'atteint pas le milliard d'individus et dont les moyens de transformation sont limités. À l'heure où il ne reste pratiquement plus de recoin inexploité du globe, à l'heure où les espaces sauvages se réduisent tous comme peau de chagrin, sous les pas conquérants de huit milliards d'humains bâtisseurs, la croissance doit emprunter d'autres chemins qui n'occupent pas l'espace vital de la même façon. Nous sommes invité.e.s à une révolution de notre imaginaire religieux : céder de la place afin que les autres espèces puissent elles aussi obéir à l'ordre divin, car c'est à toute créature que la bénédiction de la croissance fut offerte, pas seulement aux humains (Gn 2,22). Dans le deuxième récit de création, un seul arbre est défendu d'être touché par l'être humain (Gn 2,16-17). Quelle eût été notre représentation de la nature, si Dieu avait interdit aux humains les fruits, disons, de la moitié des arbres, dans ce récit fondateur de notre civilisation ? La manière dont nous imaginons notre place dans le monde est lourde de conséquences. Malheureusement, la Bible demeure un recueil foncièrement anthropocentrique. Le salut des humains compte avant tout. C'est l'humain qui est l'*imago Dei* par excellence. L'humain est tiré de l'humus, du sol, mais il se dresse en vis-à-vis du sol et des autres créatures, il les domine. Lynn White avait raison de

31. Nous désignons par ce terme générique autant les travaux du groupe *Earth Bible Project*, dirigé par l'exégète australien Norman C. HABEL, que ceux inspirés par l'*Exeter Project*, dirigé par l'exégète anglais David G. HORRELL. Depuis les années 2000, ces publications et d'autres s'efforcent de porter l'attention des lectrices et lecteurs de la Bible sur l'impact des lectures anthropocentriques, complices de l'exploitation/destruction de la Terre. Voir notamment : Norman C. HABEL, dir., *Readings from the Perspective of Earth*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000 ; ID., Peter TRUDINGER, dir., *Exploring Ecological Hermeneutics*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008 ; David G. HORRELL, *The Bible and the Environment. Towards a Critical Ecological Biblical Theology*, London, Routledge, 2010 ; ID. et al., dir., *Ecological Hermeneutics : Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London, T&T Clark, 2010 ; Richard BAUCKHAM, *The Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, Waco, Baylor University Press, 2010 ; ID., *Living with Other Creatures. Green Exegesis and Theology*, Waco, Baylor University Press, 2011 ; Mark BREDIN, *The Ecology of the New Testament. Creation, Re-Creation, and the Environment*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2010.

trouver dans l'anthropologie biblique la racine la plus fondamentale de la crise de l'environnement moderne³². Certes, quelques rares textes bibliques comme Rm 8,19-22 associent plus étroitement la création tout entière au salut, mais le fait qu'on doive recourir trop souvent à ces quelques textes d'exception pour décentrer quelque peu le discours sotériologique de la Bible prouve en fait la lourdeur de la tendance contraire, anthropocentrique et « spéciste ». Une lecture écoresponsable de la Bible doit débusquer ce biais, le dénoncer et le déconstruire.

Quoi qu'il en soit, Torah et Évangile regorgent de « limites » imposées aux humains et d'appels à reconnaître qu'il y a un gain essentiel dans toute perte et une croissance possible dans toute dépossession. Les appels à la conversion dans le désert et en exil résonnent lors de la « montée » de Jésus à Jérusalem, le soir de la dernière Cène et à Gethsémani. Le chemin de l'Esprit est celui du peu de moyens, la voie privilégiée n'est nulle autre que la kénose de la croix. Devant nous, comme tâche, se profile une conversion de l'imaginaire donc, tout spécialement après l'*hubris* débridée des temps modernes, avant qu'il ne soit trop tard et que nous soyons devant un champ de ruines, sur une Terre dévastée, confronté.e.s par la réalité que le monde n'est pas tel que nous l'avions imaginé : un entrepôt aux ressources infinies, un champ à transformer en ville bétonnée.

Nous avons érigé *homo faber* en roi et maître de la création. L'idéal d'une ville fortifiée protégée par un roi et son armée continue d'habiter l'imaginaire religieux aujourd'hui, encourageant cette transformation du territoire naturel en espace culturel subjugué aux besoins et aux plaisirs humains. Si l'on y ajoute une perspective de prospérité sans fin, le mal est fait et nous en récoltons les fruits amers. Pourtant, dès la Genèse, Dieu mettait un terme au projet de construction d'une tour qui toucherait au ciel (Gn 11,1-9). La chute des villes fait partie de maints oracles prophétiques, culminant avec la chute mythique de Babylone dans Apocalypse 18. Il est d'ailleurs surprenant, et à certains égards, décevant, que la vision finale du canon biblique en soit celle d'une ville qui descend du ciel (Ap 21,1), alors que celle des débuts était un jardin à cultiver (Gn 2,8.15), à mi-chemin entre la nature sauvage et la brique fabriquée. Dans la nouvelle Jérusalem, il y a certes des éléments naturels, mais ils sont intégrés au paysage carrément urbain qui domine. Que serait devenu notre imaginaire religieux si la vision finale de l'Apocalypse avait été un jardin luxuriant ? Fêterions-nous le Christ Jardinier au lieu du Christ Roi, si le Verbe de Dieu avait combattu la sécheresse les genoux à terre, plutôt qu'en chevauchant au combat contre la Bête, armé d'une épée acérée et d'une houlette de fer (Ap 19,11-21) ? *Homo faber* et *vir martialis* ont marqué notre idéal de civilisation, un idéal de puissance nourri par autant d'images bibliques masculines et victorieuses, voire belliqueuses. Il est donc grand temps de faire contrepoids à ces images en renouvelant notre imaginaire religieux, en puisant dans d'autres images bibliques du salut.

Troisièmement, si un effondrement civilisationnel se produit (ou plutôt lorsqu'il se produira), il ne sera plus possible de compter sur l'incalculable richesse des sa-

32. Lynn WHITE, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, New Series, 155, 3767 (1967), p. 1203-1207.

voirs, des réseaux, des outils et des techniques mis à notre disposition pour étudier le texte biblique. Apprendre à extraire la sève biblique avec peu de ressources est une habileté que nous serions sages de cultiver et d'enseigner aux générations suivantes dès à présent. Nous aussi, exégètes, inspiré.e.s par les meilleurs sentiments, nous sommes tombé.e.s dans le piège de la course aux ressources sans fin, des bibliothèques virtuelles aux publications sans nombre, des voyages pour assister aux congrès, aux congrès en ligne, en passant par les concordances codées et les logiciels d'analyse morphosémantique. Notre exégèse est aussi *fragile* qu'elle est sophistiquée. Elle est *fragile* parce qu'elle est un produit raffiné et complexe, soutenu par des institutions énergivores, condamnées à disparaître un jour, à la fin de l'âge thermo-industriel. Il nous faudra réapprendre l'art de faire exégèse avec peu d'outils³³. Que se passerait-il si tout ce qu'il nous restait un jour était le souvenir du texte biblique dans nos fragiles mémoires ? Plus nous prenons conscience de la menace d'un effondrement civilisationnel et moins l'activité de mémorisation ne paraît une perte de temps et d'énergie. Beaucoup d'encre a coulé au sujet de la force de la transmission orale des traditions dans l'Antiquité. E.P. Sanders est convaincu que Paul de Tarse n'emportait pas avec lui dans ses voyages, ni ne disposait dans chaque ville où il allait, des vingt rouleaux nécessaires à consigner les Écritures d'Israël. Lorsque Paul cite la Septante dans ses lettres (et il le fait abondamment), Sanders prétend qu'il le fait de mémoire. Ceci explique mieux à ses yeux le phrasé, le rapprochement étrange de certaines citations, la compilation de preuves scripturaires à l'appui de ses arguments. Sanders insiste, sans doute avec un malin plaisir, que Paul ne disposait pas d'une concordance lorsqu'il a rédigé le corpus de lettres qui allait un jour devenir près du tiers du Nouveau Testament. Et il ajoute que les topiques de la théologie chrétienne qui nous sont si familiers sont dus en grande partie aux aléas de la mémoire de l'apôtre des nations : avis aux exégètes technodépendants que nous sommes devenus³⁴.

IV. FAIRE THÉOLOGIE DANS CE CONTEXTE

Depuis ses origines, le travail théologique³⁵ a consisté à soumettre à la lecture critique, tant le texte biblique que les contextes historiques, en vue de faire émerger une

33. Une précision s'impose ici. Nous ne préconisons pas l'abandon du savoir exégétique ni le délaissement des études rigoureuses. Nous soumettons à la considération de nos collègues, lectrices et lecteurs, le fait brut de notre dépendance acquise aux moyens sophistiqués, coûteux et énergivores, pour l'étude de la Bible. De quels outils disposerions-nous si un effondrement civilisationnel se produisait ? Saurions-nous nous passer de tout cet appareillage, tout en maintenant une qualité d'analyse ? Quelles habiletés devrions-nous développer nous-mêmes et favoriser chez nos étudiant.e.s ? Voilà ce qui nous interpelle.

34. E.P. SANDERS, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Minneapolis, Fortress Press, 2015, p. 71-75 et 170-171. Au moment d'écrire ces lignes, Oblate School of Theology, où l'un des deux auteurs de cette communication travaille comme professeur d'exégèse, a approuvé un projet pilote de bibliothèque virtuelle en exégèse pour chaque étudiant.e prenant des cours en études bibliques. Les manuels de cours, textes et versions de la Bible, concordances, dictionnaires, commentaires et autres outils pour l'étude de la Bible seront disponibles pour chaque étudiant.e sur son portail en ligne, indépendamment des exemplaires disponibles en bibliothèque. La tendance académique est ainsi à plus de technodépendance, pas moins.

35. Les cinquante dernières années ont vu se développer, de manière exponentielle, un immense corpus de littérature « éco-théologique », très diversifiée en fonction des traditions, des approches et des orientations, qu'il n'y a pas lieu de citer ici. Il ne s'agit pas dans cette section de réinvestir cette thématique en général

Parole toujours signifiante pour ses contemporains. Comment faire théologie, dire Dieu et sa Parole de Vie/Salut, dans un monde non seulement marqué par la *fragilité*, mais en voie de causer des « dommages transcendants³⁶ », de s'engouffrer dans une dégradation irrémédiable des conditions mêmes de la vie ?

1. Une contextualité planétaire

L'approche de la « théologie contextuelle » est née de cette conscience, en tant qu'effort pour explorer explicitement et systématiquement les questions reliées à la concrétude fondamentale de la condition humaine et la réponse chrétienne à celle-ci³⁷. Si, au départ, les théologies contextuelles ont émergé de communautés vulnérables et opprimées (les pauvres, les femmes, les noirs, les autochtones, les espèces non humaines, etc.), pour la première fois aujourd'hui, elle n'est plus l'affaire d'un groupe spécifique. La condition humaine, par nature fragile, est maintenant universellement caractérisée par un nouveau contexte qui n'est plus local, mais planétaire : le déséquilibre généralisé de la biosphère qui met en péril la poursuite de l'aventure humaine. Pire encore, ce n'est pas seulement la communauté humaine dont la survie est menacée, mais toute la grande communauté des vivants.

Plus qu'un simple ébranlement de notre civilisation, de ses modes de pensée et de ses modes de production, ce qui est en jeu ici, c'est l'avenir même de la Vie, telle qu'elle existe en diversité et en abondance sur Terre. Nous sommes en train de désintégrer les structures de base de la Vie, de commettre ce que certains appellent un « biocide ». Tout ce qui existe perdure en raison de son appartenance à la grande communauté créaturelle. La logique de notre évolution civilisationnelle semble bien nous conduire vers un élargissement radical de notre compréhension de la communauté et une reconnaissance de son caractère inaliénable.

2. Un salut pour toute vie

Pendant des siècles, la théologie a beaucoup été concernée par la question du salut ou de la perdition (la vie après la mort). La vision globale développée par le christianisme a été largement orientée vers une fuite des conditions d'existence. Historiquement, tout un pan du christianisme, pétri de dualisme, a cultivé une forme de mépris du monde, à tout le moins d'indifférence par rapport aux autres créatures et face à l'existence corporelle comme telle. Cela a entraîné une conception moraliste et individuelle du salut. Mais cela épuise-t-il l'essence du christianisme, qui affirme aussi une « inhabitation de Dieu » (panenthéisme) dans les processus créateurs³⁸ ? Si beaucoup de chrétiens comprennent (faussement) le salut comme un « dépasse-

(ce qui sera l'objet du prochain congrès de nos associations), mais plutôt d'aborder la question plus spécifique de l'effondrement, dans la perspective de la *fragilité* de notre civilisation.

36. Dominique BOURG, « Les mots et les maux de l'environnement », p. 140.

37. Douglas John HALL, « On Contextuality in Christian Theology », *Toronto Journal of Theology*, 1, 1 (1985), p. 3-16.

38. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, 1988.

ment (ou une sortie) de la nature », ne serait-il pas plus exact de dire qu'il s'agit plutôt d'un « accomplissement de la nature » ? Un virage cosmologique de la doctrine et de la praxis chrétiennes qui fasse place à la reconnaissance du caractère sacré de la vie, non seulement dans l'être humain, mais aussi dans ce qui constitue son milieu de vie, la Terre, est nécessaire.

La possibilité d'un effondrement est une question spirituelle et théologique parce que c'est une question de vie ou de mort, de bonheur ou de malheur, du choix de notre destinée. Au fond, la question qui nous est posée est celle-ci : sommes-nous prêts à changer ? Sommes-nous prêts à adopter une autre image de nous-mêmes ? Sommes-nous capables de sacrifier notre style de vie ? Et tout cela au nom de la Vie. Nous faisons face à un énorme défi, probablement le plus grand que l'humanité ait eu à affronter. Comme l'écrivait D. Hall, si la théologie a été pendant des siècles une « science du Ciel », elle est maintenant devenue, sous la force du contexte actuel, une « science de la Terre³⁹ ».

3. Un « jugement immanent » et un « kaïros »

Quelle que soit la forme concrète que prendront les événements qui nous attendent, il y a à la fois un « ébranlement » (au sens tillichien) des fondations de notre civilisation et « un jugement immanent⁴⁰ » (expression de G. Siegwalt) qui est posé sur nos orientations et notre manière de vivre. Un jugement qui contient en lui-même sa sentence : la possibilité de la fin de la vie humaine. La crise systémique a quelque chose d'« apocalyptique », au sens propre et figuré du terme. Au sens propre, étymologique, de « lever le voile », de mettre au jour, de révéler et de dénoncer la trajectoire funeste qui est la nôtre et qui conduit au biocide. Ce sont les fondements mêmes de notre civilisation qui sont à revoir, nos représentations de Dieu, de l'humain et de la nature. Mais aussi au sens figuré, commun du terme, de « fin du monde⁴¹ ». Car il y a effectivement un monde en train de finir, une manière de vivre qui arrive au bout de son illogisme et qui devra, par choix ou par contrainte, faire place à une autre posture de l'humain dans la nature. Ce n'est plus de la précarité inhérente à notre nature dont il faut se libérer, mais de l'obsession à consommer érigée en mode de vie. Il y a tout lieu de croire que l'anthropocène se présente à nous comme un « kaïros » nous invitant à revoir notre attitude dominatrice et notre absence de solidarité entre nous et avec les autres formes de vie.

Il nous faut découvrir, nous dit G. Siegwalt « ce qui, dans une situation donnée, est de l'ordre du commencement⁴² ». En quoi l'expérience de cette *fragilité* peut-elle nous ouvrir à du neuf qui nous éloigne des « puissances de destruction » ? Au cœur

39. Douglas John HALL, « Theology is an Earth Science », dans Mary Jo LEDDY, Mary Ann HINSDALE, éd., *Faith That Transform Essays in Honor of Gregory Baum*, New York, Mahwah, Paulist Press, 1987, p. 99-112.

40. Gérard SIEGWALT, « Cosmologie et théologie », *Études théologiques et religieuses*, 3 (1976), p. 322.

41. Denis GRAVEL, *Fin du monde, fin d'un monde*, Montréal, Éditions de la Presse, 1979.

42. Entrevue donnée par Gérard SIEGWALT à Marion MULLER-COLLARD, le 21 avril 2012 : <https://www.youtube.com/watch?v=LxAlbuNjfW0>.

de ce qui semble « perdu », il existe des possibilités pour aller vers du nouveau. « Là où croît le péril croît aussi ce qui sauve », formule du poète Hölderlin souvent utilisée par Edgar Morin. Que nous dit notre civilisation en train de s'effondrer sur le « passage » qu'il nous faut faire ? Saint Paul, en Rm 8, nous rappelle que nous sommes dans « les douleurs de l'enfantement ». La nouveauté ne vient pas au jour sans une « traversée », marquée par la souffrance, mais non moins féconde. Le *kaïros* ouvre le *chronos* vers une nouvelle possibilité d'être et de vivre. Que peut-il jaillir de là ? La foi chrétienne est porteuse d'une espérance qui défie tous les pronostics : en Christ, le monde est et sera renouvelé. Comment dire cette espérance dans le contexte qui est le nôtre ?

4. Une nécessaire « métanoïa »

Nous sommes à un carrefour où de nouveaux choix de vie s'imposent à nous. Quel « changement de mentalité » est attendu de nous pour que s'instaure une nouvelle manière d'être au monde qui soit au service de la Vie et non de la mort ? Car c'est bien notre « être au monde » qui est problématique. Il faut regarder lucidement les fondements de notre civilisation, à savoir un refus complet de la *fragilité*. Toutes ces crises (écologiques, économiques, sociales, etc.), qui convergent potentiellement vers un effondrement, ne sont-elles pas un appel à entendre la « voix de la *fragilité* », tant de la nature que de notre culture ? Il n'est d'autre posture pour les temps qui viennent que de faire de la fragilité notre mode d'existence. Ce n'est rien de moins qu'une nouvelle manière d'être au monde qui doit succéder à l'attitude prométhéenne des derniers siècles.

Cette métanoïa suppose la reconnaissance que « la vraie sécurité ne repose pas sur la domination, mais sur l'acceptation de la vulnérabilité, des limites et de l'interdépendance avec les créatures, avec les autres humains et avec la Terre⁴³ ». La question est finalement celle-ci : comment renoncer à la puissance au nom de la *fragilité* de la Vie et de la dignité humaine ? C'est seulement en habitant notre finitude que nous pourrions habiter adéquatement la nature. Il nous faut « atterrir⁴⁴ », « revenir sur Terre⁴⁵ », revenir à ce qui fonde la Vie dans ce qu'elle a de plus élémentaire. Les pires scénarios ne pourront être évités qu'à la condition que les humains redeviennent des « Terriens », ce que la Genèse a exprimé de façon si éloquente avec le nom d'« Adam ». Le projet humain ne peut réussir sans la Terre. La destinée humaine en dépend totalement. Depuis des siècles, nous nous sommes aliénés de la nature jusqu'à devenir une société « hors-sol », « contre-nature ». Sans une réintégration plus harmonieuse aux systèmes de la vie, aucune poursuite de l'aventure humaine n'est possible.

La possibilité (l'éventualité) d'un effondrement de notre civilisation est le rappel incontestable non seulement de la *fragilité* inhérente à nos systèmes complexes, mais

43. Rosemary Radford RUETHER, *Gaia and God*, San Francisco, Harper, 1994, p. 268.

44. Bruno LATOUR, *Où atterrir ?*, Paris, La découverte, 2017.

45. Jacques LUZI, Mathias LEFÈVRE, « Revenir sur terre », *Écologie et politique*, 2, 57 (2018), p. 11-24.

aussi que les aspirations fondamentales de l'humain ne peuvent être détournées sans conséquences. Le monde de demain, dans la poursuite effrénée d'un progrès matériel et technique, nous est présenté comme une fatalité. Nous sommes lancés dans une course au progrès matériel qui est sans « télos », sans finalité autre que le déploiement aveugle de la technique en elle-même en vue d'un confort démesuré. Une telle anesthésie du sens a pour corollaire un abus des sens, et donc des ressources nécessaires pour les stimuler toujours plus. Une culture qui nie les besoins spirituels de l'humain ne peut que se retourner contre lui. La profondeur divine qui nous habite (peu importe comment elle est nommée), faute d'être nourrie, se transforme en appétit insatiable de compensations mortifères, autant pour nous que pour la planète. Ne revient-il pas à la théologie de rappeler aux humains qu'ils « ne vivent pas seulement de pain » et que le cœur doit se nourrir d'autre chose que de plaisirs factices. La tradition chrétienne est porteuse d'un riche héritage qui voit l'humain comme être spirituel et lui offre une voie d'accomplissement autre que la seule satisfaction tirée de la consommation à outrance.

5. La question de Dieu et du sacré

L'éventualité d'un effondrement civilisationnel pose donc la question de Dieu, c'est-à-dire la question du sens ultime de l'existence, et du Mystère qui porte le réel. Si la nature peut « disparaître » (au sens où l'entend B. McKibben⁴⁶ qu'il ne restera plus que de la « culture », l'humain ayant affecté/défiguré l'ensemble du monde naturel), une telle tragédie ne peut que porter atteinte à notre sens du sacré tel qu'il se manifeste dans la nature depuis des temps immémoriaux. Si la nature ne nous renvoie que pour seule image celle de nous-mêmes, dans notre *hubris* déifiée, impossible alors d'y trouver des « signes de la transcendance » ou d'y reconnaître la présence d'une Altérité fondatrice. Pour ceux et celles qui, hors des canaux traditionnels des institutions religieuses, trouvaient dans la nature un lieu pour se relier au sacré, la dévastation des espaces naturels constitue une perte irremplaçable, voire une profanation.

La mise en danger de ce qui constitue le support de notre vie, extérieure et intérieure, appelle à une révision du système religieux occidental. Alors, quels sont les nouveaux fondements en train d'émerger ici et là, en dehors des institutions religieuses, et qui sont porteurs d'équilibre et de durabilité ? Est-ce que finalement, aujourd'hui, être religieux/spirituel, ne reviendrait-il pas simplement à trouver notre juste place dans la nature, à s'accorder avec ses rythmes et ses limites, à reconnaître le Mystère qui s'y cache, et à célébrer la Vie dans toutes ses manifestations ? Et si la religiosité et la spiritualité nous étaient paradoxalement redonnées à travers ce qu'il y a de plus matériel, de plus concret, de plus élémentaire : la Vie qui veut vivre en nous et autour de nous ?

46. B. MCKIBBEN, *The End of Nature*, New York, London, Anchor, 1989.

6. Un Dieu qui sauve par sa *fragilité*

Le christianisme est porteur d'un Dieu qui se présente essentiellement dans la *fragilité*. Dans l'incarnation, il a pris forme humaine, soumise à toutes les contingences de l'existence, jusque dans la mort, ultime démonstration de la *fragilité* de la vie. L'amour de Dieu pour nous est un amour « kénotique », humble, qui renonce à la toute-puissance et accepte de se faire *fragile*. Autant dans l'acte de la création que dans celui du salut, Dieu s'abaisse pour être « avec nous ». Et si Dieu se tenait là, dans cette demande désormais impossible à occulter, de « sauver » cette Vie dans ce qu'elle a de *fragile*, jusque dans l'humain qui la porte ? La joie véritable ne repose-t-elle pas précisément sur la conscience aiguë de la précarité de la Vie, de toute vie, à commencer par la sienne ? Le sacré de la Vie ne résiderait-il pas dans son absolue *fragilité* ? Et que tout l'effort de la théologie et de l'exégèse consisterait simplement à en rendre témoignage ?

Quel chemin de Salut nous est proposé à travers l'expérience d'un monde au bord de l'effondrement ? Ce n'est pas notre civilisation thermo-industrielle qu'il faut sauver (car dans sa forme actuelle, fondée sur la croissance infinie, elle est déjà condamnée à disparaître), mais bien l'humanité authentique. La notion de « salut » n'a jamais eu un sens aussi concret. L'effondrement probable de notre civilisation ne s'offre-t-il pas justement comme une étonnante voie de salut pour notre humanité en pleine déroute du sens ?

PERDRE POUR GAGNER CHRIST

LA POSTURE ÉNONCIATIVE DE PAUL EN Ph 3,4-14

Anne-Marie Chapleau

Service d'accompagnement et de formation
Diocèse de Chicoutimi

RÉSUMÉ : À l'aide de la sémiotique énonciative, cette étude montre que Gn 2,15-17 et Gn 3,1-14 fournissent deux modèles pour évaluer le retournement de l'acteur Paul dans Ph 3,4-14. La relation fiduciaire de Paul à Christ correspond structurellement au modèle ternaire de Gn 2,15-17 où la parole d'Adonai Élohîm s'insère comme le pôle tiers qui permet la relation entre lui-même et l'adam. L'ancienne posture de Paul, la « confiance dans chair », relevait de la structure binaire que Gn 3,1-7 décrit en la poussant à son paroxysme : le recours à un objet pour fonder sa vie. Paul invite les Philippiens à adopter la même posture existentielle.

ABSTRACT : Using enunciative semiotics, this study shows that Gen 2:15-17 and Gen 3:1-14 provide two models for evaluating the reversal of the actor Paul in Phil 3:4-14. Paul's fiduciary relationship to Christ corresponds structurally to the ternary model of Gen 2:15-17 where the word of Adonai Elohim is inserted as the third pole that enables the relationship between himself and the adam. Paul's former posture, "trust in the flesh", was based on the binary structure described in Gen 3:1-7, taking it to its extreme : recourse to an object as a basis for life. Paul invites the Philippians to adopt the same existential posture.

Inhérente à la condition humaine, la fragilité se manifeste sous de multiples formes. Elle renvoie à la question de la finitude et des limites qu'elle impose. Entre déni, acceptation résignée et révolte ouverte, le sujet confronté à la limite révèle, par la manière dont il se situe par rapport à elle, quelque chose de son positionnement existentiel.

L'hypothèse défendue dans cet article est qu'il en est ainsi pour *Paul*¹. La manière dont il parle, en particulier lorsqu'il passe au « je » autobiographique, dit quelque chose de sa posture. Une lecture des textes pauliniens attentive à l'énonciation devient donc pertinente pour la décrire. Mais il est possible d'aller plus loin et de l'évaluer à la lumière de modèles proposés par la Bible elle-même dès ses premières pages. L'ordre d'*Adonai Élohîm* en Gn 2,16-17 a un poids énonciatif particulier du

1. Mis en italique, *Paul* renvoie à une figure d'acteur et non pas au personnage historique ou à l'écrivain qui porte ce nom. À distance de toute lecture référentielle, la sémiotique considère les éléments d'un texte comme des « figures ». Celles-ci ne peuvent être enfermées dans des définitions ; ce sont plutôt leurs relations aux autres figures du texte avec lesquelles elles sont tissées en dispositifs qui permettent d'en découvrir la portée. Elles ne sauraient en aucun cas être confondues avec les éléments d'une quelconque réalité extérieure au texte qu'elles donnent pourtant l'impression de décrire.

fait qu'il est la toute première parole adressée par celui-ci à l'*adam* qu'il vient de façonner. Cette parole peut même être qualifiée de fondatrice en ce qu'elle inaugure, avec aussi les paroles d'*Élohim* du premier récit de la création (Gn 1,1-2,4a), la longue série des propositions relationnelles qui émaillent la suite des textes bibliques. La Bible présente en outre au chapitre suivant, comme en contrepoint, une proposition concurrente déclinée par la bouche du serpent (Gn 3,1.4-5). Deux structures radicalement différentes émergent d'un examen minutieux de l'énonciation de Gn 2,15-17 et Gn 3,1-5. La première sera définie plus loin comme « ternaire », parce qu'elle pointe constamment le pôle tiers qui permet la relation entre deux sujets. La seconde sera dite « binaire », parce qu'elle donne à voir le rapport des sujets aux objets auxquels ils accordent une valeur. Ces structures profondes deviennent les modèles fondamentaux auxquels recourra la lecture énonciative de Ph 3,4-14 pour qualifier le positionnement de *Paul*. Il s'avérera que *Paul* renonce à surmonter sa fragilité, ses limites ou sa finitude, en misant sur la possession d'« objets », même les plus désirables comme son identité de juif et de pharisien. *Paul* fonde plutôt sa vie sur une relation fiduciaire au Christ ou à Dieu. Cette posture éminemment ternaire est du coup une posture énonciative puisqu'elle est entièrement référée à la parole². Cet article tentera de démontrer que telle est bien la posture de *Paul* en examinant les dispositifs énonciatifs et figuratifs de Ph 3,4-14.

Dans un premier temps, quelques repères méthodologiques sur la sémiotique énonciative seront présentés. Ensuite, les deux modèles repérables dans Gn 2,15-17 et Gn 3,1-7 seront décrits en portant attention à l'énonciation dans ces passages. Apparaîtra alors l'alternative face à laquelle les sujets humains ont constamment à se situer. Dans un troisième temps, quelques exemples choisis, présentés très brièvement, feront voir que le positionnement de *Paul* est une question récurrente dans le corpus paulinien ou du moins corinthien. D'un passage à l'autre des lettres aux Corinthiens, en effet, la question de la limite et de la fragilité revient et se décline dans des dispositifs figuratifs et énonciatifs divers qui montrent chaque fois comment *Paul* opte pour une posture énonciative ouverte à la relation. Enfin, dans un quatrième et dernier temps, une lecture énonciative de Ph 3,4-14 sera proposée. Ce passage sera tout d'abord situé dans le contexte plus large de la lettre et son découpage sera commenté. Ensuite, l'attention se portera sur les effets de sens que l'énonciation de ce court texte construit. *Paul* témoigne en fait dans ce passage autobiographique, au profit des *Philippiens*, de son renoncement au monde des objets (modèle lisible dans Gn 3,1-4) pour établir sa vie sur des fondements relationnels (modèle de Gn 2,15-17), autrement dit sur *Christ*. Les figures de la perte et du gain, tirées du texte, caractériseront en quelque sorte la métamorphose accomplie en *Paul*³ et qui redéfinit son identité.

2. On peut même dire que c'est une posture *dans* la parole. Or, on peut parler sans être vraiment *dans* la parole, car il y a « parole » et « parole ». La parole juste est, par définition, ternaire et relationnelle, comme cela sera explicité plus loin.

3. L'idée de décrire le cheminement de Paul en termes de métamorphose est empruntée à Pierre-Marie BEAUDE, *Saint Paul. L'œuvre de métamorphose*, Tours, Éditions CLD, 2011.

I. REPÈRES MÉTHODOLOGIQUES

Cette présentation recourt aux ressources de la sémiotique énonciative. Les bases théoriques et méthodologiques de la sémiotique énonciative ont patiemment été élaborées par quelques générations de sémioticiens reliés d'une manière ou l'autre au *Centre d'analyse du discours religieux* de Lyon (le CADIR). Il ne sera bien entendu pas possible de présenter, même sommairement, les fondements théoriques sur lesquels s'appuiera cette proposition ; seuls quelques points de repère⁴ seront succinctement fournis.

En préliminaire à une description sommaire de la sémiotique énonciative, il convient de préciser que celle-ci s'appuie sur une théorie du langage⁵ où la parole, loin d'être considérée comme servant à la transmission d'un « message » (modèle de Jakobson), recouvre non seulement ce qui est dit (l'énoncé produit⁶), mais aussi l'acte même de dire (l'énonciation). S'attarder au seul énoncé sans considérer l'énonciation peut entacher l'interprétation de graves contresens. Un exemple trivial permettra de l'illustrer. Comment comprendre l'énoncé suivant : « Hé que je te mangerais ! » ? Dit par un parent qui s'adresse d'une voix pleine de tendresse à son bébé, il n'a rien d'inquiétant. Mais sorti de la bouche du loup qui regarde d'un air féroce l'un des trois petits cochons du conte, il l'est beaucoup plus !

La « structure ternaire est immanente au langage. La circulation de la parole se fait toujours entre un 'je' et un 'tu' par la médiation du tiers 'il'⁷ ». Cette structure d'interlocution ternaire peut facilement être illustrée par un triangle. Du fait qu'elle relie un sujet énonciateur (celui qui parle) à un sujet énonciataire (celui qui entend), la parole a pour vocation de créer ou soutenir la relation. Cela a des incidences importantes sur la manière de lire les textes bibliques. Il ne s'agit plus uniquement et d'abord d'élucider des énoncés, mais « de lire les textes à partir de la question du *comment* ternaire de la circulation de la parole entre le 'je-tu-il'⁸ ».

Mais quelques précisions doivent être ici apportées. L'expérience courante enseigne que certaines paroles sont mortifères et cherchent à détruire l'autre ; elles perdent ainsi leur caractère ternaire ou relationnel. Le triangle relationnel se défait puisqu'il perd l'un de ses pôles ; la structure devient binaire. Cette dernière forme de structure décrit en fait un rapport de sujet à objet⁹. Elle n'est ni bonne ni mauvaise en

4. Anne PÉNICAUD, *La lecture, du quoi au comment* [s. é.], décembre 2020. Pour une présentation systématique de la sémiotique, voir ID., *La lecture, chemin d'alliance. Des Philippiens d'hier à ceux d'aujourd'hui*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 272), 2018, surtout le chapitre 1, p. 19-94.

5. Pour plus de détails, voir Anne FORTIN, « Faire circuler la parole dans l'espace public », dans Gilles ROUThIER, Marcel VIAU, dir., *Précis de théologie pratique. Deuxième édition augmentée*, Montréal, Novalis ; Bruxelles, Lumen Vitae, 2017, p. 289-306.

6. Dans la théorie de la communication de Jakobson, cet énoncé devient le « message » à transmettre et à recevoir. Mais ce modèle fait fi de l'énonciation et ampute ainsi la parole de sa dimension la plus essentielle.

7. A. FORTIN, « Faire circuler la parole dans l'espace public », p. 300.

8. *Ibid.*, p. 302. Je souligne.

9. La sémiotique greimassienne, via l'analyse narrative, s'est grandement intéressée à tout ce qui touche la jonction et la disjonction des sujets d'état aux objets auxquels ils accordent une valeur (objets-valeurs) et à comment les changements de jonction affectent leur état. À ce sujet, voir Algirdas Julien GREIMAS, Joseph

soi ; elle parle simplement de la jonction des objets aux sujets. Elle décrit un aspect familier de la réalité humaine, le fait de détenir ou même de désirer un certain nombre d'objets matériels ou immatériels¹⁰ et d'en détester d'autres. Décrire une structure binaire n'est donc pas *a priori* porter un jugement moral sur une situation. Mais les choses peuvent toutefois rapidement dégénérer lorsque des sujets entrent en compétition pour le même objet, convoitent l'objet de l'autre, voire tuent l'autre pour obtenir son objet ou réduisent l'autre au statut d'objet dont on peut disposer à souhait.

Par ailleurs, la parole que l'énonciateur adresse à l'énonciataire n'est pas forcément reçue ou entendue par ce dernier. Il peut lui opposer un refus d'entendre, ou l'entendre imparfaitement ou même l'entendre complètement à contresens de l'énonciation de l'énonciateur.

Enfin, si la parole est l'opérateur relationnel par excellence dans la Bible, on peut aussi reconnaître des structures ternaires chaque fois qu'un pôle tiers vient relier deux sujets et fait éclater ce qui aurait pu être un simple rapport binaire de sujet à objet. L'amour, le don, le pardon, mais aussi Dieu ou le Christ, constituent fréquemment dans la Bible le pôle tiers qui permet de sortir du monde des objets.

Ces éclaircissements sur la structure ternaire du langage ayant été apportés, quelques points de repère sur la sémiotique énonciative peuvent maintenant être présentés.

Tout d'abord, la sémiotique énonciative reconnaît que les « textes ont une voix¹¹ » qu'on ne saurait confondre avec celle de leur auteur. La voix du texte est ce qui fait tenir ensemble tous ses éléments, ce qui continue à assurer sa cohérence, ce qui fait qu'un texte « parle » encore dès lors qu'un lecteur le « réveille », même si son auteur s'est tu depuis longtemps. Jean Delorme, l'un des premiers exégètes à avoir appliqué la sémiotique à la lecture des textes bibliques, disait de cette voix qu'elle était une « parole immanente » qui n'avait « d'autre médium que l'écriture-témoin de l'articulation du discours qui l'habite ». Il s'agit donc de se livrer à « une fréquentation patiente, à l'écoute de ce qu'on peut appeler la voix du texte, silencieuse, immergée sous la lettre du texte ».

Le lieu d'où parle cette voix est vide, c'est un lieu d'énonciation virtuel. Cette place vide est celle du « *je, ici, maintenant* » énonciateur, l'instance virtuelle qui organise le texte et tisse ensemble ses *acteurs* dans des *temps* et des *espaces* et décide de la circulation de la parole et de sa délégation aux acteurs.

La parole a deux versants aussi importants l'un que l'autre : le *dire* et l'*entendre*. Ensemble, ils constituent la dimension énonciative. Le *dire* peut générer des *énoncés* dont on peut analyser les dispositifs figuratifs, c'est-à-dire l'organisation des acteurs, des espaces et des temps. L'*entendre* est la dimension d'accueil de la parole et de ses

COURTÈS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1993, et en particulier « Objet », p. 258-259 ; « Narratif (parcours) », p. 242-244 ; « Narratif (schéma) », p. 244-247 ; « Valeur », p. 414-415.

10. Comme la réputation, la connaissance, la gloire.

11. A. PÉNICAUD, *La lecture, du quoi au comment*, p. 1.

énoncés par des acteurs. La qualité de l'*entendre* des acteurs — ou son absence totale, parfois — est repérable dans le texte aux effets de la parole entendue sur le plan somatique¹², ou encore par le fait qu'il provoque comme réponse un *dire* de la part de celui qui a entendu. On peut donc parler d'une autonomie de l'entendre par rapport au dire ; l'acteur qui « entend » n'est pas contraint par le « dire » de l'énonciateur. Cependant, comparer la manière dont les uns parlent à la manière dont les autres entendent peut être révélateur de leurs postures respectives.

L'examen de l'énoncé qu'est un texte permet de voir de *quoi* il parle. L'examen de l'énonciation qui produit ce texte permet de découvrir *comment* il parle. Se mettre à l'écoute de la manière dont parle la voix du texte, c'est entrer dans la *signifiance* du texte, autrement dit dans sa « capacité [...] à *faire sens* pour ses lecteurs au présent de leur lecture¹³ », ce qui n'est en rien assimilable à prétendre trouver *le sens* du texte¹⁴.

C'est la voix du texte qui, par sa manière même de parler, conduit ses lecteurs à identifier les sujets placés en interrelation ternaire avec d'autres et les sujets préoccupés par leur jonction avec des objets. C'est elle qui délègue la parole à ces mêmes sujets (acteurs) dont le dire manifeste soit leur posture relationnelle soit leur lien avéré ou recherché avec certains objets, ou leur valorisation de la jonction aux objets. Les paroles de ces derniers sujets apparaissent souvent comme des semblants de parole, c'est-à-dire des paroles détournées de leur vocation d'engendrer la relation. En effet, elles suggèrent que des objets, dès lors que l'on s'en empare, donnent divers pouvoirs dont même celui de transcender les limites et de surmonter toute fragilité. L'enjeu devient alors d'*entendre* la bonne parole, celle qui crée du lien.

Concrètement, on peut « entendre » la voix d'un texte en interrogeant sa composition¹⁵, en regardant comment ses scènes sont organisées, en prêtant attention à la circulation de la parole et en repérant tous les marqueurs d'énonciation que sont les conjonctions, les prépositions, les temps, les modes, les voix et les personnes des verbes. L'examen de tous ces indices permet de qualifier l'énonciation ou la manière de parler de la voix du texte. De même, des indices semblables permettent de qualifier, à un second niveau, l'énonciation des acteurs du texte — leur manière d'entendre et de dire. La même chose pourra se passer à des niveaux énonciatifs plus élevés si un acteur du texte délègue à son tour la parole à un autre acteur, par exemple en le citant. Mais alors, il ne faudra pas oublier que la parole de ce dernier acteur n'est pas assumée directement par la voix du texte, mais passe par le filtre de l'acteur qui rapporte ses paroles. Des jeux énonciatifs complexes peuvent ainsi s'élaborer¹⁶.

12. Exemples d'effets somatiques : l'acteur obtempère à un ordre, réagit en posant une action ou en ressentant une émotion.

13. A. PÉNICAUD, *La lecture, du quoi au comment*, p. 1.

14. L'acte de lecture d'un texte pourrait lui-même, dans une sorte de mise en abîme, être regardé dans la perspective du « comment » il « entend » le texte et « comment » il en « parle » à partir de cet entendre. L'énonciation concernerait donc aussi le « comment » de toute lecture, qu'elle soit binaire comme ternaire.

15. A. PÉNICAUD, *La lecture, du quoi au comment*, p. 1.

16. Un travail précis de classification et de hiérarchisation des scènes et des microscènes d'un texte réalisé en portant une attention minutieuse à la manière dont la voix du texte les organise permet de faire apparaître « le parcours logique de la parole dans le texte ». « Préciser les formes de discours et les modalités de la

Le niveau somatique¹⁷ de base du texte — par exemple, dans les récits bibliques, le récit directement attribuable à la voix du texte — constitue la mesure de la véracité du dire des acteurs du texte. La voix du texte dit le « vrai » du texte, qu'on ne saurait confondre avec une quelconque réalité extérieure¹⁸. Par comparaison, on peut ainsi vérifier quelles paroles sont ajustées à cette réalité¹⁹.

II. LES MODÈLES FONDAMENTAUX DE Gn 2,15-17 ET Gn 3,1-7

D'innombrables études exégétiques ont été consacrées aux textes des premiers chapitres du livre de la Genèse. Il ne s'agira pas ici d'en entreprendre à nouveaux frais un examen exhaustif, mais plutôt d'aborder brièvement deux petits extraits en étant attentif à l'énonciation qui les porte²⁰, c'est-à-dire, d'une manière bien concrète, aux traces que l'énonciation a laissées dans l'énoncé du texte²¹, et également à la manière dont les acteurs de ces textes parlent. Cela fera apparaître deux modèles dont l'examen simultané permettra de mettre en lumière les particularités.

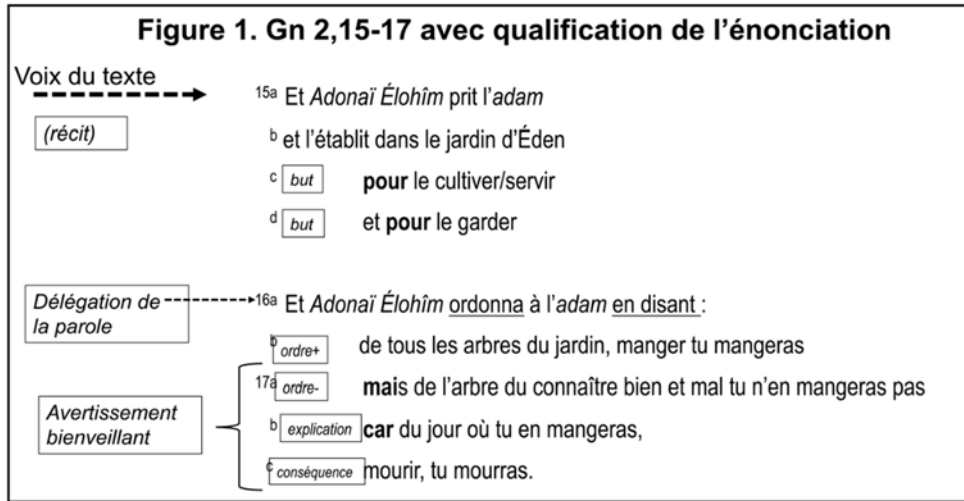
1. Gn 2,15-17 et son contexte

Les trois versets sur lesquels se concentrera l'attention appartiennent au second récit de la création (Gn 2,4b-25). On notera tout d'abord que, du verset 4b au verset 15 inclusivement, la voix du texte ne délègue jamais la parole à un acteur du texte. Elle livre tout simplement un récit où l'acteur *Adonai Élohîm* est entre autres présenté comme celui qui façonne l'*adam*, souffle dans ses narines une haleine de vie et plante un jardin où il l'établit (2,7-8). *Adonai Élohîm* est donc le créateur à l'origine de

parole permet d'aller plus loin qu'une simple mise à plat de la parole du texte. Une cohérence logique commence à apparaître, qui fait passer de la succession des paroles à la structure qui l'organise. De faire, en quelque sorte, le plan de la façon dont parle le texte » (*ibid.*, p. 5). La « mise en forme » qui permet « de voir la construction logique d'un texte telle que sa parole l'organise » est appelée « vitrail » Et on désigne par « focale » ce qui correspond à un niveau particulier de structuration (cf. *ibid.*, p. 7). La présente étude en restera à une description des niveaux les plus élevés (ou larges) de focales (voir ci-après la figure 4), mais sans utiliser ce vocabulaire spécialisé.

17. Le « somatique » renvoie au *sôma*, le corps. Il décrit la situation des acteurs dans le temps et l'espace, y compris leur situation émotive. On pourrait en parler comme de l'ensemble de ce qui se rapporte aux acteurs, à l'exclusion de la dimension fondamentale de la parole ou de la dimension énonciative, laquelle se décline en deux versants, l'« entendre » et le « dire ».
18. Ainsi, si la voix du texte raconte une théophanie, on considère qu'il y a théophanie, sans qu'on puisse dire quoi que ce soit sur la « réalité » de ce phénomène dans le monde extérieur au texte. En fait, la question de la coïncidence de ce que raconte un texte avec une quelconque réalité historique est dénuée d'intérêt pour la sémiotique, même si elle demeure légitime et pertinente pour qui travaille avec des approches diachroniques.
19. Par exemple, quand *Hérode* dit aux *mages* qu'il veut lui aussi se prosterner devant l'enfant (Mt 2,8), une comparaison avec ce que dit la voix du texte — *Hérode* « supprima tous les enfants » (Mt 2,16) — a tôt fait de convaincre *Hérode* de mensonge, tandis que la parole de l'*Ange du Seigneur* est fiable lorsqu'il dénonce en songe à *Joseph* le projet d'*Hérode* (Mt 2,13).
20. La traduction de ces textes est reprise d'André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'être humain. Lecture de Gn 1,1-12,4*, Paris, Cerf, 2007, p. 52 et p. 88, avec de légers ajustements.
21. Comme précisé au paragraphe précédent.

l'*adam* et de la végétation qui transforme la terre en jardin. Le récit inscrit ainsi, par ce que fait *Adonai Élohîm*, un lien somatique entre lui et l'*adam*.



Légende

- Flèche horizontale **----->** :
Indication générale de l'énonciation de la voix du texte ou de celle de Paul.
- Texte encadré en italique, par exemple (récit) :
Qualification de l'énonciation.
- Texte souligné, par exemple « il dit » :
Verbe du texte qui indique une prise de parole.
- Texte décalé vers la droite :
Énoncé d'un acteur du texte ou bien son point de vue tel qu'indiqué par la voix du texte.
Un double décalage indique l'énoncé d'un acteur cité par un acteur d'un niveau énonciatif inférieur.
- Flèche verticale vers le bas **↓** :
Indication d'un « entendre ».
- Texte en caractère gras, par exemple « **mais** » :
Marqueur d'énonciation.

Au verset 15, qui termine cette séquence exclusivement narrative, le texte précise qu'*Adonai Élohîm* « établit » ou « installe » l'*adam* et indique les deux buts de cette opération (valeur énonciative du « pour ») : tout d'abord *cultiver* le jardin ou le *servir*²². Ensuite, le *garder*, tout comme plus tard, selon la chronologie narrative de la

22. Le verbe en hébreu utilisé, '*avad*, peut vouloir dire les deux.

Bible, le peuple sera à répétition invité à « garder les commandements » (par exemple en Dt 8,6 ; 11,13.27).

Puis, le texte délègue pour la première fois la parole à un des acteurs du texte, et pas à n'importe lequel, mais à celui-là même qu'il a décrit en termes anthropomorphiques comme un créateur artisan et jardinier. C'est donc bien à titre de son créateur qu'*Adonai Élohîm* peut donner deux ordres à sa créature, l'*adam*. Ce faisant il instaure avec ce dernier un lien énonciatif. On pourrait même supposer que cette parole offerte, parce qu'elle est issue de celui-là même qui a appelé sa créature à l'existence, pourrait déjà être une invitation à entrer dans une alliance. L'accueil par l'*adam* de cette parole et, par extension, de toute « Parole de Dieu » par les humains en général, pourrait bien être un enjeu fondamental dans la Bible, puisque s'y joue l'entrée ou pas dans l'alliance.

Le premier ordre est formulé positivement et signale le don d'une totalité, « tout arbre » avec, selon Wénin, le sens de « tous les arbres²³ ». Ce don permettra d'entretenir la vie de la créature en lui fournissant la nourriture qui lui est nécessaire. Cependant, ce premier ordre est aussitôt assorti d'un second qui vient retirer quelque chose à la totalité. Ce sera « tout arbre », sauf un arbre particulier. L'interdit qui est posé est en fait une limite à ne pas franchir sous peine de mort. S'agit-il d'une menace ? On peut y voir plutôt un avertissement bienveillant si l'on considère la manière dont la voix du texte a jusqu'ici construit la figure d'un créateur à la source de la vie et comment elle le montrera ensuite soucieux de favoriser son épanouissement relationnel²⁴. Le « car » du verset 17b est, du point de vue énonciatif, une explication, de sorte que l'on pourrait reformuler ainsi le sens du verset : « car, à partir du jour où tu mangeras de cet arbre, tu entreras dans un « mourir », tu t'engageras dans un chemin de mort ».

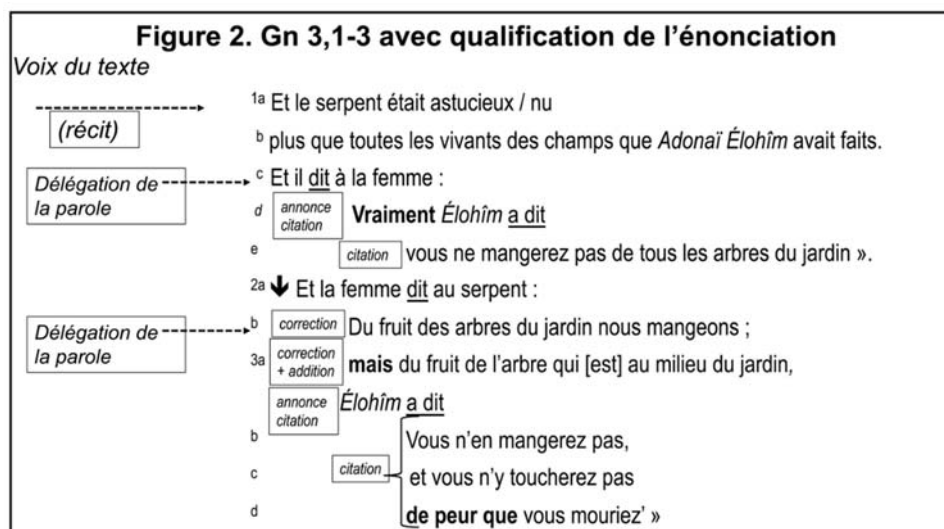
On ne sait pas pour l'instant comment l'*adam* reçoit ces ordres, car le texte n'en laisse rien voir. Il faudra attendre le début du chapitre 3 pour le savoir.

2. Gn 3,1-7

Au chapitre 3, un nouvel interlocuteur entre en scène, le *serpent*. Il s'agira ici de comparer sa manière de parler à celle d'*Adonai Élohîm*, en particulier aux versets 4 et 5 où son énoncé dénonce comme parole mensongère l'interdit formulé par le créateur divin (2,17). Les autres versets du passage seront examinés plus succinctement.

23. A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 52.

24. L'*aide* qu'*Adonai Élohîm* recherche pour l'*adam* est en fait, toujours selon Wénin, un « vis-à-vis » avec l'idée de « communication » (*ibid.*, p. 72-73). Il ne s'agit donc nullement de trouver pour l'homme mâle une bonne à tout faire, mais de permettre à l'humain non encore différencié sexuellement, celui-là même à qui *Adonai Élohîm* a parlé aux versets 15-17, d'entrer dans un nouveau développement de l'ordre de la parole : la parole entre vis-à-vis humains.



Alors qu'*Adonāi Élohîm* s'adressait à l'*adam*, l'humain non différencié, le *serpent*, d'après la voix du texte, s'adresse à la *femme*. Cependant, en formulant ses propos à la deuxième personne du pluriel, il vise l'homme également. Qui est celui qui parle ? Un *vivant* (v. 1b) issu des mains d'*Adonāi Élohîm*. Il partage donc le statut de créature de son interlocutrice même si, parmi les vivants, il est le plus *astucieux*²⁵. Il faudra en tenir compte en analysant sa posture énonciative.

L'énoncé du *serpent* est formulé pour solliciter une réponse de la part de la *femme*. En l'ouvrant par *vraiment* ('*ap̄*), il demande apparemment une confirmation de ce qu'il va dire. Apparemment seulement, puisque la *femme* ne pourra manquer de s'apercevoir que la citation qu'il enchaîne ensuite est grossièrement incorrecte et y réagir en conséquence.

Le *serpent* livre une citation (volontairement) erronée de l'énoncé du créateur. Il appelle celui-ci simplement *Élohîm*, et non plus *Adonāi Élohîm* comme le faisait la voix du texte. Du coup, il fait disparaître le tétragramme divin — que tout lecteur juif prononce *Adonāi* (Seigneur) — et toute la densité de sens qu'il pouvait évoquer. Que fait d'autre cette première parole du reptile ? Elle attire l'attention de la *femme* sur l'interdit en l'exagérant au point de l'étendre à *tous* les arbres. Ce faisant, elle abolit le don puisque, loin d'être interdits, *tous les arbres* étaient offerts à l'*adam*.

La *femme* ne manque pas de répondre au *serpent* pour rectifier sa citation fautive. « Du fruit des arbres du jardin, nous mangeons » dit-elle, toutefois sans mentionner aucunement celui qui a fait ce don. Le contenu de l'énoncé divin est presque respecté sinon que, comme le fait remarquer Philippe Lefebvre, *Adonāi Élohîm*, avait parlé d'*arbres* et non pas de *fruit* :

25. Ou « nu », selon une autre traduction possible, ce qui viendrait faire écho à la nudité de l'homme et de la femme dont ceux-ci prennent conscience au v. 7.

Le fruit était proposé comme l'avènement d'une intime et intense collaboration avec Dieu (« fructifiez ! », en Gn 1,28) ; il devient maintenant un objet qui pourrait être autonome, extérieur à Dieu, extérieur aux humains, dont on pourrait se saisir sans qu'aucune relation soit prise en compte²⁶.

L'interférence du monde des objets se fait déjà sentir et la *femme*, sans le savoir, commence à s'empêtrer dans les filets énonciatifs du *serpent*. Cela devient plus manifeste quand elle poursuit en disant de l'arbre interdit qu'il est « au milieu du jardin ». C'est pourtant, avait raconté la voix du texte au lecteur, la place de l'*arbre de vie* (v. 2,9). Puis, elle imite l'énonciation du *serpent* en citant à son tour celui qu'elle appelle, comme lui, simplement *Élohîm*. Alors qu'*Adonai Élohîm* avait utilisé la deuxième personne du singulier pour s'adresser à l'*adam*, la *femme* met tout à la deuxième personne du pluriel. Elle ajoute à l'interdit de manger, celui de toucher. Même si c'est différemment du serpent, elle aussi amplifie un interdit que, contrairement au don, elle rattache à *Élohîm*. Si l'*arbre du connaître bien et mal* n'est pas vraiment au milieu du jardin, il est bien devenu le centre de ses préoccupations.

Elle a tout de même bien entendu qu'*Adonai Élohîm* avait fourni une explication à son interdit. Mais, en la répétant mal, elle en déforme le sens. Alors que, « car [à partir] du jour où tu mangeras, mourir tu mourras » pouvait décrire l'entrée dans un processus mortifère, la mort prend les allures d'une sanction annoncée dans l'expression « de peur que vous mouriez ».

Le *serpent* reprend la parole pour répondre à la *femme*. Cette fois-ci, il contredit directement l'énoncé d'*Adonai Élohîm* sans passer par le détour d'une citation défigurée : « Mourir vous ne mourrez pas ». Ensuite, il parle d'*Élohîm* comme s'il pouvait le faire en toute connaissance de cause. Sa parole prend donc les allures d'une révélation. Il parle depuis une position de savoir absolu, comme s'il était en surplomb du Seigneur Dieu, en quelque sorte dieu au-dessus de Dieu, pouvant discerner les connaissances de celui-ci, sa posture et ses intentions. Mais rien dans le texte ne peut confirmer qu'il a l'autorité nécessaire pour parler ainsi. Bien au contraire, la voix du texte, à qui le sémioticien reconnaît la qualité de dire le vrai du texte, l'a mis au rang des *vivants* (v. 1b), des animaux. Sa parole est donc pure prétention.

La soi-disant révélation ophique présente *Élohîm* comme possédant un savoir sur les conséquences réelles d'un refus de la limite, sur la portée de la transgression de son ordre. L'acte de manger ce qui a été soustrait à la totalité ne ferait pas entrer dans un chemin de mort, mais conduirait plutôt à une ouverture des yeux et à une transformation concomitante en *Élohîm*. Ou enfin presque, puisque le serpent dit « comme des *Élohîms* ». Que serait précisément cette « similitude de divinité » ? Elle est définie par un savoir totalisant qui échappe normalement aux humains. Du coup, *Adonai* est présenté par le *serpent* comme celui qui, ayant dissimulé ses intentions, se réserve à lui seul cette connaissance suprême. L'analyse de 2,15-17 a montré que la parole d'*Adonai Élohîm* s'inscrivait dans une structure relationnelle ternaire ; ici, elle est dévaluée pour correspondre à une structure binaire. Le sujet *Élohîm* défend jalouse-

26. Philippe LEFEBVRE, « Réflexions bibliques sur l'emprise et la fructification », *Études*, 7 (juillet-août 2020), p. 94.

ment un statut divin qu'il ne saurait partager — son objet-valeur — et recourt pour ce faire au mensonge et à la tromperie.

Le stratagème du *serpent*, qui visait à la fois à saboter l'offre d'alliance d'*Adonai Élohîm* et à susciter la convoitise, fonctionne parfaitement. Les organes de la convoitise, si l'on peut dire, entrent alors en action : les *yeux* (v. 6-7) qui saisissent à distance l'objet désiré, puis les mains qui se l'accaparent et enfin la bouche qui l'engloutit. Les humains ont ainsi espéré incorporer l'objet qui portait la promesse d'un dépassement de la finitude et de toutes les limites, bref de l'abolition de toute fragilité.

S'il y a bien révélation, finalement, ce n'est pas du tout celle annoncée par le *serpent*. Quand la *femme* et son *homme* ouvrent les yeux, c'est pour se découvrir nus (v. 7), aux antipodes du résultat que leur avait fait miroiter le *serpent*. Anne Pénicaud commente :

Ce qui est vu est donc la faiblesse inhérente à la 'nudité' humaine. Chercher à la récuser produit dans le couple humain un aveuglement qui prend l'apparence pour ce qu'elle cache. En effet l'homme et la femme se déguisent en arbres en s'habillant de feuilles de figuiers. Il y a là comme une naissance à l'imaginaire : pour avoir voulu être *comme des dieux*, ils se prennent à présent pour des végétaux. Auraient-ils perdu leur place²⁷ ?

3. Interprétation du parcours dans Gn 2-3

Un enjeu de fond apparaît à la lumière de l'examen de ces deux brefs passages du premier livre de la Bible : quelle est la « place » des êtres humains dans le monde ? Ou encore : sur quoi s'appuie leur identité ? Qu'est-ce qui donne sens à leur existence ? À ces questions anthropologiques et existentielles, la Bible propose une même réponse relationnelle : l'être humain se reçoit de Quelqu'un d'autre qui est son origine et lui offre son alliance. Les textes montrent aussi que l'être humain dispose de la liberté de s'opposer à cette offre d'alliance et de prêter l'oreille à des propositions concurrentes. Celles-ci peuvent être lues à la lumière du modèle incarné par Gn 3,1-7 : trouver en soi son propre fondement en se définissant par la possession de l'objet suprême qui abolirait toutes les limites et rendrait semblable à un dieu. Le problème ici n'est pas d'être joint à des objets dont, de fait, la valeur et l'utilité peuvent être reconnues, mais de chercher à fonder son existence et son identité sur eux²⁸. Gn 3,1-7, où la valeur que le *serpent* assigne à l'*arbre*, est absolument chimérique — aucun objet n'ayant le pouvoir de transférer des attributs divins aux humains — devient le paradigme de la méprise existentielle la plus absolue : confier sa vie aux objets plutôt qu'aux relations. Ce texte prolonge jusqu'à sa limite extrême la trajectoire de la confiance aux objets.

Dans la vie concrète, la méprise est peut-être moins radicale. Mais l'objet qui peut tenir lieu de fondement existentiel se décline de mille et une manières : argent,

27. Anne PÉNICAUD, *La lecture, chemin d'alliance*, p. 506.

28. Comme on l'a déjà souligné, la structure binaire n'a pas en soi de portée morale. Elle n'est ni bonne ni mauvaise. Mais dès lors que la possession d'un objet empêche la relation ou est confondue avec la source de l'être, un examen plus attentif de la situation s'impose.

biens matériels, pouvoir, prestige, connaissance et quoi encore ! Ces avatars de l'objet sublime ont en commun d'attiser la convoitise et la Bible montre les multiples manières dont celle-ci se manifeste, aussi bien chez les individus que chez les groupes ou les peuples. Le mythe de Gn 3 donne à voir avec finesse les rouages du mécanisme de la convoitise. En tant que contreproposition à l'offre originelle d'alliance de Gn 2,15-17, il définit l'alternative à laquelle trop souvent l'être humain souscrit. Les textes bibliques exposent inlassablement devant leurs lectrices et lecteurs la même alternative entre la structure ternaire relationnelle et la structure binaire possessive ; ils les déclinent à l'aide de multiples dispositifs figuratifs. Mais, en définitive, il appartient au sujet de faire son choix, qui est en fait l'adoption d'une posture « énonciative » puisqu'elle relève d'un enjeu de parole : à quelle parole prêtera-t-il l'oreille ? À celle qui propose la relation ou à celle qui, dévoyée, attire l'attention sur l'objet à posséder au détriment de la relation à déployer ? Ou encore, parce que l'alternative se présente aussi de cette manière, se laissera-t-il séduire par le pouvoir d'attraction des objets²⁹ ou leur préférera-t-il la parole souvent bien plus discrète qui demande d'accepter la limite pour faire de la place à l'autre dans la relation ?

Toute la suite de la Bible servira en quelque sorte à conduire l'humain à préférer résolument la relation aux objets³⁰.

III. BREFS COUPS DE SONDE DANS LES LETTRES AUX CORINTHIENS

Une très brève exploration de quelques *topoi*³¹ du corpus paulinien, tous choisis dans les lettres aux Corinthiens, laisse voir que la question du fondement de l'existence y est fréquemment abordée. Du coup, diverses représentations sont données aux deux modèles identifiés dans Gn 2-3. Les figures changent, mais les mêmes structures de fond peuvent être décelées. *Paul*, invariablement, préfère les structures ternaires aux structures binaires pour fonder sa vie ou son apostolat. On peut émettre l'hypothèse qu'un sondage plus large de tout le corpus paulinien conduirait au même résultat.

29. Les sociétés dites « de consommation » valorisent la possession des objets au point de les idolâtrer et de menacer la viabilité de ces réseaux relationnels que sont les écosystèmes. Le philosophe suisse Dominique BOURG va jusqu'à dire que, pour les sociétés occidentales contemporaines, « domine cependant un idéal d'accomplissement particulier, "officiel" si l'on veut, porté par le mouvement même de la société, à savoir la réalisation de soi sous les espèces d'un accès à une forme dégradée d'infini par la consommation » (*Une nouvelle Terre. Pour une autre relation au monde*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018, p. 77.). On trouvera une autre réflexion sur ce sujet et une dénonciation du mercantilisme de la société contemporaine chez Rodolphe DE KONINCK, « Comment et pourquoi les riches détruisent la planète et nous incitent à les imiter », dans Thomas DE KONINCK, dir., *La responsabilité de protéger. Écologie et dignité. Actes du colloque*, Québec, PUL, 2020, p. 41-52.

30. De nouveaux rôles peuvent alors être assignés à ceux-ci, comme on le verra plus loin pour *Paul* ; ces rôles auront en commun de servir les relations du sujet.

31. Anne PÉNICAUD (*La lecture, chemin d'alliance*, p. 588) propose le néologisme « diatopie » pour décrire le fait de considérer « la globalité d'un texte comme un espace unique, que sa lecture parcourt en tous sens en quête des échos et des écarts dont il est tissé [...] ». L'espace textuel en question peut être de n'importe quelle dimension, d'une courte péripécie à la Bible au grand complet, en passant par des chapitres de livres ou des corpus particuliers.

Dès le premier chapitre de la lettre aux Corinthiens, *Paul* plante la croix au milieu de la communauté de Corinthe ravagée par des rivalités (1 Co 1,12), une croix qui « parle » : *ho logos gar ho tou staurou* (v. 18). La parole de la croix dénonce le recours à un quelconque fondement qui ne serait pas ce « Christ crucifié » que *Paul* proclame (v. 23). Il renvoie dos à dos les Grecs avec leur *sagesse* et les Juifs avec leurs *signes* (v. 19-23). Ni la sagesse grecque ni les signes juifs ne sont, *per se*, en cause. Mais tissées avec d'autres dans l'énoncé de *Paul*, ces figures esquissent un dispositif de recherche de salut par des moyens humains³² et pointent leur échec à mener à terme cette quête. *Paul* les met en scène pour évoquer le renversement de la *croix* par rapport aux mentalités courantes de ces deux cultures. Ce renversement est si puissant et si inattendu que *Paul* en parle en termes de *folie* et de *scandale* (v. 25).

Dans sa seconde lettre aux Corinthiens, pour rendre compte de l'impact que ce retournement a eu sur lui, il recourt à l'oxymore : « car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Co 12,10). Il vaut la peine de jeter un coup d'œil au chapitre 12 de 2 Co d'où est tiré ce verset. *Paul* parle d'une difficulté dont il aimerait bien s'affranchir. Il se débat avec une limite qu'il appelle son « écharde dans la chair » (2 Co 12,7)³³ et dont il supplie *le Seigneur* de le libérer. Mais il comprend qu'une autre voie lui est offerte ; non pas la libération des limites, mais l'accompagnement par une présence au cœur des limites — « ma grâce te suffit » (v. 8). Un peu avant, dans le même chapitre, il explique comment cette limite qu'il a à accepter vient en même temps le prémunir du danger de s'enorgueillir des expériences mystiques dont il a été le bénéficiaire (2 Co 12,1-4). *Paul* débusque ainsi un « objet suprême » des plus subtils : trouver son fondement dans une expérience spirituelle exceptionnelle.

En 1 Co 13,1-13, dans ce qu'on appelle fréquemment l'hymne à l'amour, des « totalités » sans failles — toutes les langues, toute la prophétie, toute la connaissance, la foi totale — sont évaluées comme vaines si elles aboutissent à un « rien » de l'être parce que coupées de l'amour : « je ne suis rien³⁴ ». La totalité, ici déguisée en perfection intellectuelle et morale, dévoile sa vacuité parce qu'elle a évacué le lien réel du sujet aux autres.

32. Même si c'est vraisemblablement à Dieu que les Juifs demandent des signes (1 Co 1,22), ces derniers peuvent vite devenir des « objets-valeurs » sur lesquels on mise sa vie (structure binaire), donc devenir un obstacle à la relation à Dieu. « C'est un défi pour la raison puisque la croix proclame la puissance de Dieu là où la sagesse des hommes ne perçoit que l'impuissance et l'échec. C'est un non-sens apparent, une aberration, qui rejoint l'humanité — représentée ici par les Grecs à la recherche de la sagesse et les Juifs qui attendent de Dieu des signes de puissance —, dans sa quête de vérité en faisant éclater les limites de la sagesse et de la piété, surtout lorsqu'à travers elles les hommes prétendent identifier Dieu, et par là se sauver eux-mêmes ou se poser comme leur propre fondement » (Pierre DEBERGÉ, « La Parole de la Croix chez saint Paul » [<https://www.bible-service.net/extranet/current/pages/1126.html>], consulté le 24 août 2021).

33. Plusieurs hypothèses sur la nature de l'écharde de Paul ont été proposées sans qu'aucune ne fasse consensus. Voir à ce sujet : ID., « Paul, le pasteur », *Cahiers Évangile*, 126 (décembre 2003), p. 21. Dans le cadre d'une lecture sémiotique, cette question ne se pose même pas. L'écharde est traitée comme une figure dont la portée s'évalue à l'examen des dispositifs figuratifs et énonciatifs auxquels elle appartient.

34. Voir François GENUYT, « 1 Cor 13,1-13 : l'hymne à la charité », *Sémiotique et Bible*, 109 (2003), p. 27-42.

Chaque fois, on le voit, ces textes pauliniens dégonflent l'illusion que les « objets », même les plus nobles et les plus estimables, peuvent fonder l'existence humaine. *Paul* en revient toujours au seul unique fondement possible selon lui, *Christ* (1 Co 3,11).

IV. UNE LECTURE ÉNONCIATIVE DE Ph 3,4-14

Dans la lettre aux Philippiens, *Paul* expose d'autres déclinaisons de « l'objet suprême » qui lui aurait permis de nier ses limites ou encore de les surmonter par lui-même, et également son choix d'y renoncer. Le chapitre 3 de la lettre aux Philippiens permet d'en présenter des exemples éclairants.

Mais avant d'entrer dans la lecture proprement dite, il n'est peut-être pas superflu de revenir à quelques points de méthode. Les lettres de *Paul* sont des discours³⁵. Dès leur début, la voix du texte met en scène les acteurs qui énoncent le discours que constitue la lettre. Ces « acteurs du discours [...] sont [en fait] des simulacres de l'énonciation³⁶ ». On pourrait confondre le « je » ou le « nous » qui parlent dans les lettres avec la voix du texte ou même encore avec des personnages historiques, dans ce cas-ci Paul et Timothée. Par rapport à un récit, le texte d'une lettre se trouve à un niveau énonciatif plus « élevé ».

Ph 3,4-14 ne saurait être lu sans tenir compte de certains éléments qui apparaissent à la lecture des deux premiers chapitres et du début du chapitre 3 de la lettre. Tout d'abord, celui qui dit « je » dans la lettre apparaît dans une position de faiblesse et de fragilité, puisqu'il est prisonnier. Il en parle, comme il évoque aussi la possibilité de sa mort (1,12-26), non pour se plaindre ou susciter la pitié. Bien plutôt, selon Pénicaud³⁷, le discours de *Paul* sur sa situation vise à ancrer plus profondément les *Philippiens* dans un positionnement théologal dans lequel il les avait déjà fait entrer en 1,3-11. *Paul* ne lit donc pas sa situation comme un état de jonction avec un « objet » indésirable dont il souhaite être débarrassé, en l'occurrence un déficit de liberté³⁸. Il s'inscrit plutôt dans une posture relationnelle ternaire, en tant qu'il cherche à relier les *Philippiens* au Christ et à Dieu³⁹.

35. Alors que Gn 2-3 est un récit.

36. Anne PÉNICAUD, « Repenser la lecture ? Enjeux d'une approche énonciative des textes », *Sémiotique et Bible*, 131 (2008), p. 3-28.

37. Anne PÉNICAUD a proposé une lecture sémiotique extrêmement précise et exhaustive des 21 premiers versets de la lettre aux Philippiens (1,1-2,11), dans *La lecture, chemin d'alliance*. La lecture proposée ici s'appuie sur cette étude.

38. Les « objets » des structures binaires ne sont en effet pas toujours désirables. Ils peuvent au contraire être détestés et les sujets feront alors tout pour s'en délester. On peut relire la crucifixion de Jésus selon ce paradigme : les autorités juives ont manœuvré pour se débarrasser durablement de lui.

39. À noter : les structures ternaires s'accrochent la plupart du temps les unes aux autres, de sorte qu'elles forment des structures complexes. Ainsi, *Paul* est relié à *Christ* par l'écoute de sa parole (voir plus loin l'explication sur le verbe « obéir ») tout en devenant lui-même celui qui renvoie les *Philippiens* au pôle tiers de *Christ*.

Au chapitre suivant, un passage se détache parmi d'autres. Ph 2,6-11, habituellement désigné comme un « hymne christologique ancien⁴⁰ », constitue, selon l'interprétation de Pénicaud⁴¹, le « récit fondateur » qui interprète le parcours du Christ comme signifiant « l'engendrement d'une humanité sauvée ». Cet « élan inaugural par lequel le divin vivant vient à l'humain, pour l'« appeler » à lui » fonde tout le discours de *Paul* à ses destinataires de Philippiques. Après avoir commenté Gn 2-3⁴², Pénicaud insiste sur la portée de Ph 2,6-11 qui, en faisant partir le parcours du Christ de l'intimité même de *Dieu*, pointe le fait que le « salut » précède ici la transgression : en *Christ Jésus*, l'humain est affranchi par origine du dispositif erroné⁴³ dont procéderont toutes ses erreurs. Pour s'en trouver dépris, il n'aura donc qu'à accueillir la grâce de son nom⁴⁴ ».

C'est à provoquer cet accueil que s'emploie *Paul* auprès des *Philippiens*. Il articule sa pensée à la kénose du Christ dont le mode, la réalité et les conséquences sont déployés en Ph 2,6-11. Ce passage s'intègre à une section parénétiq ue qui se déploie à partir de 2,5, alors que *Paul* invite les *Philippiens* à se laisser conformer à *Christ Jésus* : « À ceci soyez disposés en vous, qui aussi en Christ Jésus⁴⁵ ». Il leur précise alors que le chemin d'obéissance emprunté par le Christ devra aussi être le leur : « [...] comme vous avez toujours obéi [...] mettez en œuvre votre salut » (Ph 2,12). L'étymologie du verbe « obéir » (*'upakouô*, « entendre sous ») ouvre à une manière renouvelée de comprendre l'obéissance. Loin d'être une soumission servile et passive, celle-ci se concrétise dans le choix libre de la parole sous laquelle on se place pour s'y conformer. On revient donc à l'alternative qu'avait fait apparaître la comparaison de Gn 2,15-17 et de Gn 3,1-7 : se placer sous la parole divine ou sous celle du serpent. L'enjeu de la conformation au Christ est un enjeu de parole. « Obéir », pourvu qu'on choisisse le bon « Seigneur⁴⁶ », devient l'antidote à la prétention de se réaliser ou de se sauver par ses propres moyens. Obéir laisse le champ libre à l'action de Dieu puisque, comme le rappelle *Paul*, « c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire » (2,13).

Dans la section parénétiq ue qui se poursuit, *Paul* multiplie les ordres adressés aux *Philippiens*. Il va même jusqu'à leur demander de devenir ses imitateurs (Ph 3,17). S'il peut le faire sans céder à un narcissisme déplacé, c'est qu'il a tout d'abord lui-même emprunté la même voie kénotique que *Christ Jésus*, ce dont il

40. La sémiotique n'emploie pas pour sa part cette désignation qui renvoie à un usage liturgique, donc à un « référent extérieur » au texte (Anne PÉNICAUD, *La lecture, chemin d'alliance*, p. 441). La sémiotique est une méthode intégralement synchronique qui interprète le texte par le texte.

41. *Ibid.*, p. 41 et 43. Le chapitre 6 du livre est consacré à cet hymne (p. 445-540).

42. *Ibid.*, p. 504-507.

43. Voir plus haut la lecture de Gn 3,1-7.

44. *Ibid.*, p. 508.

45. Traduction A. Pénicaud, *ibid.*, p. 372.

46. Dans ses lettres aux Romains et aux Philippiens, *Paul* se présente comme « esclave de Christ Jésus » (Rm 1,1 ; Ph 1,1). La figure de l'esclavage est intimement liée à celle de l'obéissance. L'enjeu est de choisir le maître qui libère vraiment.

témoigne une fois de plus en Ph 3,4-14. Ajusté à *Christ Jésus*, *Paul* devient ainsi un relais vers lui sur le chemin de métamorphose qu'il propose aux *Philippiens*.

1. Le découpage de Ph 3,1-20

Un premier découpage global de tout le chapitre, opéré à l'aide du critère énonciatif des pronoms utilisés par *Paul*, permet de repérer rapidement une section en « je » (3,4-14). Ces versets constituent un passage autobiographique immédiatement encadré par des sections en « nous » qui indiquent la solidarité de *Paul* et *Timothée* avec les *Philippiens*. Et tout cela est à son tour encadré par des sections parénétiques où le « je » de *Paul* cherche à induire chez les *Philippiens*, par le moyen des ordres qu'il leur donne, une certaine posture, celle-là même qui leur permettra d'appartenir, tout comme *Paul* et *Timothée*, au « nous » ecclésial dont se distinguent « ils », c'est-à-dire « les ennemis de la croix du Christ » (v. 18)⁴⁷.

Un second découpage, plus fin, distingue deux grandes parties dans 3,4-14, chacune pouvant à son tour être subdivisée en deux segments.

Figure 3. Découpage de Ph 3

(1-2) : je / vous

(3) : nous

(4-14) : je

(15-16) : nous

(17-20) : je / vous / ils / nous

Figure 4. Le découpage de Ph 3,4-14

A (4-8d) : Le régime de la confiance « dans chair »	(4-6) La confiance dans chair	Aa
	(7-8d) Le renoncement à la confiance dans chair	Ab
B (8e-14) : Le régime de « l'orgueil dans Christ » (<i>Un régime d'espérance</i>)	(8e-11) La définition de ce qui est espéré	Ba
	(12-14) La course vers ce qui est espéré	Bb

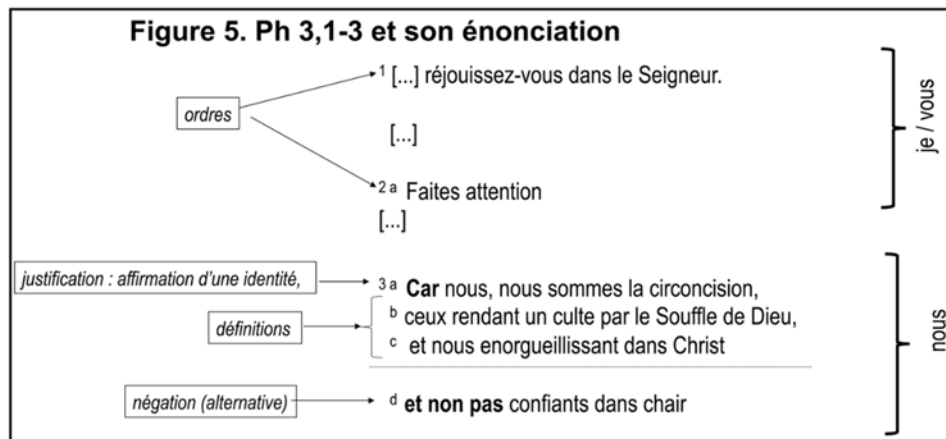
47. L'énonciation des versets 17-20 circule entre le « je/vous » et le « nous/ils ».

La première partie du passage à l'étude (A : v. 4-8d) est consacrée à ce que l'on pourrait appeler « le régime de la confiance dans chair ». Son premier segment (Aa : v. 4-6) définit la « confiance dans chair » expérimentée par *Paul*. La conjonction *mais* du verset 7a indique un renversement ou une opposition. Elle permet de distinguer le début du second segment de la première partie où *Paul* explique son renoncement à la confiance dans la chair (Ab : v. 7-8d).

La conjonction *afin que*, qui indique une visée ou un but, marque le passage à la seconde partie du texte (B), consacrée au « régime de l'orgueil dans Christ » entièrement marqué par l'espérance (8e-14). Un premier segment (Ba : v. 8e-11) définit ce qui est espéré, tandis que *Paul* consacre le second segment (Bb : v. 12-14) au mouvement vers ce qu'il espère puisque, comme l'indique la locution *non que* (12a), il ne l'a pas encore atteint.

2. (A) Le régime de « la confiance dans [la] chair » (Ph 3,4-8d)

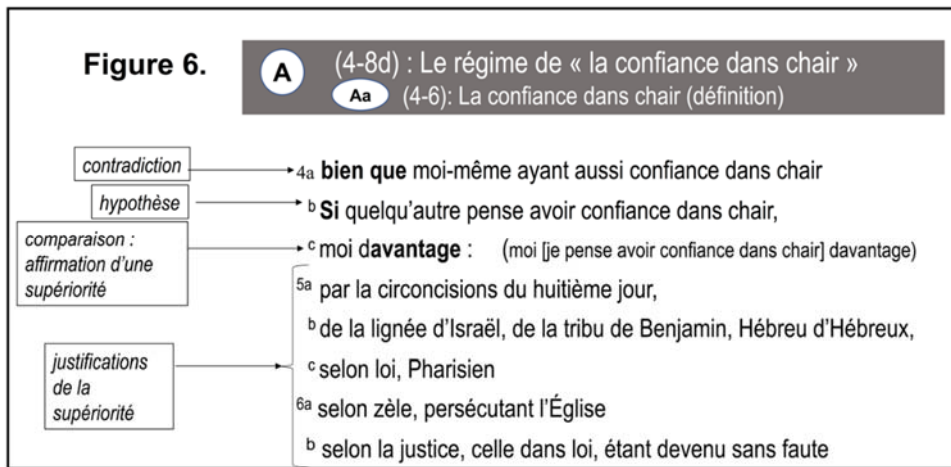
Avant de commencer la lecture du passage autobiographique du troisième chapitre (Ph 3,4-14), un regard sur les trois versets précédents s'impose puisque *Paul*, par ses propos en « je », cherche à montrer concrètement aux *Philippiens*, par le moyen de sa propre expérience, comment il est passé de la « confiance dans [la] chair » à « l'orgueil dans [le] Christ » et que c'est dans le verset 3 que ces figures apparaissent.



Dans la section parénétique des versets 1-2, *Paul* donne des ordres qu'il vient justifier au verset 3, comme l'indique la conjonction explicative *car*. Après les avoir mis en garde contre la « contre incision » (*katatomè*), il affirme : « nous sommes la circoncision ». Puis il donne une double définition de cette circoncision qui se distingue de celle dans la chair : d'une part, elle rassemble ceux qui rendent « un culte par le Souffle de Dieu » et, d'autre part, elle tient au fait de « s'enorgueillir dans Christ » (3c). Et *Paul* oppose à cet « orgueil dans [le] Christ, » une « confiance dans [la] chair » (3d).

Ces deux postures opposées correspondent à celles de Gn 2,15-17 et Gn 3,1-7. En effet, « s'enorgueillir dans Christ », c'est faire de *Christ* l'espace où l'on peut s'enorgueillir : non pas se livrer à une enflure de l'égo, mais laisser s'épanouir une fierté ou une gloire qui résulte d'une relation fondatrice, donc d'une alliance. À l'opposé, « se confier dans chair », c'est compter sur ses propres forces, sur ses propres qualités et compétences assimilables à des « objets-valeurs ». La *confiance* est contenue dans l'espace exigü et fragile de la *chair* et ne peut s'y déployer librement comme elle le pourrait dans l'espace illimité *Christ*⁴⁸. La section en « je » va servir à montrer comment *Paul* est lui-même passé de la seconde (3d) à la première attitude (3c).

2.1. Aa) La confiance dans [la] chair (définition) (v. 4-6)



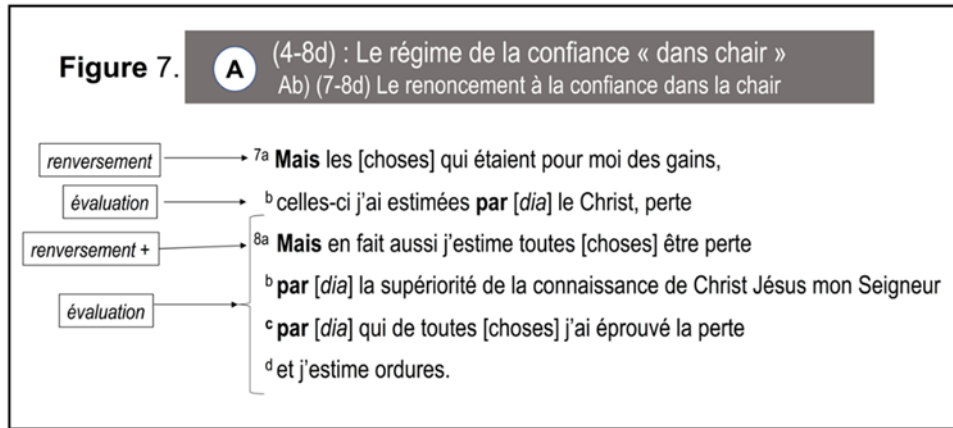
Le verset 4a, lu seul, demeure ambigu. *Paul* vient, au verset trois, d'opposer « la confiance dans [la] chair » à l'orgueil dans [le] *Christ*, qui est une des manières dont il caractérise cette circoncision que l'on pourrait dire « spirituelle » et « nouvelle », par rapport à la circoncision juive traditionnelle, inscrite dans la chair. Ambiguïté il y a, puisque *Paul* semble se contredire, ou ajouter une exception à la non-confiance dans la *chair* : « moi-même aussi ayant confiance en chair » (v. 4a). La suite, cependant, permet d'en préciser le sens.

Paul part de la situation hypothétique de quelqu'un qui « penserait avoir confiance ». Le verbe « penser », *dokeô* en grec, pourrait aussi se traduire « sembler ». Cela instille déjà un doute sur la valeur de ce qui est exprimé : cela relèverait de l'opinion, voire de l'illusion. *Paul* se présente ensuite comme celui qui a, plus que quiconque, d'excellents motifs de se fier à la *chair*. Du point de vue ethnique et généalogique, il est tout entier juif et de la plus authentique judéité : « lignée d'Israël, tribu de Benjamin, issu d'Hébreux » (v. 5b). Du coup, il se présente aussi comme membre du peuple élu ; l'identité ethnique se double d'une identité religieuse qu'il

48. « Christ » et « chair » sont ici des figures d'espace.

précise ensuite en se reconnaissant comme *pharisien*, rattaché à un courant particulier du judaïsme de son époque (v. 5c). Il passe ensuite à sa manière d’agir ; d’une part avec *zèle* contre ce qu’il percevait comme une menace à une certaine orthodoxie juive, l’*Église* ; d’autre part, dans une conformité aussi parfaite qu’il est possible par rapport à la *loi* juive. Mais on sait comment Paul, notamment dans ses lettres aux Galates et aux Romains, a discoursu sur l’illusion de pouvoir se conformer parfaitement à la loi (Ga 3,22 ; Rm 3,20). Il pousse donc jusqu’à sa limite son argument de perfection identitaire, ce qui a pour effet d’accentuer la radicalité du retournement qu’il décrit ensuite.

2.2. *Ab*) Le renoncement à la confiance dans [la] chair (v. 7-8d)



Le *mais* qui ouvre le verset 7 marque un tournant par rapport à la situation précédente. *Paul* explique qu’il a procédé à une réévaluation de ce qui lui apparaissait comme des gains ou des avantages, donc des « objets-valeurs » et qu’il désigne maintenant comme « perte » ou même « ordures ». Il utilise le verbe grec *hègeomai* ou *hègoûmai* qui porte de multiples sens, dont « estimer », « croire », « penser », « faire grand cas ou plus grand cas ou très grand cas⁴⁹ ». Cela renvoie à une opération mentale différente de celle désignée par « penser » au verset 4.

Paul utilise ce verbe à trois reprises, la première fois à l’indicatif parfait, puis deux fois à l’indicatif présent, ce qui montre bien les effets durables d’une évaluation accomplie dans le passé, mais constamment réassumée au présent. *Paul* précise le mode de cette évaluation : elle passe par ce que l’on pourrait appeler le filtre de *Christ*, ou par celui de « la supériorité de la connaissance de Christ Jésus mon Seigneur ». Cette juxtaposition de titres⁵⁰, dont le dernier vient avec l’adjectif possessif « mon », vient à la fois insister sur la grandeur de celui dont il est question et sur le

49. Émile PESSONNEAUX, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1946, p. 684.
 50. *Christ Jésus mon Seigneur*.

lien par lequel *Paul* se reconnaît uni à lui. Cela renvoie à l'adresse de la lettre où *Paul* et *Timothée* s'identifient comme *esclaves (doûloi)* de *Christ Jésus*.

Au verset 8c, *Paul* utilise à l'indicatif aoriste passif un verbe dont le sens a une valence dysphorique, *zèmioô* « éprouver » ou même « sacrifier ». L'usage de la voix passive⁵¹ suggère que la perte s'est imposée à *Paul*, ou encore qu'elle résulte de l'œuvre d'un Autre en lui. Le renversement n'est donc pas vécu uniquement sur un plan cognitif, mais aussi sur un plan plus émotif.

La nature du renversement vécu par *Paul* demande à être explicitée. Il ne renonce aucunement à son identité juive. Il ne la méprise pas. Il demeure juif et pharisien : nulle part dans ses lettres il ne mentionne une quelconque apostasie par rapport à la foi juive ni ne rejette sa formation ou son identité de pharisien, bien au contraire. Yara Matta, qui a étudié le « retournement de Paul » au moyen d'une analyse minutieuse de Ph 3, l'affirme clairement :

Loin de nier ses origines juives et loin de présenter une parole désincarnée, étrangère au monde gréco-romain où il vit, Paul regarde tout, désormais, dans une lumière différente, celle de sa relation de connaissance intime avec son Seigneur. Les diverses facettes de son existence et la multiplicité des traits qui éclairent ses appartenances trouvent alors leur unité et leur cohérence à travers le seul prisme de Christ Jésus⁵².

C'est donc sa *manière* de considérer ses origines et son identité qui a changé. C'est ce qu'il exprime en requalifiant de *gains* ou *avantages (kerdè, au pluriel)* à *perte (zèmia, au singulier)* les éléments de l'énumération des versets 5 et 6. Ils constituaient ensemble un gain, ou un avantage. Ils avaient le statut d'« objets » ayant la « valeur » de fonder une assurance dans la *chair*, dans ce qui est pourtant entaché de finitude, de fragilité ou de limite. Cette confiance était donc affectée d'une certaine ambiguïté. C'est précisément cette « valeur » de fondement que le filtre *Christ* vient faire s'évaporer. Globalement, *Paul* fait passer tout cela du côté de la *perte*. Autrement dit, il renonce à cette manière de fonder son existence. Cela ne signifie aucunement qu'il a rejeté comme telle son identité juive et pharisienne. Bien au contraire, elle demeure indissociablement liée à lui et il faudrait examiner ce qu'elle représente pour lui dans chaque texte où il l'évoque.

S'il renonce à la « confiance dans chair », serait-ce donc qu'il a trouvé un meilleur objet, plus fiable comme fondement ? En fait, oui, il a bien trouvé un meilleur fondement, *Christ* lui-même (7b) et la « connaissance de Christ Jésus mon Seigneur » (8b), mais ce fondement n'est pas du tout du même ordre. Le renversement n'est pas le simple troc d'un objet pour un autre, préférable. Il est beaucoup plus radical. C'est un passage à un mode ternaire, car la jonction ou le rapport de possession échoue complètement à décrire le lien de *Paul* à *Christ*. Ce lien est relationnel, donc ternaire. La figure du *Seigneur*, déjà évoquée (8b), place *Paul* dans une position d'obéissance face à lui. Sa nouvelle posture est « énonciative », dans le sens qu'elle est une posture *dans* la parole. *Paul* se place « sous la parole » de son *Seigneur* pour le laisser con-

51. La portée de la voix passive est difficile à rendre en français.

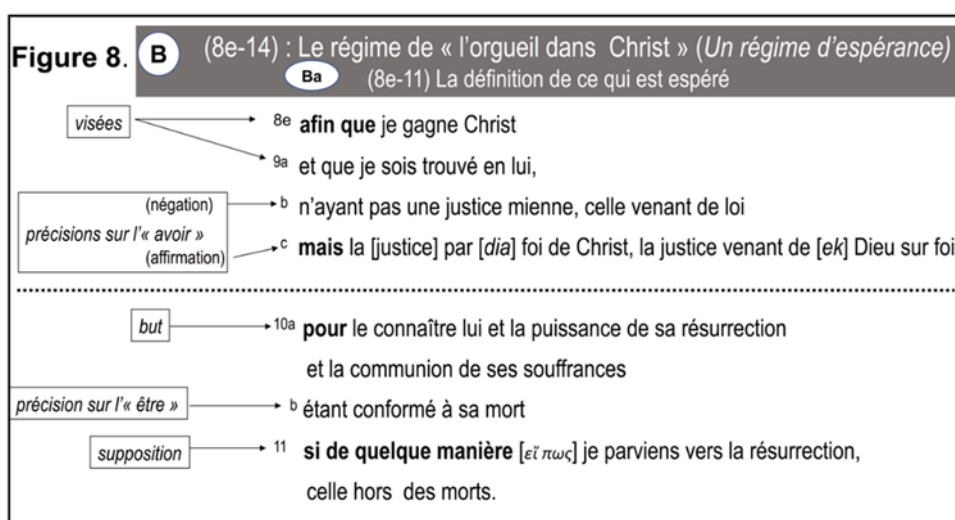
52. Yara MATTÀ, *À cause du Christ. Le retournement de Paul le Juif*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 256), 2013, p. 352.

duire sa vie. Et pour cela, comme il l'explique, il a dû sacrifier ou perdre une certaine manière de se situer par rapport à son identité et ses compétences⁵³.

Sa reconfiguration inclut aussi un réajustement par rapport à la *loi*, une figure qu'il évoque à trois reprises, tout d'abord comme ce qui autorise ou définit son statut de *pharisien* (6c), puis en lien avec la *justice* (6b et 9b).

3. (B) Le régime de « l'orgueil dans Christ ». Un régime d'espérance (v. 8e-14)

3.1. Ba) La définition de ce qui est espéré (v. 8e-11)



Paul explique maintenant les raisons profondes du basculement qu'il vient d'évoquer. Il parle en fait d'une réorientation de sa vie en fonction d'une double visée : « afin que je gagne Christ » (v. 8e) et « que je sois trouvé en lui » (v. 9a). *Paul* ne décrit ici aucune saisie d'objet. « Gagner le Christ » et « être trouvé en lui » apparaissent comme les deux versants d'une même réalité regardée de deux points de vue, ceux des deux partenaires d'une relation.

Sur le premier versant, « être trouvé en Christ », l'usage du passif montre *Paul* dépendant de « celui » qui peut le trouver et dont l'identité n'est pas précisée. Qui qu'il puisse être, il dispose de la capacité à percevoir la position de *Paul* dans l'espace relationnel appelé *Christ*⁵⁴.

Sur le second versant, *Paul* devient le sujet actif qui souhaite « gagner » ou « accueillir » *Christ*⁵⁵. Il faut remarquer ici le paradoxe : l'accueil est certes une action que l'on pose librement. Mais elle suppose la disponibilité de ce qui est à accueillir

53. Et non pas cette identité et ces compétences elles-mêmes.

54. Pour la sémiotique, *lui [Christ]* est ici une figure d'espace.

55. Sens possibles pour le verbe *kerdainô* (Émile PESSONNEAUX, *Dictionnaire grec-français*, p. 807).

ou même, comme ici dans le cas d'une personne, l'offrande de celui qui se rend disponible. La figure du don apparaît donc en filigrane de ce dispositif figuratif et énonciatif.

Paul précise ensuite comment cela peut se faire. Il ne s'agit plus de tout faire reposer sur une *justice* qui lui serait propre, acquise par son observance impeccable de la *loi* (v. 9b), mais d'un don offert par *Dieu* grâce à la foi de *Christ*⁵⁶ (v. 9c). La figure du don surgit donc à nouveau et cela renvoie à la thèse de la « justification par la foi et non par les œuvres de la loi » si chère à *Paul*.

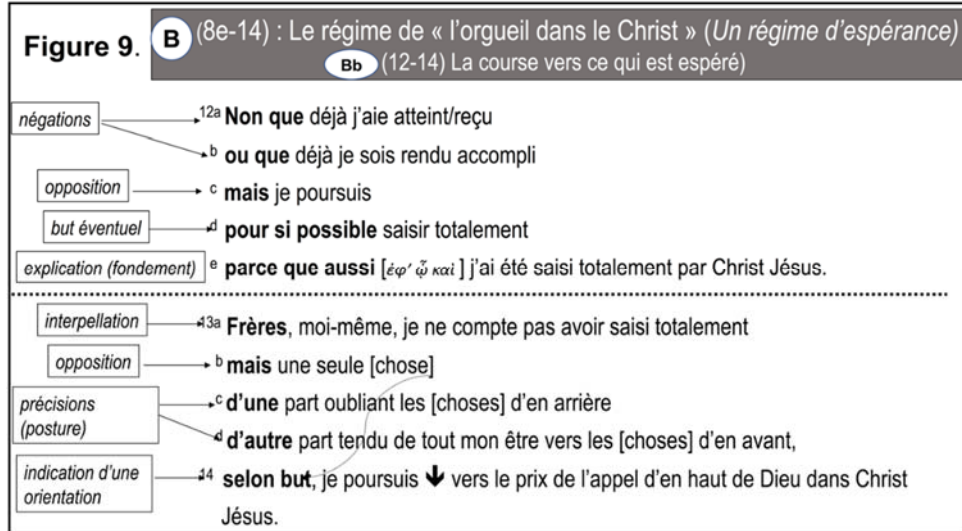
Paul poursuit en mentionnant à nouveau un but : « pour » (v. 10a), sur lequel il donne des précisions du côté de l'être. Il aspire à une connaissance qui se décline selon trois dimensions : connaître *Christ* lui-même, ce qui est un but absolument relationnel, « connaître la puissance de sa résurrection » et connaître « la communion de ses souffrances » (v. 10a). « Connaître *Christ* », c'est du coup connaître aussi, dans le sens de vivre ou expérimenter, les deux facettes du mystère pascal, *souffrances* et *résurrection*. La *résurrection* n'est cependant accessible qu'en vivant la *koinônia* (communion) avec les *souffrances*. *Paul* précise où il en est par rapport à ces deux pôles du mystère pascal. Il est déjà *conformé* à la *mort* de *Christ*. Le verbe utilisé ici est riche de sens. *Synmorphizomenos* est un participe présent à la voix passive que l'on pourrait traduire littéralement par « partageant la même forme », donc incorporant dans son être essentiel la réalité même de la mort de *Christ*⁵⁷. *Paul* se reçoit déjà dans cette posture existentielle, posture dont l'usage de la voix passive indique qu'elle est un don. *Paul*, manifestement, accueille ce don, Il renonce ainsi à tout désir de dépasser par lui-même sa condition humaine de mortel. L'adhésion de *Paul* à *Christ* est totale et sans compromis.

La *résurrection*, par contre, est présentée comme une possibilité, une éventualité : « si de quelque manière je parviens vers la résurrection » (v. 11). Elle est donc située dans un horizon d'espérance et définie comme une sortie « hors des morts », ce qui suppose le passage par la mort, donc par le dépouillement ou la kénose la plus extrême, celle de la mort.

56. Sur la question de trancher si dans *dia pisteôs Christou*, le génitif *Christou* est objectif (foi au Christ) ou subjectif (foi du Christ), voir la n. 16 de l'étude d'Alain GIGNAC, « Paul de Tarse, figure de conversion ? Une interprétation théologale, à partir d'une perspective théologique », *Théologiques* [21], 2 (2013), p. 60.

57. Pierre-Marie BEAUDE (*Saint Paul. L'œuvre de métamorphose*) parle, au sujet de Paul et du corpus paulinien, d'un « principe de métamorphose ». Ce que présente le dos de couverture de cet ouvrage s'applique bien au renversement dont parle *Paul* ici : « C'est en fait l'ensemble du discours paulinien, dans la diversité de ses champs lexicaux, qui relève du principe de la métamorphose. La justification par la foi, par exemple, implique un changement radical du sujet qui trouve son identité dans le fait de s'en remettre à l'Autre ».

3.2. Bb) La course vers ce qui est espéré (v. 8e-11)



Dans cette nouvelle section, que l'on pourrait à son tour découper en deux parties, *Paul* se situe résolument comme celui qui, tendu vers l'avant, est mû par ce qu'il espère.

Au verset 12, il explique clairement qu'il n'est pas arrivé au bout du chemin. D'une part, il n'a pas atteint ou reçu (*elabon*) ce qu'il recherche, d'autre part il se définit lui-même par un manque, un déficit du côté de son accomplissement personnel, accomplissement qu'il n'espère pas atteindre par ses propres moyens comme en fait foi la voix passive du verbe *teteleiômai*⁵⁸. Mais il « poursuit », toujours mis en mouvement par ce qu'il espère et dont il continue à parler, mais d'une manière un peu obscure. Le verbe *katalabô* « saisir totalement » (v. 12d), transitif tout comme *elabon*, est, comme lui, laissé sans complément. Faut-il en proposer un ? Matta recense de nombreux avis là-dessus pour en conclure, à la lumière de son étude serrée du chapitre, que « la connaissance du Christ » pourrait être l'« objet de la quête » de Paul⁵⁹. Il lui apparaît que « Lire le v. 12 à la lumière de ce qui précède revient à élargir le but de la course jusqu'à inclure toutes [les] connotations relationnelles et christologiques de la connaissance recherchée par Paul ». Quoi qu'il en soit, l'« esclave de Christ » (Ph 1,1) a pour sa part déjà été saisi par *Christ Jésus* (v. 12e). Ceci est capital : *Paul* est toujours précédé par son Seigneur. Ce dernier est en fait à l'origine de sa quête, de sorte que *Paul* se situe constamment dans un mouvement de réponse à celui qui lui propose d'entrer dans une dynamique d'alliance dont lui-même n'a pas l'initiative. Cette dynamique est du même ordre que celle de Gn 2,15-17.

58. « Sois rendu accompli », verbe à l'indicatif parfait passif.

59. Y. MATTA, *À cause du Christ*, p. 273.

Le verset 13, qui conclut la section en « je », s'ouvre sur une interpellation au vocatif : « Frères ». Placée juste avant le retour à une section en « nous », cette interpellation marque bien que si *Paul* s'est permis cette parenthèse autobiographique, c'est en fait pour que les *Philippiens* puissent en tirer parti. Il leur offre une parole de témoignage qui pourra les inspirer à lui emboîter le pas⁶⁰ au plus concret de leur vie, ce qu'il précisera dans la section en « nous » et encore plus dans la section parénétiq ue du chapitre 4.

Mais, pour le moment, il conclut son témoignage en désignant encore une fois le parcours à vivre. Il répète qu'il n'a pas encore « saisi » (v. 13a), mais qu'une seule chose lui importe désormais. Effaçant même de sa pensée ce qu'il a laissé derrière lui (v. 13c), il ne cherche plus qu'à poursuivre, avancer vers « le prix de l'appel d'en haut » (v. 14). Comment faut-il comprendre ce « prix de l'appel d'en haut » ? Le génitif *klèseôs* (appel) est-il ici objectif ou subjectif ? Autrement dit, le prix est-il « l'appel d'en haut » (génitif objectif), ou bien l'« appel d'en haut » conduit-il à un *prix* qui reste indéfini⁶¹ ? D'une manière ou l'autre, la figure du « prix de l'appel d'en haut » ne renvoie à aucun contenu objectivable, mais à une parole qui vient de Dieu. Celle-ci précède *Paul*, il l'a entendue⁶² et il continue — et continuera — à l'entendre dans l'espace relationnel qu'est *Christ* (v. 14).

CONCLUSION

La lecture énonciative de deux brefs passages du Premier Testament, Gn 2,15-17 et Gn 3,1-4, a confirmé qu'il était possible, non seulement de repérer dans le premier une structure ternaire relationnelle et dans le second une structure binaire de rapport aux objets, mais aussi de les proposer comme modèles exemplaires du fonctionnement de ces structures. En effet, en présentant dans un texte inaugural de la Bible, le second récit de la création, la première parole adressée par *Adonai Élohîm* à l'*adam* qu'il a créé⁶³ (2,16-17), la voix du texte donne un poids singulier à l'ordre que cette parole énonce. Cet ordre, qui porte précisément sur ce qui nourrira l'*humain* et sa vie, associe étroitement le don à la limite qui protège la place de l'autre et dégage l'espace qui permet la relation. Cette parole qui indique la voie de la relation tisse elle-même un lien entre *Adonai Élohîm* et celui qui est invité à entendre sa parole, l'*adam*. Cette parole ternaire se révèle ainsi être une proposition d'alliance qui indique la voie de sa propre réalisation. La lecture des premiers versets du chapitre suivant dévoile le modèle contraire. La voix du serpent fait miroiter la toute-puissance d'un objet qui permettrait de s'affranchir de toute limite au point de devenir soi-même divin ou plutôt

60. Voir 3,17 : « Devenez mes imitateurs, frères ».

61. A. GIGNAC, « Paul de Tarse », p. 60, semble assumer que le génitif est objectif lorsqu'il dit : « Si les marqueurs identitaires juifs sont derrière Paul, la rencontre du Christ et l'appel de Dieu, paradoxalement, sont devant lui. Le prix de la victoire sera l'appel de Dieu (v. 14) — comme si Paul n'avait pas été appelé ! » Y. MATTA, *A cause du Christ*, p. 284-285, examine de son côté plusieurs hypothèses et retient celle de P.T. O'Brien qui opte pour le génitif subjectif. Et elle commente : « Cet appel vient d'en haut (ἄνω), car il s'origine en Dieu sa source, en même temps qu'il pointe vers la direction à laquelle il conduit ».

62. Voir Ga 1,15.

63. Dans le premier récit le créateur est présenté par un seul nom, *Élohîm*.

d'être « comme des dieux » omniscients (v. 6). Mais la voix du texte montre aussi ce que cette proposition a de mensonger et de mortifère. Cependant, en présentant d'emblée un objet au caractère suprême indépassable, le texte a indiqué en surbrillance le fonctionnement binaire auquel succomberont de nombreux sujets humains mis en scène dans les récits bibliques. Ces modèles se sont ensuite avérés utiles pour préciser la posture existentielle de *Paul*.

En effet, l'acteur *Paul* a clairement manifesté, dans la section en « je » examinée ici (Ph 3,4-14), son choix existentiel de définir sa vie en fonction d'une parole d'alliance qu'il accueille constamment. Cette parole se discerne de manière récurrente, quoique parfois voilée, dans la lettre aux Philippiens, par exemple dès l'adresse sous la figure de l'esclavage⁶⁴. À titre d'esclave volontaire, *Paul* a choisi à qui il obéirait, autrement dit sous quelle parole il se placerait : celle de « Jésus Christ mon Seigneur » (3,8b). Cette parole, de manière éminente, est l'*appel* qui fonde sa vie et le tire ou l'attire vers l'avant. Elle marque à la fois l'origine et le terme de sa quête. Le parcours et la parole de *Christ*⁶⁵ résonnent pour *Paul* comme des promesses dont l'accueil le place, lui, du côté de l'espérance. La structure qui correspond à sa posture est clairement celle de Gn 2,16-17, rattachée à la parole d'*Élohîm Adonâi*. Il a renoncé et continue à renoncer à confier sa vie à la chair (v. 4a). Le recours au présent, quand il dit « j'estime toute chose être perte », redit le rejet constant de toute recherche de l'objet suprême qui ferait de lui un semblant de dieu (Gn 3,5). Son identité de juif et de pharisien n'est pas laissée derrière, mais il l'investit autrement, non comme principe existentiel, mais comme moyen au service de sa mission de relier les *Philippiens* à *Christ Jésus*.

Ayant reçu le don d'être saisi par *Christ* (v. 12e) et le don paradoxal d'être conformé à sa mort (v. 10b), il fait à son tour de sa vie un don pour les autres, consentant à la même kénose que *Christ* (2,6-8 ; voir 1,24-25). Ce choix est affirmé tout au long de la lettre aux Philippiens, dont ici dans Ph 3. L'horizon et le projet de cette lettre apparaissent donc résolument théologiques.

C'est aussi le projet d'une lecture énonciative. En effet, celle-ci induit une posture analogue à celle de *Paul*. Elle fait le choix d'obéir au texte, de se placer sous sa parole et de se diriger, sans jamais l'atteindre, vers la place d'énonciataire que lui désigne la voix du texte. Ce qui se passe dans la lecture est alors assimilable à qui se passe dans le texte, tout comme deux échelles d'observation d'une fractale permettent de repérer des motifs similaires. La lettre aux Philippiens, qui donne à voir le déplacement d'une posture binaire à une posture ternaire et en explicite les enjeux, convie ses lecteurs à la même théogalité que celle à laquelle *Paul* veut conduire ses *Philippiens*.

Il serait sans doute intéressant de vérifier si les modèles tirés de Gn 2,15-17 et Gn 3,1-4 peuvent éclairer les positionnements existentiels d'autres acteurs des lettres de *Paul*. D'une part, on peut soupçonner que la structure binaire de Gn 3,1-4 pourrait

64. « Paul et Timothée, esclaves de Christ Jésus » (Ph 1,1).

65. Présente implicitement dans le texte sous la figure de l'obéissance.

ANNE-MARIE CHAPLEAU

s'appliquer aux adversaires de Paul, par exemple aux *pseudapostoloi* de la seconde lettre aux Corinthiens (2 Co 11,13) ou aux *pseudadelphoi* de Ga 2,4. D'autre part, l'hypothèse que *Paul* cherche, de manière générale, dans les sections parénétiques de ses lettres, à inscrire ses destinataires dans des structures relationnelles ternaires (modèle de Gn 2,15-17), apparaît fort plausible. La théogalité de la perspective paulinienne trouverait alors là une autre vérification.

FORCES ET FRAGILITÉS AU SEIN DES COMMUNAUTÉS NOUVELLES CATHOLIQUES

Rick van Lier

Chercheur indépendant
Le Plantay, France

RÉSUMÉ : Les communautés nouvelles, réelles forces dans le paysage catholique contemporain, sont touchées, pour un certain nombre d'entre elles, par des crises diverses. Des abus de toutes sortes et des dérives sectaires stigmatisent la vie des membres et des communautés. En somme, les communautés nouvelles s'avèrent être plus fragiles que nous ne l'aurions cru de prime abord. Quelles sont les causes des difficultés éprouvées ? En examinant la question, l'auteur se propose de dresser un état des lieux en pointant les principales dimensions névralgiques dans la vie des communautés souffrantes. Cette étape, préalable à toutes les autres, est destinée à ouvrir la voie à d'ultérieures recherches et interventions.

ABSTRACT : "New communities" are a real force in the contemporary Catholic landscape. However, a certain number of them are affected by crises of various types. Abuses of all kinds and sectarian excesses can create stigmas in the lives of communities and their members. In short, new communities are proving to be more fragile than we initially understood them to be. What are the causes of these struggles ? To examine this question, the author proposes to take stock of the current situation by pointing out the critical and focal elements in the life of suffering communities. This step, preliminary to all others, aims to open the door to further research and interventions.

Les communautés nouvelles catholiques¹, apparues pour la plupart durant la période subséquente à la tenue du concile Vatican II, constituent une force dans le

1. L'expression courante « communauté nouvelle », qui n'a pas de valeur canonique et dont l'emploi magistériel se retrouve pour la première fois dans *Vita consecrata* [VC], en 1996, renvoie à une vaste constellation de réalités associatives. L'analyse des quelque 800 fondations répertoriées dans le premier recensement international des nouvelles communautés catholiques a permis d'identifier onze catégories associatives : nouveaux instituts religieux, nouveaux instituts séculiers, nouvelles sociétés de vie apostolique, associations de vierges consacrées, associations de veuves et de veufs, communautés nouvelles mixtes, communautés nouvelles plurivocationnelles ou pluriétatiques, mouvements ecclésiaux comprenant un noyau de personnes consacrées, communautés de base, communautés plurifamiliales, associations pour personnes séparées ou divorcées. Le répertoire de ces fondations a été publié par Giancarlo ROCCA, dir., *Primo censimento delle nuove comunità*, Città del Vaticano, Roma, Urbaniana University Press (coll. « Grandi Opere »), 2010, 368 p., et fut mis à jour par ID., « Le nuove comunità brasiliane » et « Nuovi istituti », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA, Stefano VITA, dir., *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consecrata*, Città del Vaticano, Roma, Urbaniana University Press (coll. « Grandi Opere »), 2015, p. 217-230 et 277-308. Sur la base de ces données, une analyse systématique, comportant des définitions et des

paysage catholique contemporain². Elles ont des vocations nombreuses, des implantations multiples et des apostolats dynamiques. Jean-Paul II voyait en elles l'un des « fruits les plus significatifs du printemps de l'Église déjà annoncé par le concile Vatican II³ ».

Si l'on ne peut méconnaître l'apport notable des communautés nouvelles à la vitalité de l'Église, il n'est pas possible non plus d'ignorer les difficultés éprouvées par un certain nombre d'entre elles. En effet, nous avons vu se multiplier ces dernières années des abus en tout genre, perpétrés notamment par des fondateurs renommés, de même que des dysfonctionnements internes menant certaines communautés à la dérive sectaire. En somme, reprenant ici le thème du congrès qui a donné naissance à la présente contribution⁴, les communautés nouvelles, pour certaines d'entre elles du moins, s'avèrent être plus fragiles que nous ne l'aurions cru de prime abord.

À la lumière des faits récents, il est nécessaire de procéder à une relecture critique de l'expérience des communautés nouvelles. Cette critique requiert l'adoption d'un point de vue nuancé sur la réalité visée. Ceci implique, d'un côté, de tenir compte des forces qui caractérisent globalement les communautés nouvelles. Nous y consacrons la première partie de l'article. Cette dernière se veut volontairement plus courte que la partie suivante. Cela tient au fait que dans nos publications antérieures, qui ont principalement porté sur les traits et les facteurs d'attrait caractérisant les communautés nouvelles, nous avons déjà présenté ces forces⁵. Nous faisons donc le choix de

statistiques, a été faite par Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique du premier recensement international des nouvelles communautés catholiques », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA, Stefano VITA, dir., *La svolta dell'innovazione*, p. 309-394. Pour le Canada, les données préliminaires les plus à jour ont été publiées par Rick VAN LIER, « Entre tradition et innovation. Nouveaux instituts, communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée au Canada », dans Jason ZUIDEMA, dir., *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press (coll. « Éditions SR », 38), 2015, p. 219-233.

2. Sur le plan historique, nous renvoyons, entre autres, à l'ouvrage d'Olivier LANDRON, *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf (coll. « Histoire »), 2004, 478 p., ainsi qu'à la rétrospective historique réalisée par Bernard PEYROUS, « Les communautés nouvelles et les mouvements ecclésiaux : une tentative de réflexion 55 ans après le Concile », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA, Stefano VITA, dir., *Le nuove forme di vita consacrata. Una vocazione della Chiesa e nelle Chiesa*, Rome, Edizioni Antonianum (coll. « Bibliotheca », 45), 2021, p. 25-50. Étudiant l'importance du phénomène, Peyrous se base, en grande partie, sur les statistiques que nous avons publiées en 2015 (« Analyse sociodémographique »). Pour sa part, il ajoute : « Le nombre de 775 Communautés donné en 2010 est aujourd'hui (en 2019) évidemment dépassé. D'abord parce qu'il était impossible de recenser absolument tout ce qui se faisait à l'époque. Ensuite et surtout parce que de nouvelles Communautés continuent à se fonder. Certes, une vérification n'est pas opérable actuellement, car il faut du temps pour cela, et on ne peut pas connaître la situation en temps réel. Mais le nombre de 900 à 1 000 Communautés nouvelles serait certainement plus juste » (p. 39). Cette estimation nous paraît juste, même s'il faudrait étayer ces données sur des études sociologiques probantes, ce qui reste à faire.
3. JEAN-PAUL II, « Les Mouvements sont un des fruits du printemps de l'Église [27 mai 1998] », *La Documentation catholique*, 2185, 13 (5 juillet 1998), p. 621. Dans ce texte, comme dans d'autres, les notions de « nouveaux mouvements ecclésiaux » et de « communautés nouvelles » tendent à être confondues. Sur la distinction entre ces deux réalités, voir Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique », p. 347-363.
4. Congrès conjoint de la Société canadienne de théologie et de l'Association catholique d'études bibliques au Canada sur le thème « La fragilité : dynamiques, postures et appels », du 24 au 28 mai 2021.
5. Nous renvoyons, en particulier, aux textes suivants : Rick VAN LIER, « Vitalité de la vie consacrée dans les nouvelles communautés religieuses », *La vie des communautés religieuses*, 60, 5 (novembre-décembre 2002), p. 301-311 ; ID., « Églises locales, communautés anciennes et communautés nouvelles. Jalons pour

renvoyer à ces publications et, dans le cadre présent, de nous limiter à une synthèse basée sur ces dernières. D'un autre côté, dans la seconde partie de cet article, nous nous pencherons sur les fragilités qui caractérisent également les fondations nouvelles. Il s'agira de l'essentiel de notre propos. Pour ce faire, nous nous baserons, d'une part, sur nos propres observations et, d'autre part, sur la littérature produite, particulièrement dans le monde francophone, sur le thème du sectarisme, des abus et du discernement ecclésial au regard des communautés nouvelles catholiques. Nous précisons d'emblée que notre intention n'est pas d'apporter des solutions immédiates aux difficultés relevées. Nous interrogeant sur les causes de ces difficultés, nous souhaitons plutôt dresser un état des lieux en pointant certaines dimensions névralgiques dans la vie des communautés souffrantes. Cette étape, préalable à toutes les autres, est destinée à ouvrir la voie à d'ultérieures recherches et interventions.

I. FORCES

Au cours des dernières décennies, les communautés nouvelles ont connu un relatif mais indéniable succès. Dans des contextes sociaux sécularisés et dans un catholicisme marqué par la décroissance, en Occident du moins⁶, comment comprendre l'essor de ces communautés et leur attrait pour nombre de contemporains ? Le phénomène est d'autant plus surprenant que les communautés de fondation ancienne peinent à recruter et que leur avenir est, selon les cas, fragile et incertain. En nous basant sur nos travaux antérieurs, ainsi que sur ceux d'autres auteurs⁷, il est possible de dresser une liste sommaire d'éléments qui, à nos yeux, représentent des forces pouvant être reconnues aux communautés nouvelles.

1. Des moyennes d'âge relativement basses ou des proportions générationnelles équilibrées

« Les jeunes attirent les jeunes », dit l'adage. Ce facteur représente assurément une force et une source d'attrait pour de nouveaux membres. En même temps, après plusieurs décennies d'existence, les communautés nouvelles, qui ne sont plus si nouvelles, possèdent aujourd'hui des membres dont l'âge correspond au stade de la maturité ainsi qu'à celui de la vieillesse. Autrement dit, bien que certaines communautés

un dialogue fécond », *Lumen Vitae*, LXII, 4 (2007), p. 391-403 ; ID., « Communautés anciennes, communautés nouvelles : forces, défis et points de convergence », *Lien des moniales [Service des Moniales de France]*, 179 (octobre 2009), 20 p. ; ID., « Communautés anciennes, communautés nouvelles : forces, défis et points de convergence », *Bulletin CRC [Conférence religieuse canadienne]*, 6, 3 (automne 2009), p. 4-7 ; ID., « Une vitalité paradoxale de la vie consacrée : les fondations postconciliaires », *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, 70, 4 (septembre-octobre 2012), p. 214-224.

6. La vaste majorité des communautés nouvelles sont nées en Occident, particulièrement en Europe et en Amérique du Nord, où nous retrouvons respectivement 50 % et 36 % des 682 fondations postconciliaires recensées (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique », p. 322-327).

7. Notamment : Jean-Claude TURCOTTE, « Les communautés nouvelles [Intervention au Synode des évêques sur la vie consacrée, 11 octobre 1994] », *L'Osservatore romano [éd. française]*, 45 (8 novembre 1994), p. 54 ; Lorraine CAZA, « Éléments pour une réflexion théologique sur les mouvements nouveaux et les communautés nouvelles », *Lumen Vitae*, LXII, 4 (2007), p. 433-447 ; Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse », *Lumen Vitae*, LXXI, 2 (2016), p. 151-165.

RICK VAN LIER

puissent comporter un noyau substantiel de membres jeunes, d'autres présentent plutôt un visage intergénérationnel jouissant, selon les cas, d'un relatif équilibre.

2. La centralité de Dieu, de la vie spirituelle et de la prière

La quête de Dieu ou la vie avec Lui constitue assurément l'un des motifs centraux de l'engagement communautaire. Des expériences de conversion ou encore des expériences spirituelles fortes marquent souvent la vie des personnes qui chercheront dans la voie communautaire un prolongement de ces expériences déterminantes. De ce point de vue, les communautés nouvelles incarnent ce qui fait le propre de la vie consacrée : une consécration vitale à Dieu et une polarisation de toutes les sphères de l'existence autour de Lui. La vie spirituelle prend des accents variés, s'inspirant de l'une ou l'autre des traditions spirituelles existantes (bénédictine, cartusienne, franciscaine, ignatienne, foucauldienne, etc.), parfois combinées à des sensibilités particulières, comme le Renouveau charismatique ou des courants traditionalistes. Dans tous les cas, la prière occupe habituellement une place prédominante dans la vie des membres et plusieurs communautés optent pour une forme de vie de type semi-contemplatif que l'on peut rapprocher de celle des ordres canoniaux ainsi que des ordres conventuels ou mendiants du Moyen Âge⁸.

3. Une vie communautaire intense, chaleureuse et accueillante

Prenant le contre-pied de l'individualisme ambiant et présentant, dans une certaine mesure, une alternative aux paroisses ou aux instituts de vie consacrée dont les tissus communautaires se sont relâchés au fil du temps, les communautés nouvelles optent généralement pour une vie communautaire intense, chaleureuse et accueillante. Celle-ci s'inspire largement du prototype de la communauté chrétienne primitive, décrite dans les Actes des apôtres⁹, dont l'idéal cherche à être actualisé. Un temps significatif peut être accordé à la vie fraternelle, tandis que les relations interpersonnelles sont souvent empreintes de simplicité, de cordialité et l'on cherche à développer des liens fraternels nourrissants. Enfin, une attention particulière est accordée à l'accueil des personnes de passage ou qui souhaiteraient se joindre à la communauté. Le témoignage d'une communauté unie et aimante est une source d'attrait, de crédibilité, et revêt par voie de conséquence une indéniable valeur évangélisatrice.

4. Un éventail d'appartenances et de modes de vie communautaire

Tandis que certaines communautés nouvelles reprennent le modèle des instituts de vie consacrée ou des sociétés de vie apostolique réunissant en unités distinctes des hommes ou des femmes tous engagés au célibat évangélique, les communautés nouvelles mixtes et pluriétatiques réunissent, pour leur part, des membres des deux sexes.

8. Sur les formes de vie et les spiritualités adoptées par les communautés nouvelles, nous verrons Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique », p. 373-386.

9. Cf. Ac 2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16.

Dans le premier cas, tous sont célibataires. Dans le second, nous retrouvons l'ensemble des états de vie et des vocations ministérielles existant dans l'Église : laïques mariés, avec ou sans enfants, célibataires consacré(e)s et ministres ordonnés, principalement diacres (célibataires ou mariés) et prêtres¹⁰. Aux membres formellement engagés dans la communauté s'ajoute, sous forme de cercles concentriques, tout un dégradé de personnes affiliées. Les modes de vie — communautés d'alliance ou communauté de vie¹¹ — ainsi que les modalités d'engagement — *ad tempus* ou *ad vitam* — sont souvent souples et variés. L'image de l'Église comme Peuple de Dieu, mise en valeur par Vatican II, est souvent invoquée comme source d'inspiration et de légitimation de cette diversité d'appartenance¹².

5. Une réponse aux nécessités de la « nouvelle évangélisation »

De tout temps, les communautés religieuses ont évolué en phase avec la vie et l'activité missionnaire de l'Église. Plus encore, à des moments charnières, des communautés novatrices sont apparues en réponse aux besoins de l'heure. Il n'en est pas différemment aujourd'hui. Dans les sociétés en progressive déchristianisation, « les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles », disait Jean-Paul II, sont une « “réponse providentielle”, “suscitée par l'Esprit Saint”, à la demande actuelle de nouvelle évangélisation¹³ ». Ceci se traduit notamment par une attention soutenue aux besoins d'ordre spirituel, avec une insistance particulière sur la prière comme lieu de la rencontre du Christ, sur l'annonce explicite du Christ et de son Évangile, sur la vie communautaire et l'apostolat commun, puis sur l'éducation de la foi¹⁴. Ces traits ne sont pas les seuls. Les communautés nouvelles sont également sensibles aux besoins d'ordre matériel, physique, psychique et intellectuel, à l'instar des communautés qui les ont précédées. Les premiers traits relevés sont toutefois dominants.

10. Cf. VC 62a.b.

11. Michel DORTEL-CLAUDOT, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans l'Église*, Lyon, AME-Communauté du Chemin Neuf, 2006, p. 29-32.

12. L'enseignement de Vatican II sur l'Église, principalement contenu dans *Lumen gentium* [LG], constitue une référence primordiale pour nombre de communautés nouvelles. Cf. Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *À la rencontre des communautés nouvelles. Petit guide*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 2005, p. 21 et 28.

13. JEAN-PAUL II, « Célébrations des premières vêpres de la solennité de la Pentecôte. Homélie », 29 mai 2009 : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/2004/documents/hf_jp-ii_hom_20040529_vigil-pentecost.html — le pape renvoie à un discours prononcé six ans plus tôt (cf. *Insegnamenti*, XII, 1 [1998], p. 1123). Cf. VC 62a.b ; Jean RIGAL, « La nouvelle évangélisation. Comprendre cette nouvelle approche. Les questions qu'elle suscite », *Nouvelle revue théologique*, 127 (2005), p. 436-454.

14. Rick VAN LIER, « La vie religieuse et les défis de la “nouvelle évangélisation” », *Bulletin CRC*, 7, 1 (Hiver 2010), p. 16-17. Cf. Olivier LANDRON, *Les Communautés nouvelles*, p. 377-399 et 433-452, ainsi que ID., « L'apostolat des communautés nouvelles en France », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA, dir., *Nuove forme di vita consacrata*, Rome, Urbaniana University Press (coll. « Grandi Opere »), 2010, p. 113-130.

6. Une filiation catholique affichée, ouverte à l'œcuménisme

Un dernier trait et source d'attrait des communautés nouvelles regarde leur appartenance ecclésiale. Celle-ci se caractérise, d'une part, par une filiation catholique affichée et, d'autre part, par une ouverture à l'œcuménisme. En ce qui concerne le premier trait, l'ecclésialité des communautés nouvelles n'est pas d'abord une question de forme. Plus fondamentalement, il s'agit d'une question de foi et d'inscription de la réalité communautaire dans un ensemble plus large, l'Église, et plus longue, la tradition pluriséculaire de cette dernière. Autrement dit, les communautés nouvelles ne se conçoivent pas comme des monades, autonomes et isolées du reste de l'Église. Cela s'incarne, entre autres, par l'approbation ecclésiale et l'obtention d'un statut canonique adapté aux réalités en cause. Bien que certaines communautés puissent être rivées sur une conception ecclésiale plus ou moins rigide, se traduisant, par exemple, par une forme d'intransigeance catholique, d'autres communautés, au contraire, sans renier leur appartenance primordiale, s'ouvrent à l'œcuménisme et acceptent en leur sein des membres issus d'autres traditions ecclésiales¹⁵. Dans un cas comme dans l'autre, le fait d'être « de l'Église » est vu comme une source d'enrichissement du point de vue des membres et aussi de crédibilité du point de vue extracommunautaire.

II. FRAGILITÉS

Comme toutes les réalités humaines, même celles qui se disent animées par l'Esprit et qui le sont effectivement, les communautés nouvelles comportent des zones d'ombre, des fragilités, dont nous prenons progressivement conscience. Des figures fondatrices emblématiques sont récemment tombées de leur piédestal, accusées, et parfois reconnues coupables, d'abus de pouvoir, d'abus spirituel, de même que d'abus sexuel¹⁶. Les institutions auxquelles elles ont donné naissance en furent profondément affectées et nombre d'entre elles ont été conduites, avec l'aide des autorités ecclésiastiques, à opérer des transformations structurelles et aussi spirituelles

15. Sur les « communautés œcuméniques » ou encore « catholiques à vocation œcuménique », nous renvoyons à Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique », p. 370-372.

16. Parmi les cas les plus notoires, nous pouvons penser, par exemple, à Marcial Maciel Degollado, fondateur des Légionnaires du Christ, à Marie-Dominique Philippe, fondateur de la Communauté Saint-Jean ou encore à Thomas Philippe et Jean Vanier, cofondateurs de l'Arche. Dans un ouvrage consacré à ce sujet, Céline Hoyeau, journaliste à *La Croix*, s'interroge : « Comment ces hommes (et ces femmes) si lumineux, si spirituels ont-ils pu laisser la place à une part si sombre, comment ces communautés qui ont porté tant de fruits peuvent-elles révéler aujourd'hui des fondations si fragiles, si empoisonnées ? C'est impensable, incompréhensible, et pourtant, il faut bien reconnaître que coexistent ces réalités » (Céline HOYEAU, *La trahison des pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles*, Montrouge, Bayard [coll. « Religions et société »], 2021, p. 13).

majeures¹⁷. Des membres, pour leur part, commencent à témoigner¹⁸ et livrent des récits dévoilant un envers du décor (www.lenversdudecor.org)¹⁹ qu'il était parfois difficile de saisir d'un point de vue extérieur²⁰. Tenant compte de ces témoignages et nous inspirant des études critiques, de natures diverses (sociologiques, psychologiques, théologiques, pastorales, etc.), qui tentent de cerner la problématique et d'identifier les causes des difficultés éprouvées, nous voulons, dans la présente partie de l'article, mettre en lumière un certain nombre de fragilités qui caractérisent également la vie des communautés nouvelles. Ces zones de fragilités, organisées autour de quatre principaux pôles, comporteront des sous-sections thématiques destinées à illustrer et à préciser notre propos.

1. Le rapport des membres à la personne fondatrice

Les fondateurs charismatiques fascinent et ils entraînent à leur suite des disciples. Cela n'est guère nouveau ni étonnant. Les fondateurs et les fondatrices de communautés religieuses, de toute époque, ont exercé ce type d'attrait. Aujourd'hui encore, ces figures exemplaires constituent une source d'inspiration et de normativité pour les

-
17. L'ecclésiologue Hervé Legrand, analysant les dimensions systémiques de la crise des abus au sein de l'Église catholique, s'intéresse sommairement au cas des communautés nouvelles et rapporte les noms de quatorze fondateurs problématiques. En outre, il rapporte, en traduction française, les commentaires et les chiffres provenant d'une entrevue réalisée en italien, le 18 février 2017, avec le cardinal João Braz de Aviz, préfet de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique : « Il y a environ soixante-dix nouvelles familles religieuses sur lesquelles nous avons porté notre attention. Nous avons effectué des visites et certaines révèlent des cas vraiment inquiétants, avec de graves problèmes de personnalité chez les fondateurs et des phénomènes de copinage, de fort conditionnement psychologique des membres. [...] Il n'est pas rare que les fondateurs les plus rigides se révèlent être des personnes incapables d'obéir, des personnes qui doivent toujours rester aux commandes. Il s'agit manifestement d'une dynamique déséquilibrée et inacceptable. Aujourd'hui, une quinzaine de fondateurs font l'objet d'une enquête » (Hervé LEGRAND, « Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l'Église catholique et la réforme de l'ecclésiologie courante », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 104, 3 [2020], p. 557 — pour la version originale de l'entrevue : <http://www.settimananews.it/vita-consacrata/braz-de-aviz-non-tempo-ars-moriendi/>).
18. Sous forme de témoignages écrits, produits par d'anciens membres de communautés nouvelles, nous retrouvons, entre autres : Olivier BRACONNIER, *Radiographie d'une secte au-dessus de tout soupçon ou l'histoire mouvementée du groupe de Saint-Erme*, Paris, Cerf (coll. « Rencontres », 29), 1982, 232 p. (réédité en 1995) ; Thierry BAFFOY, Antoine DELESTRE, Jean-Paul SAUZET, dir., *Les naufragés de l'Esprit. Des sectes dans l'Église catholique*, Paris, Seuil, 1996, 332 p. ; Xavier LÉGER, avec Bernard NICOLAS, *Moi, ancien Légionnaire du Christ. 7 ans dans une secte au cœur de l'Église*, Paris, Flammarion (coll. « Flammarion document »), 2013, 351 p. ; Marie-Laure JANSSENS, Mikael CORRE, *Le silence de la Vierge. Abus spirituels, dérives sectaires : une ancienne religieuse témoigne*, Montrouge, Bayard, 2017, 249 p. ; Patricia BLANCO SUAREZ, *15 ans dans l'enfer de la famille monastique de Bethléem*, Paris, Les Impliqués Éditeur, 2020, 242 p. ; Anne MARDON, *Quand l'Église détruit*, Paris, L'Harmattan, 2019, 263 p. ; ID., *Silences dans l'Église par action et par omission*, Paris, L'Harmattan, 2020, 133 p. ; Renata PATTI, *Dieu, les Focolari et moi. Libération d'une duperie*, Wavre, Mols (coll. « Faits de société »), 2020, 320 p. ; Erika MARTINO, *L'Amour est plus fort que la mort. Mon histoire de vocation*, publication à compte d'auteur, Middletown, 2021, 125 p.
19. Créé en 2013, par Xavier Léger, le site www.lenversdudecor traite des dérives à caractère sectaire au sein de communautés catholiques. Nous y retrouvons de nombreux témoignages et analyses.
20. « *A posteriori*, écrit Giorgio Ronzoni, beaucoup ont facilement identifié les signes prémonitoires de la faille d'entreprises commencées avec beaucoup d'idéalisme. Des signes qui pourtant au début n'étaient pas toujours si clairs et univoques [...] » (Giorgio RONZONI, *Des sectes dans l'Église ? Critères pour un discernement pastoral*, Namur, Paris, Éditions jésuites - Lessius [coll. « La part-Dieu », 34], 2019, p. 8).

générations successives. À cet égard, rappelons que le concile Vatican II fit du retour à « l'inspiration originelle des instituts » et du maintien fidèle de « l'esprit des fondateurs » l'un des principes essentiels de la rénovation de la vie religieuse contemporaine²¹.

En ce qui regarde les fondations postconciliaires, en 1994, lors du synode des évêques sur la vie consacrée, M^{gr} Jean-Claude Turcotte, archevêque de Montréal — il sera créé cardinal cette même année —, dans une intervention portant précisément sur les communautés nouvelles, affirmait que « [p]articiper à la fondation d'un nouveau groupe parce que l'on croit y être appelé par Dieu, travailler à découvrir jour après jour les chemins concrets de l'incarnation d'un charisme, peut mobiliser l'enthousiasme de quelqu'un, mais il s'agit d'une tâche redoutable. N'est pas fondateur qui veut ». Il dressa ensuite une liste de huit « suggestions, toutes fondées sur l'expérience », destinées à « protéger les personnes qui se joignent aux nouvelles communautés ». La cinquième suggestion concerne spécifiquement le rapport des membres aux autorités en place et, en particulier, à la personne fondatrice : « Cultiver, dans toute la mise en œuvre du vivre en communauté, le respect et la reconnaissance de l'altérité de l'autre et décourager, par le fait même, un type de rapport fusionnel avec les personnes en autorité et surtout avec la personne fondatrice²² ».

Nous saisissons, en creux, que le rapport des membres à la personne fondatrice peut, dans certains cas, être problématique. L'histoire récente montre que des personnes équilibrées et bien intentionnées au point de départ se sont progressivement muées en « gourous²³ ». Elles en vinrent à exercer une emprise sur des individus qui devinrent de plus en plus dépendants d'elles et, pour ainsi dire, furent constitués prisonniers d'une relation malsaine et destructrice. En saine théologie, soulignons-le, une personne fondatrice est un doigt qui pointe vers le Christ. C'est le Christ qui doit être suivi en premier²⁴. Le fondateur, lui, vient en second. Ou pour le dire autrement, « il s'agit de suivre le Christ dans les pas de la figure fondatrice²⁵ ». Lorsque le regard demeure fixé sur le doigt, que la personne fondatrice s'interpose ou fait écran au Christ, la *sequela Christi*, qui est le projet fondamental de toute forme de vie évangélique²⁶, est nécessairement menacée de déviation.

21. *Perfectae caritatis* [PC] 2a.c. Cf. LG 45a et 46b.

22. Jean-Claude TURCOTTE, « Les communautés nouvelles », p. 54. Deux ans plus tard, dans *Vita consecrata*, il sera sommairement prescrit aux évêques d'examiner « l'orthodoxie et le témoignage de vie des fondateurs et des fondatrices de ces communautés » (62c).

23. En 2001, la revue *La Vie* publiait un numéro au titre provocateur, « Des gourous dans les couvents ? Non aux dérives sectaires au sein de l'Église » (2894 [15 février 2001]), sonnait ainsi l'alerte dans l'espace public, autant catholique que séculier. Les relations complexes entre les personnes fondatrices et les membres sont scrutées par Céline HOYEAU, *La trahison des pères*, qui s'intéresse, d'un côté, aux fondateurs (« 3. Les maîtres de l'emprise », p. 109-161) et, d'un autre côté, aux membres (« 4. Des "miroirs compli-cés" », p. 163-199).

24. « La norme ultime de la vie religieuse étant de suivre le Christ selon l'enseignement de l'Évangile, cela doit être tenu par tous les instituts comme la règle suprême » (PC 2b).

25. Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent. Vie consacrée et charismes des fondateurs*, Ottawa, Novalis, 2007, p. 59.

26. Nous utilisons à scient l'expression « vie évangélique » comme concept générique englobant ce que le droit ecclésial nomme « vie consacrée », « vie religieuse » ou encore « vie monastique », ainsi que certai-

2. Le rapport des membres aux personnes en fonction d'autorité

S'inspirant souvent des traditions spirituelles et institutionnelles qui les ont précédées, les communautés nouvelles adoptent divers modèles de vie communautaire et de gouvernement. En effet, « il n'est pas nécessaire [qu'un] fondateur invente une institution radicalement nouvelle. Il peut utiliser des modèles qui ont fait leurs preuves, quitte à les adapter à son intuition²⁷ ». Ainsi, certaines communautés reprennent le modèle bénédictin, celui des Dominicains ou encore le modèle hérité d'Ignace de Loyola, pour ne nommer que ceux-là²⁸.

Traditionnellement, les diverses formes de vie évangélique apparues au cours de l'histoire comprennent un engagement spécifique à l'obéissance. Cet engagement connaîtra des modalités variées selon les traditions en cause, mais l'intention primordiale demeure la même : conformer sa volonté propre à la volonté discernée de Dieu, à l'exemple de l'obéissance du Christ²⁹, au cœur d'une fraternité où l'écoute mutuelle (*obædire*, prêter l'oreille) est la règle et où le bien de la collectivité implique la soumission libre des individus à l'autorité régulée de l'un des membres³⁰. « Pourtant, écrit Henry Donneaud, l'histoire longue de la vie consacrée autant que l'expérience ecclésiale récente nous apprennent que, au nom de l'obéissance, des dérives ont été commises, aux conséquences graves et douloureuses. Existente bel et bien, trop nombreux, des *abus d'obéissance*³¹ ».

Certes, les communautés de fondation ancienne ne sont pas exemptes de dérives autoritaires ou d'abus de pouvoir. Toutefois, leur expérience et leurs institutions éprouvées les préservent habituellement du naufrage³². Dans le cas des fondations récentes, pour les raisons que nous évoquerons plus bas, « la proportion des communautés nouvelles concernées par des dérives de l'obéissance est élevée », quoique

nes « formes de vie consacrée nouvelles » ou « nouvelles formes de vie évangélique » qui n'ont pas encore été reçues par le droit, notamment les communautés nouvelles mixtes et pluriétatiques (cf. VC 12 et 62).

27. Guy BEDOUELLE, Alain QUILICI, *Les frères prêcheurs autrement dits Dominicains*, Paris, Le Sarmant-Fayard (coll. « Des Chrétiens - D'âge en âge »), 1997, p. 121.

28. Sur ces modèles et d'autres adoptés par les communautés nouvelles, voir Rick VAN LIER, « Analyse socio-démographique », p. 378-386.

29. Cf. Jn 4,34.5,30 ; Rm 5,19 ; Ph 2,8 ; He 5,8.10,7.

30. Cf. PC 14 ; *Code de droit canonique [CIC]*, can. 218 ; CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, « Instruction *Faciem tuam, Domine, requieram* sur le service de l'autorité et de l'obéissance [11 mai 2008] », *La Documentation catholique*, CV, 2405/13 (6 juillet 2008), p. 630-651 ; Eusebio HERNANDEZ SOLA, « Le service de l'autorité et l'obéissance », dans Loïc-Marie LE BOT, dir., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée. Des ordres religieux aux nouvelles formes de vie consacrée*, Toulouse, Les Presses Universitaires-Institut catholique de Toulouse (coll. « Droit canonique »), 2016, p. 59-72 ; Laurent-Marie POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, « Origine et nature de l'autorité dans la vie religieuse », dans Loïc-Marie LE BOT, dir., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, p. 73-93.

31. Henry DONNEAUD, « Les enjeux théologiques de l'obéissance dans la vie consacrée », *Vies consacrées*, 88, 4 (2016), p. 34.

32. Il s'agit, pour reprendre les termes du prier de la Grande Chartreuse, du « système immunitaire » que l'Église et les communautés religieuses ont développé au gré du temps (Dysmas DE LASSUS, *Risques et dérives de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 2020, p. 24). Au cœur de son propos, l'auteur accorde une place notable au thème de l'obéissance (cf. p. 89-133 et 147-198).

« toutes n'ont pas été touchées par de tels abus et celles qui l'ont été ne l'ont pas toutes été au même degré³³ ». Au moins quatre éléments entrent en jeu dans la problématique entourant le gouvernement et les rapports d'obéissance au sein des communautés nouvelles.

2.1. *Le cumul des fonctions d'autorité, particulièrement chez la personne fondatrice*

Un premier élément regarde le rapport entre les membres et la personne fondatrice dans une relation d'autorité où les rôles de fondateur, de supérieur et quelquefois aussi d'accompagnateur spirituel, ou même de confesseur, sont cumulés au risque d'être confondus. Si ces risques peuvent toucher n'importe quelle personne en autorité, le cas des personnes fondatrices revêt un risque supplémentaire en raison de leur prestance personnelle et de leur rôle de premier plan dans les débuts de la fondation. Prenant l'exemple de la Communauté de la Sainte-Croix, aujourd'hui disparue, Henry Donneaud parle d'une « extension abusive de l'autorité » qui est un

point particulièrement délicat dans les communautés nouvelles, lorsque sont réunies en une seule et même personne le fondateur et le supérieur, et surtout, comme dans le cas de la Sainte-Croix, lorsque l'un des fondateurs décide seul qu'il est le fondateur, en écartant les autres, en l'absence de toute règle écrite et de tout droit formalisé. Il y a grand risque que son autorité de fondateur s'étende indûment à une autorité incontrôlée de gouvernement³⁴.

2.2. *La transgression des frontières entre le for interne et le for externe*

« Dans sa sagesse, l'Église recommande une distinction entre le for interne et le for externe, entre le rôle de confesseur-accompagnateur spirituel et la charge de Supérieur », rappelle Chantal-Marie Sorlin. Or, ajoute-t-elle, « on s'aperçoit que la confusion est monnaie courante » dans un certain nombre de communautés nouvelles³⁵. Il peut en être de même, du reste, au sein des communautés anciennes, comme l'a récemment illustré la journaliste Constance Vilanova³⁶.

Le domaine de l'accompagnement spirituel et celui de la confession sont plus spécifiquement visés, toujours dans un contexte où l'accompagnateur ou le confesseur exerce simultanément une fonction d'autorité. Le canon 630 de l'actuel *Code de droit canonique* encadre expressément l'un et l'autre de ces domaines³⁷. Le danger

33. Henry DONNEAUD, « Liberté et obéissance dans les Communautés nouvelles », *Communio*, 254, 6 (novembre-décembre 2017), p. 40.

34. *Ibid.*, p. 43.

35. Chantal-Marie SORLIN, « Les dérives sectaires dans des communautés catholiques », dans Alain PLANET, dir., *Dérives sectaires dans des communautés catholiques*, Paris, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France (coll. « Documents Épiscopat », 11), 2018, p. 18.

36. Constance VILANOVA, *Religieuses abusées, le grand silence*, Paris, Perpignan, Groupe Artège ; Montréal, Novalis, 2020, p. 141-142 : « La division des pouvoirs, écrit-elle, qui permet de préserver le for interne, certaines congrégations ne l'appliquent pas. Elles ouvrent ainsi la porte à des dérives sectaires, à un lien de dépendance affective de l'accompagné pour l'accompagnateur, voire à des abus spirituels ou sexuels ».

37. « Can. 630 — § 1. Les Supérieurs reconnaîtront aux membres la liberté qui leur est due pour ce qui concerne le sacrement de pénitence et la direction de conscience, restant sauve la discipline de l'institut. [...] § 4. Les Supérieurs n'entendront pas leurs sujets en confession, à moins que ces derniers ne le leur demandent spontanément. 5. Les membres iront avec confiance à leurs Supérieurs auxquels ils pourront s'ouvrir librement et spontanément. Cependant il est interdit aux Supérieurs de les induire de quelque manière que

réside dans le fait que les informations recueillies par l'autorité dans le cadre de la confidentialité requise de l'accompagnement spirituel ou encore du secret rattaché au sacrement de la confession puissent être utilisées à des fins autres que spirituelles. Or, sur ce point précis, la transgression des frontières entre ce qui relève du for interne et du for externe prête flanc à une kyrielle d'abus. C'est précisément ce que pointe Dysmas de Lassus, sur la base d'une analyse de terrain auprès de victimes d'abus spirituel, où il est fréquemment question, selon l'expression de l'auteur, de « *forcing* de mon for interne » pour rendre compte de ce point central qu'est

l'entrée de force, au nom de l'autorité, dans le sanctuaire de la vie intérieure. L'expression « abus spirituel », écrit-il, peut sembler forte en raison de son parallèle avec l'abus sexuel, mais ce sont les victimes elles-mêmes qui utilisent des termes semblables, en parlant par exemple de viol de la conscience. Il s'agit d'un abus de confiance qui profite de la disponibilité de la personne pour forcer l'entrée dans son intériorité la plus profonde et, éventuellement, prendre pouvoir sur sa conscience, en utilisant les ressorts de la vie spirituelle. Dans les situations les plus lourdes, on arrive à une véritable emprise³⁸.

2.3. Une conception faussée de l'autorité et de l'obéissance

Un troisième élément concerne une conception faussée de l'autorité et de l'obéissance qui, dans certains cas, peut constituer un puissant levier de coercition et de manipulation des consciences. Nous touchons ici à un point névralgique qui concerne les communautés anciennes autant que nouvelles. De manière générale, relate Chantal-Marie Sorlin, « [d]ans un monde déficitaire en culture religieuse et à plus forte raison en spiritualité véritable, il arrive que certains engagements ou certains comportements puissent déranger des personnes extérieures et peu au fait de ces réalités³⁹ ». Pour d'autres, l'engagement à vivre dans la chasteté, dans la pauvreté et dans l'obéissance peut susciter de l'étonnement et surtout de l'incompréhension. Plus encore, l'obéissance, où la volonté des individus est inscrite dans une perspective théologique et un projet de vie qui donne sens à leur existence, peut, au contraire, paraître insensée aux yeux des personnes peu familières des discours nuancés de la théologie et des règles prudentielles du droit qui permettent justement de saisir le bien-fondé d'une obéissance libre et mature. En ce sens, souligne Sorlin, « l'obéissance authentique n'est ni autoritarisme ni infantilisation. Obéissance et liberté ne sont pas antinomiques⁴⁰ ».

Cela étant dit, les communautés nouvelles, en partie en raison de leur manque d'expérience, peuvent parfois s'engager dans une voie à l'issue funeste, comparable aux sectes religieuses fréquemment décriées pour leurs entraves aux droits humains

ce soit à leur faire l'ouverture de leur conscience ». Pour une étude approfondie de cette question ainsi que de ce canon, nous renvoyons à l'article de Bruno GONÇALVES, « For interne et autorité », dans Loïc-Marie LE BOT, dir., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, p. 95-121.

38. Dysmas DE LASSUS, *Risques et dérives de la vie religieuse*, p. 286-287. L'auteur développe plus amplement les questions liées au for interne et externe dans son article « La paternité de l'Abbé et l'accompagnement des frères. Trouver une juste distance entre l'Abbé et ses moines », dans CONFÉRENCE MONASTIQUE DE FRANCE, dir., *Vie religieuse et liberté. Approche canonique, pastorale, spirituelle et psychologique*, Paris, Conférence des religieux et religieuses de France, 2018, p. 51-149.

39. Chantal-Marie SORLIN, « Les dérives sectaires », p. 10.

40. *Ibid.*, p. 19.

fondamentaux⁴¹. Pour les communautés relevant formellement de l'Église, le risque est certes amoindri, mais il n'est pas totalement écarté. Cela fut expressément rappelé par M^{gr} Jean-Claude Turcotte qui invitait les communautés, d'une part, à « [c]ultiver une franchise non seulement dans le dialogue de chaque membre avec la personne responsable, mais des membres entre eux : il est malsain d'interdire dans un groupe toute critique, toute expression d'un point de vue différent, même si cela se fait au nom d'un héroïsme dans l'abandon de sa volonté propre » et, d'autre part, à « [c]ultiver une conception de l'obéissance qui, en fidélité aux meilleurs acquis de Vatican II, encourage la participation active de chaque membre au discernement de la volonté de Dieu sur sa propre vie et sur les orientations de la vie communautaire, qui respecte l'intelligence et la liberté de chaque personne et décourage tout exercice autocratique de l'autorité et toute obéissance infantile ou servile⁴² ».

2.4. Une vision erronée de la volonté et de l'action de Dieu

Si, comme nous le disions, une conception faussée de l'autorité et de l'obéissance peut devenir un puissant levier de coercition et de manipulation des consciences, c'est, entre autres, parce que ce levier prend appui sur une certaine vision de la volonté et de l'action de Dieu. Au regard de la critique théologique, certaines de ces visions doivent être considérées comme erronées ou, du moins, elles méritent d'être questionnées.

En effet, des témoignages récents rendent compte de l'existence de diverses formes de « manipulations divines », soit pour authentifier *de visu* et sans discernement la vocation d'une personne⁴³, soit encore pour la contraindre à l'obéissance au nom d'une volonté expresse de Dieu. Or, rappelle Sorlin, « [l]'exercice de l'autorité passe [...] par des médiations et non des coups de baguettes magiques du genre "Dieu m'a dit" ou "la Vierge veut"⁴⁴ ». Plus encore, comme le démontrent les cas désormais connus des frères Philippe et de Jean Vanier, au-delà des explications historiques, psychologiques ou spirituelles pouvant rendre compte des abus et des mécanismes d'emprise, il y a lieu de se demander s'il n'y aurait

41. Christoph SCHÖNBORN, « Y a-t-il des sectes dans l'Église ? », *La Documentation catholique*, 2166/16 (7 et 21 septembre 1997), p. 795-796. À cette critique, l'auteur répond : « Depuis les temps les plus anciens, le cœur de la vie consacrée a été de marcher à la suite du Christ dans le célibat (la virginité), l'obéissance et la pauvreté. Celui qui choisit ce chemin et, après plusieurs années de réflexion et de prière, assume les engagements respectifs, abandonne par une libre décision de sa conscience des droits déterminés : le droit de contracter mariage ; le droit de se déterminer lui-même ; le droit d'administrer en toute indépendance et d'acquérir des biens. [...] La décision de mener une telle forme de vie, si elle est prise volontairement, n'est pas en contradiction avec les Droits de l'Homme mais elle est la réponse à un appel particulier du Christ ».

42. Jean-Claude TURCOTTE, « Les communautés nouvelles », p. 54. Il s'agit de la deuxième et de la sixième « suggestion ».

43. Cf. Marie-Laure JANSSENS, Mikael CORRE, *Le silence de la Vierge*, p. 40 : « Le Jeudi saint, on m'a proposé de rencontrer [...] la maîtresse des novices. J'entendais parler d'elle depuis des mois comme d'une sœur exceptionnelle par "sa présence", "son regard" et "son discernement". J'ai accepté l'invitation. Je ne lui avais encore jamais parlé et elle ne devait avoir entendu à mon sujet que des bribes d'information. Pourtant, elle m'a aussitôt affirmé : "Ton cas est clair comme de l'eau de roche. Ta place est chez les sœurs, quand veux-tu rentrer ?" ».

44. Chantal-Marie SORLIN, « Les dérives sectaires », p. 19.

pas aussi, à la racine, des constructions, ou plutôt des distorsions, théologiques ? Sans aucune mauvaise conscience, plusieurs de ces fondateurs parlent de grâce là où il s'agit de péché. Ils ont établi leur emprise et justifié leurs pratiques abusives par un discours théologique ou spirituel dévoyé, ils ont bien souvent manipulé l'autorité de l'Écriture ou des composantes de la tradition mystique pour renforcer leur propre autorité sur leurs victimes⁴⁵.

Adoptant un regard plus large et aussi antérieur aux cas qui viennent d'être rapportés, M^{gr} Jean-Claude Turcotte cible, en deux points, certains enjeux théologiques qui peuvent s'avérer névralgiques dans la vie des communautés nouvelles.

Dans la troisième « suggestion » de la série, il invite les communautés à

[c]ultiver une conception de la relation de la personne humaine à Dieu qui respecte les lois fondamentales de l'Incarnation et de la Rédemption. C'est s'engager dans une impasse, écrit-il, que de promouvoir un immédiatisme de l'intervention de Dieu dans l'existence et, pour cela, encourager une attitude qui fait fi du dur labeur de l'esprit et du cœur nécessaire pour discerner la volonté de Dieu dans le concret de l'existence. Tout recrutement, fondé sur une "révélation privée" de Dieu à la personne responsable et faisant l'économie de la tâche du discernement par chaque personne de la voie à laquelle elle est appelée, prépare de lourds problèmes de conscience.

Puis, dans une perspective semblable, dans la septième « suggestion », il invite à « [c]ultiver une foi fervente, confiante, oui, mais une foi qui mise sur autre chose que sur le merveilleux et sur les phénomènes extraordinaires. Dans le même sens, poursuit-il, on peut, à bon droit, questionner un leadership s'adressant trop à l'émotivité des membres et dirigeant l'existence quotidienne à coup de prophéties et de révélations spéciales⁴⁶ ».

3. Le rapport des membres aux institutions de droit ecclésial

Les institutions peuvent, dans certains cas, tuer l'Esprit et l'originalité des communautés naissantes. Dans d'autres cas, toutefois, sinon même dans tous les cas, il faut, un jour ou l'autre, que « l'esprit des fondateurs et leurs intentions spécifiques⁴⁷ », pour reprendre les termes de Vatican II, puissent se traduire dans des institutions stables⁴⁸ et que les membres puissent évoluer dans un cadre institutionnel apte à

45. Céline HOYEAU, *La trahison des pères*, p. 281-283. Le chapitre 7 du volume, intitulé « Généalogie d'un abus », reprend les grandes étapes du développement de leur doctrine mystico-érotique et du système abusif auquel cette pensée a donné naissance (p. 281-339). Rappelons que l'Arche, la Communauté Saint-Jean, ainsi que l'Ordre des Dominicains auquel appartenaient les frères Philippe de même que leur oncle Thomas Dehau, ont ouvert leurs archives à quatre commissions constituées d'une douzaine de spécialistes chargés de faire la lumière sur les faits rapportés et pour comprendre, entre autres, la théologie sous-jacente aux comportements déléterés. Ces commissions devaient rendre leurs rapports en 2022 (Céline HOYEAU, « Enquête sur les frères Philippe : des années d'abus en toute impunité », *La Croix* [22 février 2021] : <https://www.la-croix.com/Religion/Enquete-freres-Philippe-annees-dabus-toute-impunite-2021-02-22-120-1141952>).

46. Jean-Claude TURCOTTE, « Les communautés nouvelles », p. 54.

47. PC 2c.

48. Sur les rapports entre le charisme des fondateurs, la vie consacrée et les institutions qui en découlent, nous renvoyons aux thèses publiées de Yolanta RZECZEWSKA, *Les charismes dans l'Église et leur institutionnalisation canonique*, Rome, Editrice Pontifica Università Gregoriana (coll. « Tesi Gregoriana - Serie Diritto Canonico », 101), 2016, 516 p. ; et de Nicolas DE BOCCARD, *Charisme & Instituts de vie consacrée. Les*

favoriser la vie et, au besoin, à les protéger des abus et des dérives sectaires dont il est question dans cet article. Ces institutions relèvent, pour une part, du droit civil et, pour une autre part, du droit ecclésial ou canonique. Nous concentrerons notre propos sur les institutions de droit relevant de cette dernière catégorie.

Se penchant sur la corrélation entre le bon fonctionnement des institutions ecclésiastiques et communautaires puis la prévention des « dérives sectaires » au sein de « communautés menacées » ou de « communautés de fondation plus récente », le canoniste Loïc-Marie Le Bot cible « trois principales conditions canoniques » dont le respect, ou non, déterminera la vitalité ou le déclin des groupements concernés⁴⁹. Il est à noter que le canoniste s'en tient prioritairement aux instituts religieux qui ont un cadre déterminé dans le droit de l'Église⁵⁰. Les communautés naissantes, de divers types, sont normalement constituées en associations de fidèles⁵¹ avant d'être reconnues comme institut de vie consacrée⁵², comme société de vie apostolique⁵³ ou, le cas échéant, à titre de nouvelle forme de vie consacrée⁵⁴, comme c'est le cas de la toute récente catégorie canonique dénommée Famille ecclésiastique de vie consacrée⁵⁵. Dans tous les cas, l'intention du législateur demeure la même et correspond aux deux grands axes — vie et protection — énoncés plus haut.

3.1. Un texte constitutionnel clair

La première condition consiste à se doter d'un « texte constitutionnel clair et conforme aux principes de la vie religieuse ». À cet égard, puisant à l'expérience séculaire de l'Église et de la vie consacrée, les autorités ecclésiastiques responsables de

canons 578 et 587 du Code de droit canonique de 1983, Paris, Éd. de Boccard (coll. « Romanité et modernité du droit »), 2015, 318 p.

49. Loïc-Marie LE BOT, « Le respect du droit comme prévention des dérives et des abus de pouvoir », dans CONFÉRENCE MONASTIQUE DE FRANCE, dir., *Vie religieuse et liberté*, p. 28-29.

50. *CIC*, can. 607-709.

51. *CIC*, can. 298-329. Cf. Lluís MARTÍNEZ SISTACH, *Les associations de fidèles selon le droit de l'Église*, Paris, Artège-Lethielleux, 2019, 264 p. ; Vincent HANICOTTE, « Les associations de fidèles en vue de devenir un institut de vie consacrée et l'autorité de l'évêque », dans Loïc-Marie LE BOT, dir., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, p. 139-163.

52. *CIC*, can. 573-730.

53. *CIC*, can. 731-746.

54. *CIC*, can. 605.

55. Cf. Márta BALOG, « Définition des Familles ecclésiastiques et spécificité de leur gouvernement », dans Loïc-Marie LE BOT, dir., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, p. 181-204 ; Henry DONNEAUD, « Une famille ecclésiastique de vie consacrée en devenir : la Communauté des Béatitudes », dans Loïc-Marie LE BOT, dir., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, p. 205-218. La Communauté des Béatitudes, ayant connu des difficultés majeures, entreprit une réforme institutionnelle et spirituelle qui dura près de dix ans. Elle fut accompagnée dans ce passage par le dominicain Henry Donneaud, mandaté pour cela, à titre de commissaire pontifical, par la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique. Le 8 décembre 2020, la Communauté des Béatitudes fut érigée par l'archevêque de Toulouse en tant que Famille ecclésiastique de vie consacrée de droit diocésain. C'est la première fois dans l'Église que ce statut est créé pour une communauté nouvelle de type pluriétatique qui, sous forme de branches distinctes, associe structurellement des hommes et des femmes, célibataires ou mariés, appartenant à l'état laïque, à l'état de vie consacrée ou encore à l'état clérical. Cf. Claire LESEGRETAIN, « La Communauté des Béatitudes devient "Famille ecclésiastique de vie consacrée" », *La Croix* (9 décembre 2020), <https://www.la-croix.com/Religion/communaute-Beatitudes-devient-famille-ecclésiastique-vie-consacrée-2020-12-09-1201129172>.

discerner et ultimement d'approuver les communautés naissantes doivent, en outre, être attentives « au respect des conditions formelles imposées par le droit universel et à la formulation cohérente du charisme ». Il en est de même des « conditions faites aux [membres] pour développer leur vocation, par la formation et la prise en compte de leurs aspirations dans le cadre de l'obéissance ». En clair, écrit Le Bot, il faut être attentif, « comme le *Code de droit canonique* l'y invite, à tout ce qui regarde la protection du for interne et en particulier la confession. Il faut trouver déjà dans ces textes des dispositions préventives ». Ces mêmes autorités seront aussi attentives « aux formulations spirituelles exprimées dans le texte, leur style » et doivent prêter attention aux « fondements anthropologiques, spirituels et théologiques » sous-jacents à ces formulations. Avec prudence, le canoniste souligne, qu'« [u]ne adhésion rapide à des spiritualités non éprouvées ou même peu sûres engendrera dans un groupe un climat difficile : la place de la pénitence, la place de la séparation du monde, l'attachement à des figures spirituelles contestables, l'ajustement de piété mariale. Des règles inspirées de principes spirituels douteux ou déséquilibrés peuvent être sources de danger pour les membres⁵⁶ ».

3.2. *Des institutions fonctionnant selon le texte constitutionnel*

La seconde condition, qui peut paraître évidente mais qu'il n'est pas inutile de rappeler, est que les institutions déterminées par le droit fonctionnent effectivement « selon le texte constitutionnel⁵⁷ ». Autrement dit que les institutions soient respectueuses du droit. « Il est nécessaire, écrit Le Bot, d'avoir un attachement à une saine objectivité des institutions, c'est-à-dire qu'elles fonctionnent selon ce qui est prévu, sans changements incessants et arbitraires, ni affranchissement trop rapidement de leur procédure de fonctionnement ».

Cela touche, en particulier, à l'institution fondamentale du « chapitre » qui

doit prendre des décisions pour la vie de la communauté et qui doit fonctionner selon cette finalité. En respectant les compétences du chapitre, il est clair que la communauté trouve un équilibre de fonctionnement entre les membres et le supérieur. Tout n'est pas concentré dans les mains de quelques-uns et pire dans les mains du supérieur. Ceci est une barrière contre un risque de concentration des décisions sinon du pouvoir⁵⁸.

Dans cette même ligne, le droit encadre et guide la fonction de « supérieur ». « C'est la tâche la plus rude et sans doute plus exposée aux possibles dérives et aux abus », de souligner Le Bot. « C'est pourquoi, et depuis longtemps, sa tâche est très encadrée par le droit et même surveillée ». Le droit comporte les lignes fondamentales de la vie communautaire, son fonctionnement et ses fins, « mais leur mise en œuvre dépend des hommes, c'est pourquoi elles doivent être vérifiées et contrôlées par divers procédés et institutions. Comme pour les autres aspects, l'évitement des

56. Loïc-Marie LE BOT, « Le respect du droit », p. 29-30.

57. *Ibid.*, p. 29.

58. *Ibid.*, p. 32-33.

dérives n'est pas la première tâche que l'on demande au supérieur, mais le respect du droit reste une des conditions les plus fondamentales de leur prévention⁵⁹ ».

Enfin, parmi les institutions régulières jouant un rôle primordial dans la vie des communautés, se trouvent : le « conseil » qui, comme son nom l'indique, est « une institution non directement de décision mais de conseil », imposé par le législateur au supérieur et auquel il se doit de « recourir avant chaque décision d'importance » ; le « maître des novices et les autres responsables de la formation » qui assument des charges nettement distinctes de celle du supérieur, évitant ainsi « le cumul des charges, ou leur monopolisation dans des mains peu nombreuses » ; puis l'« économiste », dont la fonction diffère de celle du supérieur, mais qui est néanmoins régulée par ce dernier et encadrée par les instances décisionnelles et consultatives précédemment décrites de manière à « prévenir les risques de manque de contrôle en ce domaine délicat⁶⁰ ».

3.3. *Un contrôle ecclésial interne et externe effectif*

La troisième condition canonique à respecter concerne un « contrôle ecclésial interne et externe effectif⁶¹ ». Le droit de la vie consacrée, et notamment de la vie religieuse, prévoit des visites canoniques régulières⁶². Celles-ci sont effectuées par des personnes désignées provenant soit de l'interne (supérieur majeur ou assistant), soit de l'externe (évêque ou délégué). Dans certaines situations, comme ce fut le cas pour un certain nombre de communautés nouvelles — même si cela ne concerne pas seulement ces dernières —, il « est aussi possible d'être l'objet de visite apostolique qui relève alors de cas exceptionnels⁶³ ». Ces diverses pratiques reposent sur une longue expérience de l'Église et des communautés religieuses en matière de vie commune et de gouvernance. Les visites canoniques ne visent pas d'abord à réagir et à réparer en cas de difficulté. Dans l'esprit du législateur, il s'agit plutôt de prévenir les difficultés. Sur ce plan, écrit Le Bot, « [l]a vigilance et le contrôle de la part des autorités ecclésiales doivent être perçus comme une chance et une opportunité. Sans contrôle ni vigilance, ou quand ils sont redoutés et mal vécus, les difficultés dues à des dysfonctionnements institutionnels ne sont pas loin et même déjà installées ». Ces visites, poursuit-il, sont « une garantie anthropologique d'un fonctionnement institutionnel sain et de confiance les uns dans les autres : les supérieurs n'ont pas peur de

59. *Ibid.*, p. 33-34.

60. *Ibid.*, p. 36-38.

61. *Ibid.*, p. 29.

62. *CIC*, can. 628. Les associations de fidèles, pour leur part, sont régies par le canon 305.

63. Loïc-Marie LE BOT, « Le respect du droit », p. 41. Ce type de visite est commissionné par les plus hautes instances de l'Église catholique, à savoir le Saint-Siège et, en ce qui regarde les instituts de vie consacrée, plus particulièrement la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique. Cf. Loïc-Marie LE BOT, « Visiteurs, Commissaires et Assistants : les formes extraordinaires du gouvernement des instituts », dans ID., dir., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, p. 165-180 ; Jean-Charles NAULT, « Le gouvernement accompagné : la visite canonique », dans Bruno GONÇALVES, Cédric BURGUN, dir., *Le droit de l'Église au service... du gouvernement de la vie religieuse*, Paris, Perpignan, Artège-Lethielleux (coll. « Cahiers de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris »), 2020, p. 119-137 ; Henry DONNEAUD, « Le gouvernement suppléé : assistants et commissaires pontificaux », dans Bruno GONÇALVES, Cédric BURGUN, dir., *Le droit de l'Église au service...*, p. 139-171.

ce que peuvent dire librement les [membres], ceux-ci n'ont pas peur de dire ce qu'ils ressentent, aucun n'a de crainte de dire les difficultés que rencontre une communauté⁶⁴ ». Ce dernier point rejoint la première « suggestion » faite par M^{gr} Jean-Claude Turcotte, invitant les communautés nouvelles à « [c]ultiver une transparence du groupe dans ses rapports avec l'ensemble de la communauté chrétienne et surtout avec l'évêque. Dès qu'une "loi du silence" s'instaure dans une communauté, quelque chose ne va déjà plus⁶⁵ ».

4. Le rapport des membres aux sphères *ad intra* et *ad extra*

La quatrième zone de fragilités repérable dans l'expérience des communautés nouvelles regarde les rapports des membres entre eux au sein de la sphère *ad intra*, c'est-à-dire dans la communauté, puis le rapport des membres avec les sphères *ad extra*, à savoir l'Église et la société. Ces dimensions sont souvent traitées dans la perspective globale du sectarisme. Aussi, avant d'aborder les fragilités annoncées, convient-il de clarifier les questions relatives au caractère sectaire parfois attribué aux communautés nouvelles problématiques.

4.1. Traits et tendances sectaires au sein des communautés nouvelles catholiques

Les communautés nouvelles constituent-elles des « sectes » au sein de l'Église ? La question peut paraître provocante, mais elle n'en est pas moins pertinente. En effet, le qualificatif sectaire est employé de plusieurs manières dans la littérature visant ces réalités. Chez certains auteurs, il prend une forme interrogative⁶⁶, chez d'autres, il revêt une tournure affirmative⁶⁷, chez d'autres encore, la notion de secte est employée avec nuances⁶⁸. Dans ce dernier cas on parlera de traits, de tendances ou encore de dérives sectaires.

Le mot « secte » est piégé. D'une part, suivant son étymologie, c'est-à-dire *sequi*, suivre, le terme n'a rien de péjoratif. Les chrétiens des premiers siècles, les disciples de *Khristós* ou de *Christus*, se sont eux-mêmes qualifiés de la sorte (*secta Christi* ou *Christiana secta*)⁶⁹. En ce sens, en nous inspirant des termes contemporains de Luigi Bruni, les communautés nouvelles peuvent être considérées comme des « orga-

64. Loïc-Marie LE BOT, « Le respect du droit », p. 38-39.

65. Jean-Claude TURCOTTE, « Les communautés nouvelles », p. 54.

66. Christoph SCHÖNBORN, « Y a-t-il des sectes dans l'Église ? », p. 791-796 ; Giorgio RONZONI, *Des sectes dans l'Église ?*

67. Thierry BAFFOY, Antoine DELESTRE, Jean-Paul SAUZET, dir., *Les naufragés de l'Esprit* ; Xavier LÉGER, avec Bernard NICOLAS, *Moi, ancien Légionnaire du Christ*.

68. Chantal-Marie SORLIN, « Les dérives sectaires », p. 9-23 ; Vincent HANSENS, dir., *De l'emprise à la liberté. Dérives sectaires au sein de l'Église. Témoignages et réflexions*, Wavre, Mols, 2017, 319 p. ; Blandine DE DINECHIN, Xavier LÉGER, *Abus spirituels et dérives sectaires dans l'Église. Comment s'en prémunir ?*, Paris, Montréal, Médiaspaul, 2019, 189 p.

69. Pascal BOULHOL, « Secta : de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe », *Revue de l'histoire des religions*, 219, 1, Persée-Portail des revues scientifiques en SHS, 2002, p. 19 et 21, https://www.persee.fr/doc-AsPDF/rhr_0035-1423_2002_num_219_1_976.pdf.

nisations à mouvance idéale⁷⁰ », dont les membres suivent une figure charismatique et/ou qui sont regroupés autour d'un charisme collectif⁷¹ qui, d'un côté, mobilise les membres en vue d'une finalité déterminée et, d'un autre côté, génère des structures correspondantes au charisme en cause. D'autre part, déjà au cours des premiers siècles du christianisme, le terme « secte » a fini par revêtir une connotation négative pour désigner des mouvements taxés d'hétérodoxes ou d'hérétiques qui, pour certains, furent mis au ban ou se séparèrent de l'Église⁷². Une compréhension étymologique faussée, ou du moins disputée parmi les linguistes⁷³, finira par rattacher le terme « secte » au mot latin *secare*, couper. Dans cette optique, une secte est un groupement séparé de l'Église, ou encore de la société, auquel cas le terme « schisme » est sans doute le plus approprié pour en parler⁷⁴. Aujourd'hui, le terme « secte » équivaut, en général, à un groupe dont la pensée, l'organisation et les pratiques comportent un certain degré de dangerosité pour les individus et, par ricochet, pour les milieux ecclésiaux ou sociaux environnants⁷⁵.

Parmi les communautés nouvelles, un petit nombre seulement peuvent être qualifiées à proprement parler de sectaires ou schismatiques⁷⁶. La vaste majorité d'entre elles peuvent, dans certains cas, tout au plus présenter des traits ou afficher des tendances sectaires. Mais, au sens strict du terme, tant qu'une communauté demeure dans la communion ecclésiale et qu'elle se reconnaît assujettie aux autorités et au droit de l'Église, elle ne peut être qualifiée de secte⁷⁷. En prenant appui sur une partie de la littérature produite sur ce sujet, nous allons porter un regard critique sur les rapports internes et externes caractéristiques des communautés nouvelles au sein de l'Église et dans la société.

4.2. Des rapports internes problématiques

Il peut arriver, pour des raisons diverses, dont celles qui ont déjà été évoquées jusqu'à présent, qu'une communauté connaisse des dysfonctionnements internes plus ou moins importants. Dans les cas les plus graves, les difficultés éprouvées ont rarement une cause unique. Comme le note Chantal-Marie Sorlin, « [s]eul un faisceau de critères permet de déceler la présence de dérives sectaires dans une communauté. On perçoit à ce moment-là qu'on n'a plus affaire à un dysfonctionnement accidentel et circonstancié, mais à un véritable système mis en place et entretenu, consciemment

70. Luigino BRUNI, *La destruction créatrice. Affronter les crises dans les mouvements et communautés*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (coll. « Vie des hommes »), 2021, p. 10-11.

71. Yolanta RZECZEWSKA, *Les charismes dans l'Église*, p. 241-257 et 445.

72. Pascal BOULHOL, « *Secta* », p. 22-28.

73. *Ibid.*, p. 6 et 31.

74. Jean DUCHESNE, « Une Église de sectes ? », *Communio*, XVI, 2 (mars-avril 1991), p. 4-5.

75. Christoph SCHÖNBORN, « Y a-t-il des sectes dans l'Église ? », p. 791-792.

76. Sur les « fondations schismatiques ou sectaires », voir Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique », p. 328.

77. Ce qui est également la position de Christoph SCHÖNBORN pour qui les expressions « sectes intra-ecclésiales » ou « sectes intra-catholiques » constituent une contradiction dans les termes (« Y a-t-il des sectes dans l'Église ? », p. 791-793).

ou le plus souvent inconsciemment⁷⁸ ». Plusieurs auteurs, comme c'est le cas de Sorlin, ont développé des grilles de lecture et des critères qui permettent d'évaluer le degré de santé ou, au contraire, de maladie des communautés nouvelles⁷⁹. Tenant compte de ces grilles, nous attirons l'attention sur un certain nombre de critères d'évaluation qui, dans le cas présent, concernent la vie *ad intra* des communautés.

Un premier aspect touche à la place ainsi qu'au rôle de la personne fondatrice dans la structure et dans le dynamisme communautaires. À cet égard, outre des rapports malsains que des membres peuvent entretenir à son endroit (fusion, dépendance, adulation) ou, à l'inverse, qu'un fondateur peut entretenir à l'endroit des membres (abus de conscience, abus de pouvoir, abus spirituel, abus sexuel, etc.), nous attirons l'attention sur un aspect complémentaire : la nécessité pour la personne fondatrice, de concert avec les membres, de préparer sa succession. Les institutions, c'est-à-dire les règles objectivement établies et les coutumes relevant de la culture d'une communauté, ont précisément pour but d'objectiver et de pérenniser le charisme fondateur au-delà de la personne fondatrice. Dans nombre de cas, l'expérience démontre qu'à défaut d'une préparation suffisante et en raison de l'absence d'une autonomisation de la communauté à l'égard de son instigateur, des communautés sont grandement fragilisées. Parfois même elles risquent de disparaître dès lors que la personne fondatrice meurt ou, comme c'est le cas, hélas, de plusieurs communautés, que cette dernière s'est rendue coupable d'abus sur des personnes⁸⁰.

Une seconde dimension concerne le recrutement et l'accueil des membres. Comparativement aux communautés de fondation ancienne — toujours dans le monde occidental —, les communautés nouvelles ont proportionnellement connu de meilleurs taux de recrutement. Mais à quel prix ? En effet, les témoignages internes autant que les regards externes tendent à montrer que certaines communautés ont misé sur le nombre — « faire du chiffre », disent certains⁸¹ — au détriment des personnes dont

78. Chantal-Marie SORLIN, « Les dérives sectaires », p. 10.

79. Cf. Jean-Claude TURCOTTE, « Les communautés nouvelles », p. 54 ; Christoph SCHÖNBORN, « Y a-t-il des sectes dans l'Église ? », p. 793-796 ; Giorgio RONZONI, *Des sectes dans l'Église ?*, p. 119-125 : « Considérations juridiques [en référence aux articles de Francis G. Morrissey, Michael Langone et Pete Vere] » ; Blandine DE DINECHIN, Xavier LÉGER, *Abus spirituels et dérives sectaires*, p. 73-97 : « Dérives et abus sectaires : les reconnaître » ; Dominique AUZENET, « Les mouvements au regard de critères d'analyse de dérives sectaires. Interrogations », dans Vincent HANSENS, dir., *De l'emprise à la liberté*, p. 245-276 ; Lorraine CAZA, « Éléments pour une réflexion », p. 438-441 ; ID., « À quelles conditions les communautés nouvelles peuvent-elles avoir un avenir au Québec ? », dans Gilles ROUTHIER, Daniel CADRIN, Lorraine CAZA, *La vie religieuse. Regards sur l'avenir*, Montréal, Médiaspaul, 2016, p. 63-76 ; Marie-Paule COUTURIER, « Nouvelles associations de fidèles et vigilance de l'Église », *La vie des communautés religieuses*, 50, 1 (janvier-février 1992), p. 20-28 ; Tony ANATRELLA, *Développer la vie communautaire dans l'Église. L'exemple des Communautés nouvelles*, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2014, p. 246-251 : « La maturité d'une communauté nouvelle se vérifie à travers divers critères » ; Jean VANIER, « Nouveaux mouvements de laïcs : signes de l'Esprit ou sectes chrétiennes », *Vie consacrée*, 5 (septembre 1997), p. 280-300.

80. En dépit des révélations que nous connaissons aujourd'hui, le regard du fondateur de l'Arche sur l'évolution des communautés à l'égard de leurs origines n'en demeure pas moins clairvoyant : Jean VANIER, « Le mythe fondateur et l'évolution des communautés », *Vie consacrée*, 2 (mars 1995), p. 72-80. L'ouvrage de Luigino BRUNI, *La destruction créatrice*, est consacré au même sujet.

81. Xavier LÉGER, *Le statut épistémologique des concepts d'emprise, de manipulation mentale et de secte*, Mémoire de fin d'études, Master Enseignement, option philosophie, Lyon, Université catholique de Lyon, 2014, p. 74.

certaines n'avaient pas la liberté suffisante pour faire un choix éclairé ou qui n'avaient pas les aptitudes requises pour ce type de vie. Promouvoir la vie communautaire est une chose, faire du prosélytisme en est une autre. Les personnes qui ont vécu une conversion, ce qui est le cas de plusieurs, dont les personnes fondatrices elles-mêmes dans certains cas, sont caractérisées par un désir de radicalité évangélique⁸². Rien de plus normal. Aussi, ces personnes trouveront-elles dans les communautés nouvelles une voie particulièrement apte à répondre à leur désir. Or, il y a risque de confondre le radicalisme évangélique propre à la vie baptismale et celui incarné par la voie évangélique proposée par les communautés. Certains sujets fraîchement convertis auraient gagné à être d'abord accompagnés dans leurs premiers pas dans la foi et, plus tard, lorsque la foi aura pris racine et que la vie chrétienne aura acquis suffisamment de maturité, à être accueillis comme membres de la communauté. Le milieu communautaire où s'est vécue la conversion n'a pas nécessairement à être le lieu de la croissance et de la formation, ni celui où se réalisera l'appel à suivre le Christ.

Un troisième trait qui rend les communautés nouvelles attirantes et crédibles tient à leur unité interne, signe et témoignage de leur authenticité évangélique. Or, il arrive que la recherche de l'unité se mue, dans les faits, en une exigence d'uniformité. L'initiation à la vie communautaire et le processus de formation, comme dans toute communauté religieuse, transforment les personnes et, dans une certaine mesure, les modelent conformément à l'idéal et à l'éthos de la communauté. Mais, là encore, à quel prix ? Dans le meilleur des cas, l'individualité est respectée et même encouragée. Dans le pire des cas, l'individualisme est redouté et, par le biais du langage, des symboles et des rites, les personnalités sont laminées au point où les membres paraissent tous « moulés » à l'identique. Cette recherche de l'unité prend une couleur particulière dans le cas des communautés nouvelles pluriétatiques. L'idéal évangélique, inspiré des Actes, ne saurait être mis en cause. Son actualisation, par contre, peut parfois donner lieu à ce que nous avons problématisé dans notre thèse de doctorat en termes de « confusion » versus « communion » des états de vie et des vocations ministérielles⁸³. En général, la situation des couples et des familles, ce qui inclut donc des enfants, est un sujet de préoccupation de la part des autorités ecclésiastiques⁸⁴. Dans certaines communautés, l'idéal évangélique incarné par la vie consacrée a pris une forme monastique, avec tout ce que cela comporte (réclusion, offices, travail

82. Cf. Jean-Philippe PERREAULT, « En quête de radicalité. Religieux et religion dans la société de consommation », *Lumen Vitae*, LXXI, 2 (2016), p. 129-140.

83. Rick VAN LIER, « *Communion* » ou « *confusion* » des états ? *L'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles relue à la lumière de la notion d'« état » au concile Vatican II*, thèse de doctorat (Ph.D.) en théologie sous la direction du prof. Gilles Routhier, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, Québec, 2019, 1409 p. ; ID., « "Communion" ou "confusion" des états ? L'expérience des communautés nouvelles pluriétatiques relue à la lumière de la notion d'"état" au concile Vatican II », *Claretianum ITVC*, Rome, n.s., 11, 60 (2020), p. 215-239.

84. Cf. *VC* 62 ; Rick VAN LIER, « Communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée : bilan et perspectives », *Vies consacrées*, 84, 2 (avril-mai-juin 2012), p. 108-113 ; ID., « L'engagement des couples mariés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles : enjeux théologiques du discernement ecclésial actuel », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA, Stefano VITA, dir., *La svolta dell'innovazione*, p. 127-145.

intra-muros), et ils y ont inséré des personnes mariées et des familles. C'est un cas d'espèce où, au nom d'un charisme « unitaire », les distinctions nécessaires et les modes de vie adaptés à chaque état n'ont pas été respectés⁸⁵.

Un quatrième élément nous fait voir la réalité par l'autre bout de la lorgnette : les membres qui partent. Que leur arrive-t-il ? Le droit de la vie consacrée et les pratiques des instituts prévoient, au terme d'une période probatoire, des engagements à vie. Les engagements pour un temps déterminé (*ad tempus*), renouvelables à répétition, mais sans perpétuité, sont habituellement exclus. Dans ces communautés, au nom des valeurs fraternelles et pastorales, de même que par un souci de justice, les membres partants sont habituellement accompagnés dans leur départ et soutenus, autant moralement que financièrement, le temps de vivre le passage vers leur nouvelle situation⁸⁶. Ces pratiques varient selon que la personne était engagée à vie ou non. Dans les communautés nouvelles, dont nombre forment des associations de fidèles et qui, par conséquent, ne jouissent pas de toutes les prérogatives associées aux instituts de vie consacrée, les départs de communauté peuvent parfois être mal vécus et même constituer des offenses à une élémentaire justice due aux membres sortants. Les cas récents de crises communautaires où, dans certains cas, un nombre important de membres ont fait le choix de partir ou y furent contraints en raison des circonstances font apparaître plusieurs lacunes. D'une part, l'idée même de partir est assujettie au poids d'un impératif moral voulant qu'une fois engagé l'on ne revienne pas sur sa parole. C'est la fidélité à tout prix. Les départs, parfois nécessaires et justifiés, font porter sur la conscience des personnes le poids d'une culpabilité malsaine. Renoncer à un certain mode de vie n'équivaut pas *ipso facto* à renier le Christ. D'autre part, riches d'une expérience de vie communautaire qui a parfois duré des décennies, d'anciens membres font l'expérience de la précarité financière. Au nom d'un idéal de pauvreté évangélique, ils ont renoncé à tout bien propre. Les communautés, elles, n'ont pas toujours eu la sagesse ni la prévoyance d'inciter les membres à contribuer aux cotisations sociales en vue de leur retraite. Ce facteur place certaines personnes devant des choix difficiles : rester par sécurité financière ou prendre le risque de partir dans l'espoir de rebâtir sa vie ailleurs et autrement.

4.3. Des rapports ecclésiaux fuyants

Notre regard se porte maintenant sur les rapports qu'entretiennent les membres avec les sphères *ad extra*, c'est-à-dire en dehors du cercle communautaire, à commencer par l'Église. Contrairement aux sectes proprement dites, les communautés nouvelles sont « d'Église », comme il est souvent dit. Avec raison, affirme Schönborn, « pour beaucoup de chrétiens, il apparaît surprenant qu'il y ait des "sectes" également à l'intérieur de l'Église, alors que ces groupes ont obtenu la reconnaissance et l'approbation ecclésiales⁸⁷ ». De fait, parmi les critères de discernement et les condi-

85. Cf. Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique au témoignage missionnaire », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, CXVI/3, 463 (juillet-septembre 2015), p. 99-116.

86. *CIC*, can. 702.

87. Christoph SCHÖNBORN, « Y a-t-il des sectes dans l'Église ? », p. 791.

tions *sine qua non* de toute affiliation ecclésiale, la fidélité à l'Église est un enjeu crucial⁸⁸. Cette fidélité vaut de part et d'autre. L'Église, en ses pasteurs chargés du discernement des charismes, de leur authentification, puis de la reconnaissance canonique des communautés nouvelles, s'engage à leur égard. Les évêques, en particulier, jouent un rôle de premier plan dans ces démarches et ils sont secondés dans cela, comme il fut récemment prescrit dans le motu proprio *Authenticum charismatis*, par le Siège apostolique en ses instances compétentes⁸⁹. Les communautés nouvelles, de leur côté, sont invitées à la même fidélité envers les pasteurs de l'Église et, plus largement, à l'égard de l'ensemble des membres de l'Église. Théoriquement, la plupart des communautés n'émettront pas d'objection à ce principe. En pratique, toutefois, l'on a vu des communautés s'ériger en forme d'Église « parallèle », quasiment auto-suffisante, fuyant habilement le regard des autorités ecclésiales et se comportant à l'égard des autres milieux ecclésiaux, notamment les paroisses et les communautés anciennes, avec la condescendance de ceux qui détiennent la vérité et qui sont, en définitive, les seuls à pouvoir assurer la vitalité et l'avenir du catholicisme. Ces faux-fuyants sont aux antipodes de l'ecclésiologie de communion, où l'« esprit de chapele » n'a pas sa place, mais où l'unicité de chacun enrichit et renforce l'unité de l'ensemble.

4.4. Des rapports au monde clivants

Historiquement l'Église et les communautés religieuses entretiennent à l'égard du monde, c'est-à-dire la société environnante, un rapport dialectique prônant, d'un côté, une attestation du monde et, d'un autre côté, une protestation à son endroit. L'attestation consiste, comme il fut souligné au concile Vatican II, dans *Gaudium et spes*, en une solidarité avec les joies, les espoirs et aussi les difficultés du monde contemporain. La protestation, quant à elle, consiste en une critique solidaire des divers aspects de la vie sociale qui souffrent d'une absence de valeurs évangéliques. Dans tous les cas, la vie chrétienne consiste, pour reprendre l'enseignement de Jésus, à vivre dans le monde comme n'étant pas du monde⁹⁰.

Les communautés nouvelles, nées dans des sociétés séculières et souvent indifférentes à l'Église, souhaitent offrir une alternative valable aux maux d'une société déchristianisée. En soi, cela est cohérent et ne présente pas de difficulté. Cependant, il peut se produire que la contestation sociale soit telle qu'elle aboutit à la création de milieux sociaux alternatifs, en rupture (*secare*), s'inscrivant peu ou prou dans la perspective d'une fuite du monde (*fuga mundi*), parfois aux accents négatifs d'un mépris du monde (*contemptus mundi*), alors que la vie religieuse, de manière beaucoup plus

88. Un certain nombre de « critères d'ecclésialité pour les associations de laïcs », applicables aux communautés nouvelles, ont été énoncés par Jean-Paul II, en 1988, dans *Christifideles laici*, aux numéros 29 à 31. La Congrégation pour la doctrine de la foi a récemment réitéré ces critères qui visent précisément les associations de fidèles, mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles nées avant et surtout après le concile Vatican II (« Lettre *Iuvenescit Ecclesia* aux Évêques de l'Église catholique sur la relation entre les dons hiérarchiques et charismatiques pour la vie et la mission de l'Église », 15 mai 2016, n° 18).

89. *CIC*, can. 579 et 605 ; *VC* 12 et 62 ; FRANÇOIS, « Lettre apostolique sous forme de "motu proprio" *Authenticum charismatis* par laquelle est modifié le can. 579 du Code de droit canonique », 1^{er} novembre 2020.

90. Cf. Jn 15 et 17.

nuancée, prône une certaine « séparation du monde [*a mundo separationem*] qui est propre au caractère et au but de chaque institut⁹¹ ». Ces différentes attitudes peuvent générer des rapports clivants entre les milieux communautaires et sociaux. Au risque de la caricature, la société est considérée comme mauvaise et menaçante, tandis que la communauté, elle, est vue comme un havre salubre. À l'inverse, les communautés de ce type seront considérées par la société comme des groupements marginaux, mésadaptés et, en définitive, potentiellement dangereux parce que sectaires au sens commun du terme. Ces rapports dichotomiques, bien que compréhensibles, ne peuvent cependant être absolutisés. Comme l'affirme le chartreux Dysmas de Lassus, « [l]e rapport au monde extérieur varie beaucoup, d'une communauté à l'autre. Pour lui s'applique pleinement la formule *in medio stat virtus* [la vertu se situe au milieu] sachant que la position de ce milieu ne sera pas la même pour tous. Mais tout le monde est menacé par les deux extrêmes, la méfiance systématique et la confiance sans discernement⁹² ».

*
* *

Les communautés nouvelles, nonobstant leurs forces, présentent également des fragilités. Notre objectif était de rendre compte de chacun des deux versants de la réalité, avec une attention prédominante, toutefois, sur les fragilités. Les crises que traversent certaines communautés nouvelles peuvent être envisagées comme des moments de croissance. Jean-Paul II invitait, il y a plusieurs années déjà, les communautés nouvelles à accéder à l'âge de la « maturité ecclésiale⁹³ ». En ce sens, il n'est plus possible aujourd'hui d'invoquer le « droit aux erreurs de jeunesse ! », comme le rapporte Chantal-Marie Sorlin⁹⁴, pour justifier des comportements inadmissibles et légitimer des systèmes pernicieux.

Le sort des communautés nouvelles ne regarde pas qu'elles. Dans la ligne de l'enseignement de saint Paul sur les membres souffrants qui affectent l'ensemble du corps ecclésial⁹⁵, tous sont concernés par les souffrances encourues par des personnes qui ont généreusement — même si parfois naïvement — engagé leur existence dans une forme de vie évangélique aussi exaltante qu'exigeante. Ces dernières ont droit à la colère, à la déception et aussi à la justice. Cela vaut autant pour les membres qui ont quitté que pour ceux qui ont fait le choix de rester. Par ailleurs, il y a toujours place à de la résilience. La longue histoire de l'Église et de la vie consacrée le démontre à souhait. Cela suppose, cependant, un travail de réforme, voire de conversion, intérieure d'abord, puis extérieure ou structurelle par la suite.

91. *CIC*, can. 607, § 3.

92. Dysmas DE LASSUS, *Risques et dérives de la vie religieuse*, p. 145.

93. JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous : celle de la maturité ecclésiale [30 mai 1998] », *La Documentation catholique*, 2185/13 (5 juillet 1998), p. 625.

94. Chantal-Marie SORLIN, « Les dérives sectaires », p. 10.

95. Cf. 1 Co 12,26.

RICK VAN LIER

Pour les y aider, parmi les différents moyens pouvant être invoqués — tels que la prévention des abus et des dérives, l'accompagnement des communautés et des personnes, le dialogue entre les communautés nouvelles et anciennes, etc. — la formation joue un rôle déterminant. Formation humaine, théologique et spirituelle des membres. Formation des pasteurs, c'est-à-dire les évêques, leurs délégués et les autres instances ecclésiales impliquées, pour assurer un discernement éclairé et un accompagnement de qualité. Formation, enfin, de spécialistes, membres ou non-membres de communautés nouvelles, capables de porter sur les réalités visées un regard à la fois critique et bienveillant. C'est dans cette optique que nous avons voulu œuvrer dans le présent article.

DIFFÉRENCE CRANIO-FACIALE ET HANDICAP D'APPARENCE : FRAGILITÉ IMPENSÉE D'UN « PEUPLE INVISIBLE »*

Jean-François Roussel

Institut d'études religieuses
Université de Montréal

RÉSUMÉ : Le concept de différence cranio-faciale désigne un ensemble de traits innés ou acquis qui résultent en anomalies au visage. Si la différence cranio-faciale est habituellement appréhendée comme un fait individuel, et si on y prête peu d'attention dans les définitions du handicap qui régissent les politiques du handicap, cette étude l'aborde dans ses dimensions sociales ignorées, comme on le voit entre autres dans un jugement de la Cour suprême du Canada en 2021. L'étude propose ensuite une réflexion théologique sur la manière dont l'anomalie cranio-faciale déstabilise certains schèmes culturels qui orientent nos visions du monde et dont elle invite à engager un rapport différent à la réalité et au sens de la vie.

ABSTRACT : The concept of craniofacial difference refers to a set of innate or acquired features causing facial abnormalities. While craniofacial difference is usually understood as an individual fact and is currently overlooked in the definitions of disability that govern disability policies, this study addresses it in its disregarded social dimensions, as shown in a case of the Supreme Court of Canada in 2021. The study then proposes a theological reflection on how the craniofacial anomaly destabilizes certain cultural patterns that guide our visions of the world and how it invites us to engage in a different relationship to reality and meaning.

Le présent texte découle d'une expérience personnelle et familiale. Le syndrome de Treacher Collins, un trouble génétique qui touche une personne sur 50000, est très répandu dans la famille de ma mère. Si j'en suis porteur très légèrement affecté, d'autres membres de ma famille le sont davantage. Ce syndrome cause le sous-développement osseux de la partie inférieure de la tête. Il produit souvent des handicaps au sens fonctionnel : auditifs, de la parole et de l'élocution. Plus rarement, il cause l'obstruction de la trachée et de l'œsophage, rendant nécessaires une trachéotomie et une gastrostomie pour au moins quelques années voire de manière permanente. Cependant, à l'instar de plusieurs autres troubles génétiques, il produit des par-

* Je remercie Talitha Cooreman-Guittin, maître de conférences à la Faculté de théologie de Lille, pour ses remarques pertinentes sur une version préliminaire de cet article.

ticularités esthétiques qui feront plus précisément l'objet de cette réflexion. On peut compter dans la catégorie des différences cranio-faciales les porteurs d'anomalies génétiques telles que la fissure palatine, le syndrome de Treacher Collins, le syndrome de Crouzon, le syndrome de Saethre-Chotzen, le syndrome de Pierre Robin, la microsomie cranio-faciale, la neurofibromatose, le nævus géant facial congénital et plusieurs autres syndromes ou « anomalies ». C'est cet ensemble de situations innées, auxquelles s'ajoutent des séquelles de maladies ou d'accidents, que l'on appelle « différence cranio-faciale ».

« Le syndrome » a fait partie de ma vie depuis toujours et je n'y ai jamais rien vu de plus qu'un état de fait, une caractéristique de ma personne et de ma parenté. Il a fallu la naissance d'une enfant atteinte d'une manière exceptionnelle pour que ce fait débouche sur des questionnements anthropologiques, sociologiques et spirituels. Il est coutumier d'aborder la différence cranio-faciale comme une fatalité, un fait naturel, sur lequel il n'y aurait pas beaucoup plus à dire que de constater sa présence. Il y a des gens qui ont un visage étrange, atypique, difficile à regarder dans les cas les plus prononcés, dont les gens de ma famille ne font pas partie. C'est ainsi. Mais est-ce tout ? Est-ce que la différence cranio-faciale peut donner à penser ? Est-elle une interpellation éthique, spirituelle, politique ? Par ailleurs, dans une perspective pratique, est-ce qu'une théologie, entre autres disciplines, pourrait faire œuvre utile pour des personnes concernées par cette différence ?

Ce texte est une incursion à pas prudents dans une zone mal balisée. C'est la première fois que je m'y aventure en tant que théologien. La théologie sera pratiquée ici dans la perspective d'une étude culturelle, cherchant à dégager des perspectives de sens, et cela pas seulement pour des personnes qui fréquentent couramment la discipline théologique. À ce public, au regard de ses attentes, il pourra paraître inachevé, ce que j'assume. En effet, mon objectif consiste plutôt à mobiliser une théologie qui serait fécondante pour des personnes directement concernées par l'expérience de la différence cranio-faciale. Si une telle étude se prolongeait au-delà de cet article, dans le contexte socio-culturel et spirituel du Québec contemporain, il s'agirait d'une théologie pratique et en contexte, c'est-à-dire inductive, faite avec des personnes concernées, attentive aux enjeux sociaux ; comme une théologie pluraliste (pertinente d'un point de vue séculier et interspirituel). Dès maintenant, cette exploration relève d'une critique culturelle, dont le critère premier est sa capacité à éclairer des faits socio-culturels, peu importe qu'ils soient d'ordre religieux ou non. En somme, comme une théologie visant à déconstruire l'imaginaire du handicap, de l'apparence déviante et de la beauté. Je veux avant tout faire œuvre utile.

En ce sens, j'espère défaire l'emprise de schèmes mentaux aliénants, souvent traditionnels et impensés, notamment quand ils s'arriment à des représentations bibliques et chrétiennes : soit en les revisitant à nouveaux frais, soit en contribuant à créer de l'espace pour s'approprier de manière positive l'expérience de la différence cranio-faciale.

Davantage que de soumettre des idées mûries et approfondies, il s'agit d'esquisser des questions et des directions pour ouvrir une spiritualité de la différence cranio-

faciale dans une perspective publique, culturelle et engagée. À cet égard, j'ai été inspiré, entre autres, par la manière dont la spiritualité est définie par William C. Gaventa, qui explore une approche non confessionnelle de celle-ci à partir de l'expérience du handicap et de l'accompagnement des personnes handicapées : la spiritualité comme une pratique subjective et intersubjective articulée autour de « (1) core values, meaning, and identity, including what is sacred to someone ; (2) connections and relationships, to self, others, the sacred, time, and place ; (3) a sense of purpose, call, vocation or obligation, being able to contribute¹ ».

Si la différence cranio-faciale entraîne des défis appréciables en termes d'acceptation sociale (nous le verrons), elle soulève aussi des questions de sens, autant pour les personnes « différentes » que pour celles qui les rencontrent. Elle mobilise et questionne en même temps des notions vagues de faute et de punition, de pureté, de beauté et de laideur, d'ordre et de désordre cosmiques, qui transcendent les options en matière de croyances religieuses. En outre, dans la mesure où le visage est toujours avant tout expression de la subjectivité, ladite différence trouble une certaine sémantique des rapports des individus dans l'espace public (n'y est-on pas toujours *a priori* une *persona*, un « masque » ?) ; elle place devant la décision d'accueillir cette subversion ou de la repousser.

Je préciserai d'abord comment s'articulent ici une visibilité évidente et une occultation de la différence cranio-faciale en ses effets collectifs largement impensés. Je m'arrêterai aux définitions du handicap qui régissent les politiques du handicap à l'échelle nationale et internationale, avant de voir dans quelle mesure elles permettent de prendre en compte ce que l'anthropologue David Le Breton appelle « handicap d'apparence ». En suivant l'approche interactionniste largement pratiquée aujourd'hui en étude sur le handicap, je présenterai des effets sociaux du handicap d'apparence. Par la suite, on examinera comment ces effets sociaux ont été (ou n'ont pas été) reconnus par la Cour suprême du Canada dans son jugement de 2021 sur la cause opposant un humoriste québécois et une personne ayant une différence cranio-faciale.

Cela mettra la table pour une théologie de la différence cranio-faciale. J'y esquisserai quelques pistes de travail possibles et qu'il conviendrait de développer davantage, parmi bien d'autres sans doute, dans l'exploration d'une spiritualité de la différence cranio-faciale.

I. DU PEUPLE INVISIBLE AU GROUPE INVISIBLE

Dans son livre *Spiritualités féministes : pour un temps de transformation des relations*, Denise Couture rapporte ceci. Lors d'un voyage à Nairobi en 2007, nous avons remarqué que les populations des bidonvilles étaient ignorées, même invisibles pour la population « normale ». Comment était-ce possible ? En réponse à cette question, des théologiennes africaines avaient répondu : « [...] au Canada, quel groupe de personnes ne compte pas et demeure invisible ? » Elle raconte que nous y

1. William C. GAVENTA, *Disability and Spirituality. Recovering Wholeness*, Waco, Baylor University Press, 2018, p. 52.

avons réfléchi. C'est alors que nous avons décidé d'inscrire les enjeux autochtones au cœur de notre théologie². À cette époque, en effet, les Autochtones étaient largement invisibles dans les débats publics, dans les médias et dans les préoccupations de la population canadienne. Quelques mois après notre séjour à Nairobi, Richard Desjardins et Robert Monderie avaient lancé un documentaire sur les Anichinabek, *Le peuple invisible*³. Je fréquentais des milieux autochtones à titre personnel, mais avant Nairobi, je n'avais pas saisi la pertinence d'en faire un thème dans mon travail de professeur d'université. Cela appartenait à ma vie privée, tout simplement.

Le récit de D. Couture éclaire le processus dont est issu le présent texte. Il est ici question d'un autre groupe qui ne compte pas et qui demeure invisible. S'il est vrai que la différence cranio-faciale est éminemment visible, elle se manifeste à la plupart d'entre nous sous la modalité d'une rencontre avec un individu porteur d'une morphologie faciale particulière. Ce qui peine à apparaître, c'est la dimension collective de cette situation, et par conséquent ses dimensions sociales, culturelles, économiques et politiques. C'est en ce sens que le *groupe* des personnes porteuses de différences cranio-faciales m'apparaît comme un « peuple invisible ».

Les dimensions sociales du handicap sont étudiées à bien des égards et sous de multiples angles. Il suffit de songer à tous les aménagements créés au fil des dernières années pour accroître les possibilités d'existence des personnes handicapées, aux études, au travail, dans les espaces publics, ainsi qu'un soutien économique en cas d'inaptitude au travail, fort imparfait mais non moins réel. Cependant, il semble que la différence cranio-faciale, pour sa part, ne soit pas abordée pour elle-même, comme si le fait de vivre avec un visage fortement atypique ne méritait guère qu'on en réfléchisse les implications.

Pourtant, le visage n'est pas n'importe quelle partie du corps : il est marqueur d'identité, interface par laquelle chacun et chacune se met en jeu dans l'espace public et y est mis en jeu. Il est l'une des rares parties du corps que nous ne recouvrons pas en public, dont la peau est visible. Il laisse voir le regard, la bouche, les sourcils, les dispositions et émotions censées se lire sur nos expressions faciales. En situation de conversation, il est attendu que ce soit lui qu'on observe de l'autre et non pas ses jambes, son ventre, sa poitrine ou ses mains. On sait aussi que notre propre manière de regarder cette surface animée de subjectivité malléable est chargée de nos propres dispositions et peut affecter celui ou celle qu'on regarde. Emmanuel Lévinas remarque que le visage expose l'autre, dans sa nudité, dans une vulnérabilité essentielle, qu'il est « une interpellation éthique » : « Je pense que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure façon de rencontrer autrui, c'est de ne même pas regarder la couleur de ses yeux⁴ ». Or, ne pas être regardés comme de tels objets, ne pas subir les effets

2. Cf. Denise COUTURE, *Spiritualités féministes : pour un temps de transformation des relations*, Montréal, PUM (coll. « Matière à pensée »), 2021, p. 65-66.

3. *Le peuple invisible*, Office national du film du Canada, 2007.

4. Emmanuel LÉVINAS, Philippe NEMO, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 2002, p. 79.

d'une telle objectivation, c'est exactement le défi que rencontrent les personnes porteuses de telles différences.

Comment ne pas songer ici aux mots hors-champ qui ouvrent le film de Desjardins et Monderie : « Toute ma vie, je ne les ai aperçus que de loin, sans m'approcher. Sans qu'ils ne s'approchent de moi non plus. Deux mondes parallèles. À un moment donné, je me suis rendu compte que je ne connaissais rien d'eux. Qu'en fait, personne ne connaît rien d'eux⁵ ».

II. DIFFÉRENCE ET HANDICAP

Comment penser la différence cranio-faciale ? Comment la dire ? À propos de l'enfant handicapé et de sa famille (tous handicaps confondus), la psychanalyste française Simone Korf-Sausse évoque les risques et le dilemme associés à la parole comme au non-dit. L'enfant a besoin de dire sa situation ainsi que les sentiments qu'elle suscite en lui : peine, espoir réel ou vain. C'est tout aussi vrai pour sa famille. Mais la prise de parole comporte le risque et la crainte de blesser. Aussi du côté des parents et de l'entourage se replie-t-on discursivement dans le registre du faire, de ce qu'on peut contrôler : on pourra te faire opérer plus tard ; tu vas rencontrer des médecins qui vont t'aider ; tout ira bien, en somme. Korf-Sausse en décrit l'effet subjectif sur l'enfant : sa souffrance, ses émotions sont de l'ordre de l'innommable.

Lorsque les mots sont absents, l'enfant se débat dans le vide. Mais lorsqu'ils sont présents, ils peuvent se révéler aliénants. Les mots sont nécessaires mais dangereux. À partir du moment où les mots sont prononcés pour nommer le handicap de l'enfant, on sort de la zone obscure et paralysante du non-dit, mais on entre dans une zone de turbulence, car les mots ne sont jamais neutres⁶.

Je trouve cela particulièrement pertinent dans le cas de la différence cranio-faciale et de son grand potentiel de stigmatisation. Les mots y comportent un redoutable potentiel de blessure.

Jusqu'à maintenant, dans mon exploration des études sur le handicap, en lisant de la littérature spécialisée sur les différences cranio-faciales, il apparaît que cette différence est caractérisée en français comme « anomalie » ou « malformation » ; en anglais comme « disorder », « difformity », « disfigurement⁷ ». Ces terminologies, qui

5. *Le peuple invisible*, Office national du film du Canada, 2007.

6. Simone KORF-SAUSSE, *Le miroir brisé : l'enfant handicapé, sa famille et le psychanalyste*, Paris, Calmann-Lévy, 2014, p. 82.

7. Par exemple, David B. SARWER *et al.*, « Adult Psychological Functioning of Individuals born with Craniofacial Anomalies », *Plastic and Reconstructive Surgery*, 103, 2 (1999), p. 412-418 ; Tovah KLEIN, Alice W. POPE, Eskedar GETAHUN, Jill THOMPSON, « Mothers' Reflections on Raising a Child with a Craniofacial Anomaly », *The Cleft Palate-craniofacial Journal*, 43, 5 (2006), p. 590-597 ; Nichola RUMSEY, R. BULL, D. GAHAGEN, « The Effect of Facial Disfigurement on the Proxemic Behaviour of the General Public », *Journal of Applied Social Psychology*, 12 (1982), p. 137-150 ; A. CLARKE, « Psychosocial Aspects of Facial Disfigurement : Problems, Management and the Role of a Lay-led Organization », *Psychology, Health & Medicine*, 4, 2 (1999), p. 127-142 ; G. KENT, « Understanding the Experiences of People with Disfigurements : An Integration of Four Models of Social and Psychological Functioning », *Psychology, Health & Medicine*, 5, 2 (2000), p. 117-129, <https://doi.org/10.1080/713690187> ; Nichola RUMSEY, Diana HARCOURT, « Body Image and Disfigurement : Issues and Interventions », *Body Image*, 1, 1

sous-entendent un défaut de satisfaire à une norme, sont fortement associées à une approche médicale, tandis que la notion de « différence » cranio-faciale est davantage usitée dans la littérature psychologique, pour des raisons évidentes⁸.

La morphologie de la tête résulte de millions d'années d'évolution et, sans surprise, les différences cranio-faciales sont très souvent associées à des handicaps : troubles de la vision, de la parole, de l'alimentation, de l'audition, de l'activité cérébrale. Pourtant, ce n'est pas toujours le cas, y compris pour des anomalies fort prononcées. Dès lors, il y a lieu de se demander si, dans certains cas, la différence cranio-faciale ne pourrait ou ne devrait pas être considérée comme un handicap en soi. Y aurait-il lieu d'en faire un cas particulier de handicap ? Si oui, selon quelle critériologie ? Comme on le verra avec ce qui suit, ces questions ne relèvent pas nécessairement d'un souci de sémantique ou de classification.

Autant la Convention des Nations Unies « relative aux droits des personnes handicapées » (2006) que la Loi québécoise « assurant l'exercice des droits des personnes handicapées en vue de leur intégration scolaire, professionnelle et sociale » (2004) définissent le handicap comme : « [...] des *incapacités physiques, mentales, intellectuelles ou sensorielles* durables dont l'interaction avec diverses barrières peut faire obstacle à leur pleine et effective participation à la société sur la base de l'égalité avec les autres », ou comme « *une déficience entraînant une incapacité significative et persistante* et qui est sujette à rencontrer des obstacles dans l'accomplissement d'activités courantes⁹ ». L'incapacité, est-il précisé par l'Office des personnes handicapées du Québec, « peut être *motrice, intellectuelle, de la parole ou du langage, visuelle, auditive ou associée à d'autres sens. Elle peut être reliée à des fonctions organiques, ou encore, liée à un trouble du spectre de l'autisme ou à un trouble grave de santé mentale*¹⁰ ». Nous pouvons constater que la dimension esthétique n'est pas mentionnée dans ces définitions.

Cependant, en 2015, l'Organisation mondiale de la santé définit le handicap de façon plus large : comme « un phénomène complexe qui découle de *l'interaction* entre les *caractéristiques corporelles* d'une personne et les caractéristiques de la société où elle vit¹¹ ». Cette définition attire l'attention sur la dimension interaction-

(2004), p. 83-97, [https://doi.org/10.1016/S1740-1445\(03\)00005-6](https://doi.org/10.1016/S1740-1445(03)00005-6) ; Daniela HEARST, « Can't they like me as I am ? Psychological Interventions for Children and Young People with Congenital Visible Disfigurement », *Developmental Neurorehabilitation*, 10, 2 (2007), p. 105-112.

8. Par exemple, Mary Ann DEVINE, Shay DAWSON, « The Effect of a Residential Camp Experience on Self Esteem and Social Acceptance of Youth with Craniofacial Differences », *Therapeutic Recreation Journal*, 44, 2 (2010), p. 105-120 ; William EISERMAN, « Unique Outcomes and Positive Contributions Associated with Facial Difference : Expanding Research and Practice », *The Cleft Palate-craniofacial Journal*, 38, 3 (2001), p. 236-244.

9. ORGANISATION DES NATIONS UNIES, *Convention relative aux droits des personnes handicapées*, 2006 ; GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Loi assurant l'exercice des droits des personnes handicapées en vue de leur intégration scolaire, professionnelle et sociale*, c. E-20.1.

10. OFFICE DES PERSONNES HANDICAPÉES DU QUÉBEC, « Définition : personne handicapée ». En ligne au : <https://www.ophq.gouv.qc.ca/loi-et-politiques/loi-assurant-l'exercice-des-droits-des-personnes-handicapees/de-finition-personne-handicapee.html>, consulté le 2 décembre 2021.

11. ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, « Thèmes de santé. Handicaps », *Organisation mondiale de la santé*. En ligne au : <https://www.who.int/topics/disabilities/fr/>, consulté le 21 mai 2021.

nelle du handicap : il n'est pas le fait d'un individu mais d'une articulation entre ce dernier et son environnement social. D'autre part, ce qui est en cause plus spécifiquement du côté du premier n'est pas une « incapacité » mais des caractéristiques corporelles : l'incapacité, pour employer le terme de la définition des Nations Unies et de l'Office des personnes handicapées du Québec, ne résiderait pas dans la ou les personnes handicapées mais serait un effet social : celui d'une interaction dysfonctionnelle entre les caractéristiques de ces personnes et les caractéristiques d'une société.

« Épousant la mouvance de la temporalité, la conception du handicap est une variation historiquement et spatialement située du développement humain comme phénomène de construction culturelle¹² ». Dans cette perspective interactionniste, le Réseau international sur le processus de production du handicap définit la « situation de handicap » comme « la réduction de la réalisation ou [...] l'incapacité à réaliser des habitudes de vie, résultant de l'interaction entre les *facteurs personnels (les déficiences, les incapacités et les autres caractéristiques personnelles)* et les *facteurs environnementaux (les facilitateurs et les obstacles)* ». On trouve ici la fameuse compréhension du handicap non pas comme un donné statique mais comme une « situation », donc comme contextuelle et potentiellement dynamique : comme une situation handicapante à des degrés variables. Les « habitudes de vie » incluent deux catégories : les « activités courantes » (par exemple, soins personnels, déplacements, alimentation, communication) et les « rôles sociaux » (par exemple, les relations interpersonnelles, le travail, les rapports sexuels). Or, deux prémisses permettent d'inclure l'apparence dans l'éventail général du handicap : « Toutes les personnes évoluent dans un milieu de vie. Toutes les personnes ont une identité et présentent des différences esthétiques, de fonctionnement et/ou de comportement¹³ ». Donc, la dimension « esthétique » peut relever du handicap en ce qui a trait aux interactions sociales.

D'un point de vue sociologique et systémique, cette théorisation du handicap correspond fort bien à des interactions entre des caractéristiques corporelles, localisées au niveau du visage, et des caractéristiques culturelles qui repoussent les premières aux marges ou en dehors de l'acceptable.

III. EFFETS SOCIAUX DU « HANDICAP D'APPARENCE »

L'un des modèles les plus connus en étude du handicap est le modèle social. L'anthropologue Patrick Fougeyrollas le résume en présentant le handicap comme le résultat d'actions :

Handicaper signifie opprimer, minoriser, infantiliser, discriminer, dévaloriser, exclure sur la base de la différence corporelle, fonctionnelle ou comportementale au même titre que d'autres différences comme le genre, l'orientation sexuelle, l'appartenance raciale, eth-

12. Patrick FOUGEYROLLAS, « Handicap », dans *Anthropen : le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*, Québec, Université Laval, 2016, p. 7. Consulté le 28 décembre 2021 en ligne au : <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/30625/164>.

13. « MDH-PPH Définitions » (Réseau international sur le Processus de production du handicap, s.d.) consulté le 21 mai 2021, au : <https://ripph.qc.ca/wp-content/uploads/2017/11/Definition-des-concepts.docx>.

nique ou religieuse. Selon le modèle social, ce sont les acteurs sociaux détenant le pouvoir dans l'environnement social, économique, culturel, technologique qui sont responsables des handicaps vécus par les corps différents¹⁴.

Le modèle social, d'origine néo-marxiste, est critiqué aujourd'hui pour sa manière unidirectionnelle de comprendre le processus de production du handicap, par les tenants d'un modèle interactionniste (dont Fougeyrollas est d'ailleurs un représentant¹⁵). Mais si le modèle interactionniste paraît plus convaincant, et est de fait adopté par l'OMS et les Nations Unies, le modèle social qui vient d'être cité rend bien compte (quoique sans doute partiellement) de la situation des personnes qui vivent ce que David Le Breton appelle « handicap d'apparence ». Pour le définir, il propose la situation d'une personne au visage défiguré montant dans un autobus, exposé au regard des passagers. Dans cet autobus, cette personne entre à chacune de ses allées et venues dans l'espace public. Le Breton la compare à un acteur :

La particularité de cet acteur consiste dans la carence symbolique qu'il offre au monde à travers ses traits abîmés, alors que *dans nos sociétés occidentales le principe d'identité s'incarne essentiellement d'après le visage*. Aucune de ses compétences à aimer, à travailler, à éduquer, à vivre, n'est empêchée de s'exercer à cause de son état. Et pourtant, il est mis à l'écart par une subtile ligne de démarcation d'où naît une violence symbolique d'autant plus virulente qu'elle est souvent ignorante d'elle-même. *Si la défiguration n'est en rien un handicap, en ce qu'elle n'invalide aucune des compétences de la personne, elle le devient à partir du moment où elle suscite un traitement social du même ordre. La défiguration est un handicap d'apparence. L'infirmité qu'elle signale tient en l'altération profonde des possibilités de relation*. Non seulement elle retranche l'acteur d'une large part des relations sociales dont il pourrait bénéficier sans son visage abîmé, mais elle lui impose également en permanence de vivre sous les feux de la rampe, comme s'il vivait sans cesse en représentation, inlassable source de curiosité pour les gens qui croisent son chemin. Pour l'homme au handicap trop visible, et *surtout* pour l'homme au visage défiguré ou au visage contrefait, la vie sociale devient une scène et le moindre de ses déplacements mobilise l'attention de spectateurs¹⁶.

Le handicap d'apparence peut porter atteinte à la reconnaissance effective d'une personne comme membre à part entière de la famille humaine. La différence cranio-faciale constituerait « le dernier bastion de la discrimination », écrivait déjà McGrouther en 1982¹⁷. En effet, des études indiquent depuis longtemps que le handicap d'apparence a, en plus des impacts relationnels, conjugaux et sexuels, des impacts sur la réussite sociale, professionnelle et économique. Il est occasion ou motif de stigmatisation, d'humiliation, de harcèlement et d'intimidation. Il entraîne dépression, anxiété, idéations suicidaires. Des expériences cliniques ont aussi démontré que la majorité des individus ont tendance à s'écarter des personnes atteintes d'anomalies

14. Patrick FOUGEYROLLAS, « Handicap », p. 7.

15. Voir sa thèse : ID., *Le processus de production culturelle du handicap : contextes socio-historiques du développement des connaissances dans le champ des différences corporelles et fonctionnelles*, thèse de doctorat (Ph.D.), Québec, Université Laval, 1993.

16. David LE BRETON, *Des visages : essai d'anthropologie*, Paris, Métailié (coll. « Suites sciences humaines », 8), 2003, p. 300-301. Le Breton parle ici, spécifiquement, des personnes ayant subi une défiguration à cause d'un accident ou d'une maladie, et qui doivent assumer le deuil du visage qu'ils avaient auparavant. Pour une raison non expliquée, il ne parle pas des personnes porteuses de malformations innées.

17. Cité dans A. CLARKE, « Psychosocial Aspects of Facial Disfigurement », p. 128.

cranio-faciales qu'ils rencontrent, par exemple en changeant de trottoir, en arrêtant de marcher pour les laisser s'éloigner, et ainsi de suite¹⁸. En 1999, une équipe interdisciplinaire de l'École de médecine de l'Université de Pennsylvanie affirmait que 38 % des personnes ayant une anomalie cranio-faciale vivaient de la discrimination en emploi ou dans leurs rapports sociaux. Ils citaient d'autres études indiquant que les personnes ayant une fissure palatine (la plus commune des différences cranio-faciales) éprouvaient davantage de difficultés sociales, conjugales et financières¹⁹. En 2020, l'organisme pancanadien AboutFace a mené une enquête auprès de ses membres, qui sont des personnes porteuses d'anomalies cranio-faciales. Il en ressort que 21 % affirment avoir subi de l'intimidation au travail et 29 % avoir été harcelées dans des lieux publics²⁰. Selon AboutFace, deux millions de personnes au Canada vivent ou auront à vivre avec une différence cranio-faciale, qu'elle soit congénitale, acquise ou temporaire²¹. L'organisation britannique Changing Faces soutient que 36 % des personnes concernées estiment avoir subi de la discrimination en recherche d'emploi à cause de leur apparence. 40 % disent s'être senties jugées par des employeurs potentiels et 41 % ont renoncé à poser leur candidature pour certains emplois en raison de leur apparence. 45 % des personnes de 18 à 34 ans affirment avoir subi des discriminations en emploi pour leur apparence²². Le même organisme avait mené une autre enquête en 2017 ; il en ressortait que 40 % des personnes ayant une telle différence disent que cela a affecté leur parcours scolaire et que 79,5 % avaient évité de postuler un emploi, car elles redoutaient d'être jugées durant l'entrevue d'embauche ou dans le milieu de travail par la suite (l'écart sur ce dernier point entre le pourcentage de 2017 et celui de 2020 demanderait à être clarifié, mais nous n'avons pas pu obtenir d'explications à ce sujet). 81,3 % disaient avoir subi des commentaires désobligeants ou des regards déplacés de la part de personnes inconnues²³.

Alex Clarke, chercheur britannique en psychologie sociale, écrivait en 1999 que statistiquement parlant, c'est un enfant par école primaire qui est porteur d'une différence cranio-faciale au Royaume-Uni²⁴. L'image d'un enfant par école me semble suggestive. Elle montre une population dispersée ; si chacun de ses membres est très visible, ensemble ils ne forment pas une « minorité visible ». Comme corps social, ils n'existent pas. Or, les études sur le handicap esthétique sont très rares. Je ne l'ai rencontré que de manière très marginale, quasi infrapaginale dans les textes que j'ai repérés. L'esthétique est traitée comme un corollaire qui ne relève pas du

18. Nichola RUMSEY, R. BULL, D. GAHAGEN, « The Effect of Facial Disfigurement on the Proxemic Behaviour of the General Public ».

19. David B. SARWER *et al.*, « Adult Psychological Functioning of Individuals born with Craniofacial Anomalies », p. 412.

20. <https://www.aboutface.ca/2021/12/10/human-rights-disparity/#> (consulté le 14 décembre 2021).

21. AboutFace, « Facial Difference Community Shocked and Disappointed by Supreme Court Ruling », à l'adresse suivante : <https://www.aboutface.ca/news/facial-difference-community-shocked-and-disappointed-by-supreme-court-ruling/> (consulté le 29 novembre 2021).

22. <https://www.changingfaces.org.uk/for-professionals/employers/disfigurement-guide/> (consulté le 14 décembre 2021).

23. <https://www.changingfaces.org.uk/about-visible-difference/what-is-visible-difference/>.

24. A. CLARKE, « Psychosocial Aspects of Facial Disfigurement », p. 127.

handicap. Ainsi en va-t-il d'une vaste étude publiée en 2010 et réalisée en France, sur les discriminations liées au handicap et à la santé. Les auteurs excluaient explicitement les troubles d'apparence de la catégorie du handicap, puisqu'ils n'impliquent pas en soi une dysfonction motrice, cognitive ou sensorielle. Mais ils n'en notaient pas moins que ces troubles sont la cause de la grande majorité des humiliations, agressions et discriminations rapportées par les personnes handicapées²⁵. Il y était mentionné que chez les personnes de 10 à 54 ans atteintes d'un handicap, la principale cause des insultes et moqueries, mises à l'écart, injustices et dénis de droits était l'apparence, bien avant les incapacités fonctionnelles : 72 % des jeunes de 10 à 24 ans et 54 % des personnes de 25 à 54 ans. Si l'absence de prise en compte du handicap comme caractérisant la différence cranio-faciale peut s'expliquer d'un point de vue médical, elle n'est pas du tout convaincante du point de vue situationnel et interactionniste rencontré plus haut.

La fragilité est accentuée quand elle est repoussée dans l'ombre. Il en résulte notamment que les dimensions sociales de la différence cranio-faciale ne sont pas remarquées. Elles ne figurent d'ailleurs pas explicitement à la charte des droits et libertés ni à la charte des droits de la personne comme cause de discrimination. Au Québec, cet état de fait est apparu en pleine lumière à l'occasion d'une saga judiciaire qui a connu sa conclusion en 2021 : elle a reproduit cette occultation au moment même où le porteur d'un visage « différent » réclamait son droit au respect. Si l'enjeu du handicap y est explicitement reconnu, il y demeure un fait individuel.

IV. L'AFFAIRE JÉRÉMY GABRIEL V. MIKE WARD

Dans un jugement du 29 octobre 2021, dans la cause Ward c. Québec (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse), la Cour suprême du Canada statue sur un jugement rendu en 2016 par le Tribunal des droits de la personne du Québec, dans un litige entre Jérémy Gabriel et l'humoriste québécois Mike Ward. Le premier est atteint du syndrome de Treacher Collins. Rappelons les faits. En 2010, Mike Ward a élaboré un numéro où il parlait de Gabriel en se moquant notamment de sa « maladie », de sa « laideur » et de sa prothèse auditive. Le numéro en question a été lancé quand le plaignant avait 10 ans, il a été repris en tournée 230 fois durant deux ans et demi et il a fait l'objet d'une capsule humoristique accessible sur Internet. Cela a occasionné au jeune Gabriel d'innombrables épisodes de harcèlement et d'intimidation, dans divers lieux publics incluant la cour de son école, et sur les réseaux sociaux, avec des impacts sur sa santé mentale et sur un projet de carrière. Le Tribunal des droits de la personne avait donné raison à Gabriel et condamné Ward pour diffamation, en vertu des articles 4 et 10 de la Charte des droits de la personne du Québec.

Ward en a alors appelé à la Cour suprême du Canada. Cette dernière, à majorité, affirme qu'elle n'est pas en mesure de statuer sur une affaire de diffamation, qui est

25. Gérard BOUVIER, Xavier NIEL, « Les discriminations liées au handicap et à la santé », *INSEE Première*, 1308 (2010).

distincte d'une affaire de discrimination : celle-ci correspond à l'un des motifs prohibés par l'article 10 de la Charte des droits de la personne du Québec, tandis que la diffamation relève de la responsabilité civile²⁶. La majorité des juges de la Cour donnent raison à Ward. Leur prémisse est à l'effet que Gabriel a été ciblé non pas à cause de son handicap (l'un des motifs prohibés par l'article 10), mais à cause de sa célébrité, ce qui ne constitue pas un motif de discrimination selon l'article 10 (voir note 26).

En l'espèce, G a fait l'objet d'une distinction en ayant été ciblé par les propos de W. Toutefois, considérant la conclusion du Tribunal selon laquelle W n'a pas choisi G à cause de son handicap, mais bien parce qu'il est une personnalité publique, cette distinction n'est pas fondée sur un motif prohibé²⁷.

Les juges majoritaires n'expliquent pas comment cette distinction est faite, tandis que les juges minoritaires la contestent. Mais les premiers vont plus loin : « De plus, même s'il y avait eu différence de traitement fondée sur un motif prohibé, le droit de G à la reconnaissance de son droit à la sauvegarde de sa dignité en pleine égalité n'a pas été compromis. » Et encore :

La présence de propos blessants, liés à un motif énuméré à l'art. 10 de la *Charte québécoise*, et d'un préjudice subi est insuffisante pour constituer de la discrimination et ainsi relever de la compétence du Tribunal *lorsque les effets sociaux de la discrimination, comme la perpétuation de préjugés ou de désavantages, sont absents* [nous soulignons].

Laissons de côté la question de savoir quelle était l'intention de Ward à travers ce numéro. Ce qui est remarquable, en lien avec notre problématique, c'est la négation, par les juges majoritaires, d'« effets sociaux » susceptibles d'avoir été causés les propos de Ward. Le préjudice subi par Gabriel est présenté comme étant d'ordre individuel : il a subi des propos blessants, certes, mais sans plus — et ce serait vrai, affirme-t-on, même si l'on reconnaissait le handicap comme l'objet des moqueries de Ward. En somme, le harcèlement d'un individu par des centaines d'individus, mus

26. « Le Tribunal n'est pas habilité à trancher les recours en diffamation ni les autres recours en responsabilité civile, puisque sa compétence est limitée aux plaintes pour discrimination ou exploitation fondées sur les art. 10 à 19 et 48 de la *Charte québécoise* » (COUR SUPRÊME DU CANADA, *Ward c. Québec [Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse]*, 39041, 29 octobre 2021). En condamnant Ward pour diffamation, le Tribunal des droits de la personne et des droits de la jeunesse invoquait l'article 1457 du Code civil : « Toute personne a le devoir de respecter les règles de conduite qui, *suivant les circonstances, les usages* ou la loi, s'imposent à elle, de manière à ne pas causer de préjudice à autrui. Elle est, lorsqu'elle est douée de raison et qu'elle manque à ce devoir, responsable du préjudice qu'elle cause par cette faute à autrui et tenue de réparer ce préjudice, qu'il soit corporel, moral ou matériel. Elle est aussi tenue, en certains cas, de réparer le préjudice causé à autrui par le fait ou la faute d'une autre personne ou par le fait des biens qu'elle a sous sa garde. »

« Toute personne a droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, l'identité ou l'expression de genre, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge sauf dans la mesure prévue par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap. »

« Il y a discrimination lorsqu'une telle distinction, exclusion ou préférence a pour effet de détruire ou de compromettre ce droit » (Charte des droits de la personne du Québec, article 10).

27. COUR SUPRÊME DU CANADA, *Ward c. Québec*, 39041, 29 octobre 2021.

par le même facteur déclencheur, par l'entremise de médias et de réseaux sociaux, n'est pas considéré comme un effet social.

Mais les juges minoritaires partagent avec leurs collègues du groupe majoritaire un même angle mort. Contrairement à leurs collègues, ils affirment que la Cour suprême est habilitée à juger des actions en diffamation et donc une cause comme celle-ci. En effet, « une action en diffamation ne met pas nécessairement en jeu le droit distinct à la dignité et *n'est pas fondée sur l'appartenance du demandeur à un groupe particulier*. Le recours en diffamation et le recours en discrimination visent des violations liées, mais distinctes ». Ainsi donc, Jérémy Gabriel n'est pas considéré comme quelqu'un qui appartiendrait « à un groupe particulier ». C'est une « diffamation » qui est en cause, c'est-à-dire un préjudice uniquement *personnel*. Mais dans cet ordre d'idées, n'est-il pas révélateur que Gabriel lui-même ait porté plainte au Tribunal des droits de la personne pour les préjudices personnels subis, et non pour ceux susceptibles d'être subis par les personnes stigmatisées à cause de leurs différences cranio-faciales ? Pourtant, qui nierait que les expressions publiques de dénigrement d'une personne handicapée alimentent celui des autres ainsi que les discriminations concrètes dont elles font l'objet ?

En comparaison, si Gabriel a poursuivi Ward en faisant valoir le préjudice personnel et professionnel subi, l'humoriste, de son côté, a présenté un plaidoyer nettement plus politique, arguant que s'il devait être condamné, on sacrifierait sur l'autel de la rectitude politique la liberté artistique de tous les humoristes. Il est remarquable que la majorité d'entre eux aient exprimé haut et fort leur appui à l'intimé. Ils démontrent, dans ce cas précis, une conscience politique. Une telle conscience n'a pas été exprimée dans l'autre camp. Peut-être la protestation de Jérémy Gabriel naît-elle sur le fond d'une honte collective persistante des personnes comme lui. Jusqu'à ce jour, outre des liens d'amitié, de quelques fondations privées et de groupes de soutien sur les réseaux sociaux, la « communauté cranio-faciale » m'apparaît comme encore embryonnaire.

Notons cependant une différence dans les perspectives respectives des deux camps. La Cour doit trouver un équilibre entre la liberté d'expression et le droit à la sauvegarde de sa dignité contre un des motifs de discrimination établis à l'article 10 de la Charte des droits de la personne. Pour ce faire, les juges majoritaires fixent deux critères : est-ce qu'« une personne raisonnable, informée des circonstances et du contexte pertinents, considérerait que les propos visant un individu ou un groupe incitent à le mépriser ou à détester son humanité pour un motif de distinction illécite » ? Deuxièmement, est-ce qu'« une personne raisonnable considérerait que, situés dans leur contexte, les propos tenus peuvent vraisemblablement avoir pour effet de mener au traitement discriminatoire de la personne visée, c'est-à-dire de mettre en péril l'acceptation sociale de cet individu ou de ce groupe²⁸ » ? Leur réponse est négative dans les deux cas : cette personne raisonnable ne comprendrait pas de cette manière les propos de Ward. Cependant, les juges minoritaires renversent ce raison-

28. COUR SUPRÊME DU CANADA, *Ward c. Québec*, 39041, 29 octobre 2021, p. 10.

nement : est-ce qu'une personne raisonnable *et vivant la même situation que Gabriel* trouverait les propos de Ward et leurs conséquences compatibles avec son droit à la dignité ? « L'exercice par W du droit à la liberté d'expression que lui garantit l'art. 3 de la *Charte québécoise* est complètement disproportionné par rapport au préjudice subi par G au regard de l'art. 4. On ne s'attendrait pas à ce qu'une personne raisonnable dans la même situation que G, même si elle était sensible à l'importance accordée à la liberté d'expression, y compris l'expression artistique et la satire, supporte les propos litigieux prononcés en l'espèce²⁹ ». Renversement de la perspective, donc, de celle d'une personne raisonnable non handicapée à celle d'une personne raisonnable handicapée, de celle de l'observateur neutre à celle de la victime.

V. UN IMAGINAIRE DE LA DIFFÉRENCE CRANIO-FACIALE AU CRIBLE DE LA THÉOLOGIE

Résumons-nous. Deux millions de personnes au Canada seraient porteuses d'une différence cranio-faciale, innée ou acquise. Quoique le plus souvent associée à des handicaps reconnus dans une perspective médicale, cette différence n'est habituellement pas mentionnée explicitement dans les catégorisations du handicap, notamment celles qui orientent les politiques du handicap. L'enjeu n'est pas seulement sémantique : dans une perspective interactionniste, le fait de présenter un visage fortement différent de la norme ne peut-il pas s'avérer « handicapant » ? Le cas échéant, comment se décline ce handicap en termes d'interactions sociales, professionnelles, économiques, amoureuses et conjugales ? Ne devrait-on pas parler ici non seulement de conditions affectant des individus mais d'une véritable collectivité invisible, aux prises avec des effets sociaux et des défis communs ? Enfin, comment cette collectivité est-elle affectée, souvent marginalisée et stigmatisée par des représentations collectives de la santé, de la beauté, de la conformité, voire par des présupposés cosmologiques plus ou moins implicites mais aux effets néanmoins significatifs sur les trajectoires personnelles ? Par ailleurs, comment l'expérience collective du handicap d'apparence est-elle susceptible de déplacer les représentations du réel en cause ? Quelle vision du monde pourrait-on en apprendre ?

Cela suggère, à mon avis, un espace de réflexion pour toute discipline consacrée à une étude d'imaginaires culturels, religieux et spirituels, de discours et pratiques qui en naissent ainsi que des effets de cet imaginaire, discours et pratiques. Cette qualité d'étude d'imaginaires, la théologie la partage avec d'autres sciences humaines, de l'anthropologie aux études littéraires, tout en accordant une importance centrale aux formes religieuses et spirituelles de ces imaginaires et des discours et pratiques correspondantes. Elle s'y applique dans une perspective engagée, critique et prospective. Quel travail de la théologie pourrait représenter une réelle contribution au service des personnes concernées ?

Dans la foulée de l'émergence des Disability studies, des théologies du handicap sont apparues depuis plusieurs années. Dans un ouvrage fondateur, Nancy Eiesland

29. *Ibid.*, p. 20-21.

l'aborde dans une perspective de théologie de la libération³⁰, autour de la promulgation de l'*American with disabilities Act* aux États-Unis (1990). Elle aborde le handicap comme construction sociale, ainsi que la société et la théologie comme handicapantes, de manière potentielle et souvent avérée. Dans ce contexte, elle évoque son corps, fait de métal et de plastique comme de chairs et d'os, ainsi que les exclusions sociales — et religieuses — produites par l'« anormalité » corporelle de nombreuses personnes handicapées. Cependant, les aspects visibles du handicap occupent dans son analyse une place secondaire en comparaison des dimensions fonctionnelles. D'autres théologies du handicap mettent l'accent sur le handicap cognitif ou neurologique : paralysie cérébrale, trisomie 21, syndrome de Gilles de la Tourette³¹. On peut y trouver des pistes intéressantes pour penser le handicap d'apparence, mais, en général, il est largement absent dans les théologies du handicap. Comment pourrait-il y apparaître mieux ? Tantôt en reprenant des problématiques communes à l'ensemble des théologies du handicap, tantôt en développant des aspects directement liés aux thèmes de l'apparence, de la beauté et de son envers, la laideur. Comment la pensée chrétienne et la Bible, par exemple, abordent-ils ces notions et ces réalités ?

VI. THÉODICÉE, FAUTE ET IMPURETÉ

La théologie a traditionnellement posé le problème du handicap en termes de théodicée : « Pourquoi un Dieu bon et tout-puissant... ? » ; « pourquoi ça m'arrive, pourquoi ça lui arrive ? » Le handicap serait forcément une manifestation du mal ; il serait nécessairement une souffrance en soi, d'un tout autre ordre que celle qui accompagne toute existence. C'est ainsi qu'un auteur insiste sur le caractère tragique du handicap, « mal en excès », qu'il rapproche du « mal radical » assumé par le Christ crucifié, en caractérisant le handicap comme « fait particulièrement négatif, car sommet d'injustice », en rapprochant le handicap de la « monstruosité³² ». Ce questionnement, cet étonnement hyperbolique devant le handicap, souvent le fait d'auteurs qui écrivent sur le handicap *des autres*, reconduit le présupposé de la normalité qu'on affirme pourtant contester.

À aborder le handicap sous l'angle de la défaillance qu'il signe et de son éventuelle cause cosmique, si l'infirmité met en question la justice divine (ou de la vie), il peut aussi être expliqué comme l'effet d'une faute. Une telle mentalité est souvent associée à des cultures traditionnelles, où on remarque les stigmatisations infligées aux personnes porteuses de certains handicaps ou différences corporelles, neurologiques ou mentales, par exemple dans le cas des albinos en Afrique de l'Ouest. La

30. Nancy L. EIESLAND, *The Disabled God : Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville, Abingdon Press, 1994, p. 22.

31. Thomas E. REYNOLDS, *Vulnerable Communion : A Theology of Disability and Hospitality*, Ada, Brazos Press, 2008 ; Talitha COOREMAN-GUITTIN, *Catéchèse et théologies du handicap : ouvrir des chemins d'amitié au-delà des barrières de la déficience*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2020 ; Jean VANIER, *Accueillir notre humanité*, Saint-Laurent, Bellarmine, 1999.

32. Dominique FOYER, « Théologie du handicap, théologie handicapée », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 256, HS (2009), p. 152-155, <https://doi.org/10.3917/retm.256.0147>.

question de l'Évangile de Jean, posée à Jésus par des disciples à propos d'un aveugle de naissance, « Est-ce lui qui a péché ou ses parents ? » (Jn 9,1), en est le reflet. De même, quand Jésus guérit ce paralysé qu'on jette littéralement devant lui, il le guérit en lui disant : « Tes péchés sont pardonnés » (Lc 5,17-26), reconduisant l'idée que le handicap a quelque chose à voir avec quelque péché. Plusieurs auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive s'appliquent à expliquer les malformations innées par une faute des parents³³.

Cette réaction mobilise l'archaïsme du pur et l'impur, qui ne se tient pas loin du binôme normal/anormal. Déjà, dans la Torah, l'impur est ce qui déroge à une certaine normalité cosmique. C'est le cas du « défaut », une notion générale qui inclut une malformation du visage, c'est-à-dire le nez aplati. Ainsi l'homme atteint d'un « défaut » est-il exclu du service au temple (Lv 21,16-21). Il lui est donc interdit de s'approcher de la présence de Dieu. La même chose est vraie pour les animaux qu'on offre en sacrifice : ils doivent être sans difformité ni tache (Dt 17,1 ; Ex 12,5 ; Lv 22,19 ; Ez 46,13 ; 1 P 1,19).

Si Dieu se tient du côté de la normalité, de la perfection, et non du côté de l'anomalie ; si celle-ci équivaut à un dérèglement, qui doit bien avoir une cause, ces présupposés survivent à l'effacement ou à l'affaiblissement du religieux. Combien de parents ne portent-ils pas un sentiment de culpabilité aussi omniprésent que mal articulé par eux-mêmes dans bien des cas ? Au moins autant que le nombre de parents d'enfant handicapés qui peuvent raconter ces regards et ces paroles de réprobation qu'il leur arrive d'encaisser. Pourquoi avoir procréé en connaissant l'existence d'un risque génétique spécifique ? Pourquoi ne pas avoir interrompu la grossesse ? Insouciance, irresponsabilité, égoïsme ou les trois à la fois ? Et plus fondamentalement peut-être, pourquoi imposer aux autres l'insupportable preuve que la vie n'est pas un cosmos si bien ordonné, que l'univers peut nous faire défaut, que cela pourrait m'arriver à moi aussi ? N'est-ce pas cette démonstration que la différence cranio-faciale nous assène en plein visage ?

Le handicap serait donc une anomalie, une défaillance dans l'ordre naturel des choses, une situation exceptionnelle. Or, les théologies du handicap déconstruisent souvent cette prémisse. Par exemple, Talitha Cooreman-Guittin remarque que la proportion de la population française ayant déclaré en 2011 « rencontrer des difficultés importantes dans son activité quotidienne » (14 %) est similaire à celle des familles où on trouve trois enfants de moins de 18 ans (12,8 %). Dans cette perspective — qui prend appui sur une définition large du handicap —, être en situation de handicap n'est pas plus anormal que faire partie d'une famille avec trois enfants³⁴. Nancy

33. Annie ALLÉLY, « Les enfants handicapés, infirmes et malformés à Rome et dans l'Empire romain pendant l'Antiquité tardive », *Pallas. Revue d'études antiques*, 106 (2018), p. 197-211.

34. Talitha COOREMAN-GUITTIN, *Catéchèse et théologies du handicap*, p. 176-177. L'A. cite ici le résumé d'une étude de l'Institut national de la statistique et des études économiques : « En 2007, d'après une enquête complémentaire à l'enquête emploi, 1,8 million de personnes de 15 à 64 ans, vivant à domicile, ont une reconnaissance administrative du handicap qui leur permet de bénéficier de la loi sur l'obligation d'emploi de travailleur handicapé. En ajoutant les personnes qui déclarent avoir un problème de santé depuis au moins six mois et rencontrer des difficultés importantes dans leur activité quotidienne ou avoir

Eiesland conclut en présentant le handicap comme manifestation d'une contingence qui touche tout être humain et qui n'a rien de tragique en soi³⁵. Elle propose l'image d'un Dieu handicapé, manifesté dans le Christ ressuscité, dont les pieds, les mains et le côté restent percés (Jn 20,24-29). Un tel Ressuscité n'est pas un corps parfait, libéré de toute contingence. Plus encore, si son disciple pouvait souhaiter se tenir à distance de ses troublantes plaies, le Ressuscité le met au défi de les regarder sans détour et de les toucher ; d'habituer son œil et son toucher au handicap ; de concevoir Dieu à travers cette image, où Dieu se manifeste comme limité, dépendant des soins de l'autre. La vie pleine dont Dieu est le symbole, écrit Eiesland, n'est pas faite de puissance et d'indépendance mais plutôt de contingence et d'interdépendance³⁶. Dans le même ordre d'idées, Thomas E. Reynolds propose une anthropologie de la vulnérabilité révélée par l'expérience du handicap, mais dont la portée est universelle. La personne handicapée manifeste la vulnérabilité comme un aspect de la condition humaine qui place celle-ci sous le signe de la relation et de la communion³⁷.

Bref, si la question de la théodicée peut se poser pour les personnes concernées elles-mêmes, il convient aussi de la questionner, en même temps que d'autres catégories de pensée que le handicap mobilise, à la lumière de ce qu'on apprend de l'expérience de celui-ci. L'étonnement qui met en marche la théodicée, les personnes ayant une différence cranio-faciale le rencontrent sans cesse, tout comme elles éveillent le soupçon de quelque faute, la leur ou celle de leurs parents. Pourtant, elles ont fini par en apprendre que les caractéristiques faciales ne se laissent pas comprendre en termes binaires (normal ou anormal, beau ou laid), mais en termes de diversité. Cette diversité constitue un trait universel de la condition humaine.

Sous-jacente à la représentation du handicap comme un mal, peut-être trouve-t-on le premier présupposé de la Genèse à propos de l'acte créateur de Dieu : cet acte consiste à créer de l'ordre dans le chaos primordial. Dès que Dieu sépare lumière et ténèbre, la création est en marche. Dans le grand œuvre du cosmos, Dieu se révèle en faisant de l'ordre. Mais l'aléatoire du handicap signe plutôt une défaillance cosmique, et la différence cranio-faciale expose très visiblement un désordre cosmique. Elle laisse voir un monde incertain, où le chaos peut toujours reprendre le dessus. Ce qui n'est certainement pas étranger au malaise qu'elle peut provoquer. Cependant, Simon Pierre Arnold propose une autre lecture. La première créature, avance-t-il, n'est pas la lumière, mais le chaos, le *tohu-bohu* initial. Elle est le vide et le vague de la terre, l'abîme fait de ténèbres, ces « eaux » matricielles sur laquelle plane déjà l'Esprit divin (Gn 1,2). Elle est l'espace des possibles, du mouvement, de la créativité³⁸.

eu un accident du travail dans l'année comme définition beaucoup plus large de la population handicapée, ce nombre s'élève à 9,6 millions de personnes. Cette population est nettement plus âgée que la population totale en âge de travailler » (<https://www.insee.fr/fr/statistiques/1373648?sommaire=1373710#tableaux>, consulté le 17 novembre 2022).

35. Nancy L. EIESLAND, *The Disabled God : Toward a Liberatory Theology of Disability*, p. 104.

36. *Ibid.*, p. 101-105.

37. Thomas E. REYNOLDS, *Vulnerable Communion : A Theology of Disability and Hospitality*.

38. Simon Pierre ARNOLD, *Dieu est nu. Hymne à la divine fragilité*, Montréal, Novalis ; Namur, Lessius, 2019, p. 20-23.

Cette interprétation invite à apprécier le handicap et la différence cranio-faciale comme l'effet de la créativité de la Vie, plutôt que comme une revanche du néant sur l'être. S'agit-il ainsi de banaliser la souffrance souvent rattachée à cette différence ? Comme on l'a mentionné *supra*, elle est souvent réelle. Mais voici ce qu'en dit une personne adulte vivant avec une différence cranio-faciale :

I don't like the idea of even being asked if there is something extra positive that comes from an experience like having a facial difference. This is just like any other experience life has in store for us. There isn't a single person alive who doesn't have incredible difficulties at times, including disappointments, loss, failures, rejections, etc. Hard times are normal. As far as I'm concerned, having a facial difference is a mark of being normal more than being abnormal. I realize that sounds absurd because of the outward difference I have. But in reality, I see this experience as contributing more than anything else to a normal life experience³⁹.

En lieu et place de la normalité et du handicap, ces autres lectures inscrivent les différences cranio-faciales, quelles qu'elles soient, comme des variations infinies sur la trame des corporalités possibles, trame que tous les humains ont en commun. De la même manière, le handicap se présente aussi comme une situation normale à un moment ou l'autre de la vie, notamment dans la vieillesse.

VII. BEAUTÉ

Si la théodicée concerne l'ensemble des situations de handicap, le « handicap d'apparence » est concerné comme nul autre par la notion de beauté, aux dimensions théologiques : vérité et bien vont toujours de pair avec la beauté, les trois constituant avant tout des attributs divins. À cet égard, comment la Bible et la pensée chrétienne évoquent-elles la beauté corporelle ? Répétons-le, si la beauté est toujours un construit culturel, elle se nourrit aussi de représentations traditionnelles, qui demeurent vivantes.

Saul Olyan propose une étude lexicale de la beauté et de la laideur dans la Bible. Il note que les qualificatifs signalant la beauté (*na'im, yapeh, tób*) sont souvent associés à la perfection et à son contraire. Beauté et laideur sont souvent aussi connotées émotionnellement et moralement dans la Bible, tout comme le qualificatif *ra'* exprimant la laideur⁴⁰. Le même mot hébreu exprimant l'adjectif « beau » signifie aussi « approprié », « bon », « juste » et même « heureux », tandis que le mot signifiant « laid » signifie aussi « mauvais », « méchant », « inapproprié » et « triste ». Sans doute, cet archétype continue d'agir dans la culture. Dans l'esthétique qui peuple l'imaginaire populaire, le visage anormal continue de signaler l'esprit anormal, pathologique et dangereux : c'est la tête de Frankenstein, les verrues de la sorcière ; c'est le visage sans nez de Voldemort dans les films d'Harry Potter, celui de Darth

39. William EISERMAN, « Unique Outcomes and Positive Contributions Associated with Facial Difference », p. 239.

40. Saul M. OLYAN, *Disability in the Hebrew Bible : Interpreting Mental and Physical Differences*, 18, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 21-22.

Vader dans *Le Retour du Jedi*, le rictus figé du Joker ; des faciès parmi tant d'autres qui correspondent parfois à des formes reconnues d'anomalies cranio-faciales.

La beauté accroît la crédibilité du personnage biblique : le roi David est caractérisé comme très beau, tout comme son prédécesseur Saül (1 Sa 9,2 ; 16,12 ; Ps 45,3). C'est dire que « when Yhwh makes choices among humans, texts such as these suggest that he has a preference for the beautiful⁴¹ ». Cependant, on ne peut oublier qu'une certaine équivoque peut entourer la beauté corporelle dans la Bible. Celle d'Absalom, en son temps réputé être le plus bel homme d'Israël (2 Sa 14,25-27), ne prévient pas sa perte. Du côté des femmes, si la beauté peut conduire jusqu'à la cour royale (Est 2,2-4), elle peut aussi être un piège pour les femmes belles, tel Bethsabée prise de force par le roi David (2 Sa 11,2-4), ou pour la reine Vasthi, détrônée par le roi pour avoir refusé d'exhiber sa beauté devant des hôtes (Est 1). La beauté peut aussi n'être qu'une illusion (Pr 11,22), voire un piège : les héroïnes Judith et Esther utilisent leur beauté pour tromper l'ennemi et le vaincre (Jud 11,21 ; 13,16 ; 16,6 ; Est 5,1). Siracide, pour sa part, met en garde son lecteur (masculin) contre la beauté des femmes (Si 25,28). Ainsi, l'appréciation biblique de la beauté est variable, allant de sa célébration comme marqueur de la faveur divine (beauté du roi) à des regards plus distancés.

En Occident comme ailleurs, on affirme la beauté là où on constate une harmonie des formes et des proportions. C'est ainsi que Thomas d'Aquin la conçoit : comme justesse des proportions et le propre de ce qui plaît au regard (ST, 1, qu. 5, art. 4). Si l'on associe beauté et ordre, la difformité physique fait forcément problème. Tant qu'on définit la beauté comme harmonie des formes et des proportions, on se condamne à mesurer la beauté de la personne « malformée » à partir d'un critère auquel elle fait défaut *a priori*, la seule issue étant alors d'en faire un cas d'exception confirmant la règle, bénéficiant de quelque clause dérogatoire : la personne concernée est belle même si... Un autre critère est-il possible ?

D'autres sources de la pensée chrétienne ont vu la beauté d'une manière bien plus large qu'esthétique, en prenant soin de spécifier que le corps handicapé n'est pas moins espace de rencontre avec le divin. Pour l'évêque d'Hippone, on ne saurait enfermer la beauté dans l'ordre matériel puisqu'elle est avant tout un attribut divin : ce n'est pas la beauté corporelle, mais celle de Dieu qui doit faire l'objet de toute aspiration humaine⁴². C'est aussi le cas de la théologie orthodoxe, dont Paul Evdokimov a présenté autrefois un exemple à partir de l'icône⁴³. La beauté des personnages iconographiques a bien peu à voir avec la normalité corporelle, et davantage avec son dépassement dans des corps transfigurés.

Cette théologie de la beauté, Evdokimov l'applique précisément au cas de la difformité physique, qui contredit le critère d'équilibre des formes corporelles.

41. *Ibid.*, p. 23.

42. Carol HARRISON, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Londres, Oxford University Press, 1992, en ligne au : <https://academic.oup.com/book/26744?login=true>.

43. Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icône : théologie de la beauté*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1970.

Un esprit puissant peut assumer un corps infirme, imperfection de notre monde ; son état se réfère au Mystère de la Kénôse du Serviteur de Yahvé dont parle Isaïe (53,2). [...] Dans ce cas, c'est l'infirmité même qui devient ineffablement « belle », car dans un dépassement, véritable trans-figuration [sic] l'obstacle est mis au service de l'esprit dans une mystérieuse conformité au destin secret d'un être⁴⁴.

On voit à l'œuvre la même logique du dépassement de l'ordre matériel, ou charnel, pour trouver la beauté dans un ordre spirituel. Dans le cas du corps de l'icône comme dans celui du corps handicapé, la beauté réside dans une transfiguration. Selon cette proposition, il convient de dépasser une conception formelle de la beauté et de concevoir celle-ci comme une corrélation entre la personne et une autre corporalité possible. Sans endosser la téléologie sous-jacente et son équivoque (le corps difforme deviendrait beau dans son dépassement), notons que la beauté n'est pas un donné mais l'effet d'une trajectoire subjective. En ce sens, la beauté serait essentiellement un fait relationnel : on est beau dans la mesure où on est capable de relation et reconnu comme tel, dans une communauté qui célèbre la diversité des personnes.

VIII. SALUT

Jésus montre souvent qu'il n'a cure des règles de pureté de la Torah et auprès de lui, on le sait, les « impurs » trouvent compassion. Il voit le handicap comme l'occasion de manifester la gloire de Dieu, par la guérison de la personne. Il écarte du même coup l'explication du handicap par le péché. « Ce n'est pas que lui ou ses parents aient péché ; mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui » (Jn 9,2). Mais cette réponse me paraît aussi problématique. Le handicap y est appréhendé dans une perspective sotériologique : il manifeste ce dont il faut être sauvé. Il est même instrumentalisé. En contexte moderne, il sollicite ce registre du faire que nous évoquions au départ, dans lequel les parents et l'entourage se replient rapidement devant les questions des enfants handicapés. Mais n'est-il pas notable que les seules personnes handicapées des Évangiles soient celles qui guérissent ? Dans les Évangiles, le handicap n'apparaît que comme un mal à éliminer : s'il devient un signe de l'agir divin, c'est dans l'événement de sa disparition (Mt 11,2-6). Or, en général, il ne disparaît pas. Comme si les autres personnes qui demeurent handicapées ne revêtaient aucun intérêt. Cependant, une théologie du handicap qui ne voit de « salut » que dans une guérison ne fait que placer les personnes handicapées devant le fait qu'elles ne guérissent pas⁴⁵.

De la personne en situation de handicap n'aurait-on rien à apprendre ? On peut se demander comment les Évangiles auraient parlé des personnes handicapées que Jésus ne guérit pas, sans doute bien plus nombreuses que celles qu'il guérit. Que dirait Jésus à cet aveugle de naissance, sans rien changer à sa cécité ? Ou à ces nombreux « malades de toutes sortes » venus chercher la guérison, mais qu'il ne guérirait pas (Lc 4,4) ? Quels dénouements connaîtraient ces récits ? Le guérisseur galiléen y vi-

44. *Ibid.*, p. 20.

45. Nancy L. EIESLAND, *The Disabled God : Toward a Liberatory Theology of Disability*, p. 104-105.

vrait-il une de ces rares rencontres qui changent sa propre perspective, comme sa rencontre avec la femme syro-phénicienne (Mc 7,24-31) ? L'aveugle deviendrait-il apôtre, doté d'une clairvoyance propre et unique⁴⁶ ? Ou encore, dans la rencontre entre Jésus et l'homme à la main desséchée, celle-ci concentrerait-elle le nœud de l'intrigue ou ne serait-elle qu'un détail secondaire ?

IX. RETOURNEMENT RELATIONNEL : LE SERVITEUR DE YAHVÉ

Que dire de l'apparence corporelle et de son lien avec la place que chacun occupe dans le monde ? En quoi consistent la beauté ou son absence ? Peut-on dessiner une trajectoire sociale de la personne en situation de handicap d'apparence ? Parmi les rares personnages bibliques caractérisés en termes de beauté, le Serviteur de Yahvé (Es 52) constitue une figure pivot pour notre exploration.

Qui a cru notre nouvelle,
Voyant dévoilé le bras de Yhvh ?
Il monte devant lui — jeune arbre
enraciné en terre aride
sans forme et sans beauté
sans rien qui plaise à l'œil
méprisé, rejeté des hommes,
un homme tourmenté, souffrant
un visage voilé pour nous
méprisé, pour nous négligeable
or il porte nos maladies
il porte nos tourments
nous le prenions pour un blessé
un humilié frappé par Dieu
mais nos révoltes le déchirent
nos crimes l'écrasent (Is 53,1-5)⁴⁷.

Si ce personnage a souvent été compris et même célébré comme figure d'une souffrance rédemptrice (« Serviteur souffrant » annonçant la souffrance du Christ), je ne suis pas intéressé à cette clé doloriste si fréquente pour interpréter le handicap. La valeur positive du handicap ne tient certainement pas à la souffrance et les personnes handicapées n'ont pas une vocation spirituelle particulière à souffrir pour l'édification de la galerie. Ce n'est donc pas en ce sens que la figure du Serviteur de Yahvé revêt un intérêt ici.

Le Serviteur a perdu sa beauté. Il « a terrifié les foules, défiguré, méconnaissable, n'ayant plus rien d'humain » (Es 52,13). C'est l'effet d'une défiguration, d'une violence, du mépris, de « blessures », d'une mise à l'écart. L'absence de beauté du Ser-

46. « Et Jésus dit alors : "C'est pour un jugement que je suis venu dans le monde, pour que ceux qui ne voyaient pas voient, et que ceux qui voyaient deviennent aveugles." Les Pharisiens qui étaient avec lui entendirent ces paroles et lui dirent : "Est-ce que, par hasard, nous serions des aveugles, nous aussi ?" Jésus leur répondit : "Si vous étiez des aveugles, vous n'auriez pas de péché. Mais à présent vous dites 'nous voyons' : votre péché demeure" » (Jn 9,39-41).

47. Nous citons ici la version de la Bible - nouvelle traduction, de Bayard.

viteur n'est pas celle qu'on mesurerait à un critère morphologique. Elle est, à l'instar de la beauté elle-même, relative à un contexte relationnel. Le Serviteur a perdu sa figure du fait d'avoir perdu son statut social. La beauté perdue du Serviteur évolue en même temps que la relation du personnage à sa communauté. Inversement, dans le cours des interactions sociales dont il est traité dans cette étude, l'absence de beauté — au sens de normalité — n'est pas l'effet d'une exclusion mais son fréquent motif.

Toujours corollaire de la dimension relationnelle, la fin du Chant voit un retournement :

meurtri pour nous guérir
« nous qui errons comme du bétail
chacun sa propre route »

il verra sa descendance
il prolongera ses jours
par lui s'épanouira le plaisir de Yhvh
la douleur de sa vie lui ouvre les yeux
l'expérience le comble
il rend la justice aux foules, mon serviteur (Es 53,5 ; 6,10-11).

Le passage se termine par le renversement de l'exclusion du personnage. Ses blessures sont trop importantes pour être ignorées, elles sont liées à son destin, mais elles ne l'enferment pas dans la marginalisation : elles deviennent un levier pour son existence et pour d'autres que lui. Le Serviteur est clairement un personnage fragile et menacé, mais sa fragilité n'est pas un état censé le définir. Elle est plutôt une situation, un événement. Et dans cet événement, l'horreur que sa vue provoque, son absence de beauté, tourne en lieu de rencontre et de guérison.

X. RÉSILIENCE ET COMMUNAUTÉ CRANIO-FACIALE

Dans cet article, j'ai commencé par évoquer les dimensions sociales de la différence cranio-faciale, en parlant d'un « peuple invisible », atomisé en autant d'individus, dont un nombre appréciable fait face à une certaine solitude. La figure du Serviteur nous ramène à cette dimension sociale. Pour conclure, ramenons-la à notre présent.

Depuis 2018, nous avons tous entendu parler de Greta Thunberg. Elle assume parfaitement sa réalité particulière de personne atteinte du syndrome d'Asperger, elle affirme que ce syndrome est devenu un atout, car il lui procure la distance émotionnelle et une concentration exceptionnelle pour mener son combat. Alors que des millions de jeunes se reconnaissent en elle, si on l'avait rencontrée quelques années plus tôt, on aurait découvert une adolescente solitaire, ignorée par ses camarades d'école. On peut dire que sa souffrance face à la fragilité de la terre s'est transformée en situation de rencontre et de solidarité.

Greta, comme on l'appelle affectueusement, est brillante, charmante, et jolie — il n'est pas déplacé de le faire remarquer dans le cadre de notre réflexion. Jono Lancaster est moins célèbre que Greta, mais il est très connu dans les milieux de la diffé-

rence cranio-faciale. C'est un homme britannique dans la mi-trentaine, né avec un syndrome de Treacher Collins sévère, au point où ses parents l'ont abandonné à l'hôpital, quand il est né. Il a été placé dans un orphelinat avant d'être adopté, quelques années plus tard, par une femme qui le trouvait tout simplement parfait. Sa vie n'a pas été facile. Comme c'est le lot de plusieurs autres, il a subi plus que sa part de chirurgies, et aussi plus que sa part de harcèlement et d'humiliation. Il devait surmonter sa gêne pour essayer de prendre une place dans l'espace public. C'est bien sûr dans cet espace qu'il a fini par dépasser la honte et par se voir comme quelqu'un qui est défini par son visage, certes, mais par beaucoup d'autres choses aussi. De fil en aiguille, il a décidé de s'engager publiquement pour aider d'autres personnes à s'accepter telles qu'elles sont, et pour sensibiliser la population à la différence cranio-faciale. Le jeune homme inhibé de naguère est aujourd'hui connu à travers le monde, admiré par des enfants qui rêvent d'être comme lui, tout comme d'autres rêvent d'être comme Greta.

Jono Lancaster s'est découvert un charisme atypique. Il est une figure rassembleuse dans une « communauté cranio-faciale ». C'est une petite communauté, qui n'aura jamais la visibilité ou la popularité de la lutte pour le climat, ce qui est dans l'ordre des choses. Le chant du Serviteur est violent, la différence cranio-faciale donne lieu à des violences symboliques, mais les cicatrices de Jono Lancaster sont devenues un levier d'affirmation pour lui-même. Une étrange beauté se dégage de son sourire, faite de souffrance ouvertement exprimée, mais aussi de résilience et de douceur. Il est devenu un pont vers les autres, au-delà de la marginalisation de sa jeunesse. Et c'est par ses cicatrices que d'autres sont, sinon guéris, en tout cas invités à oser regarder leur présent et leur avenir de façon plus nuancée et sereine.

Cela invite une fois de plus à explorer les dimensions collectives d'une spiritualité de la différence cranio-faciale. En le faisant dans ces pages, je me proposais de faire œuvre utile. Y suis-je parvenu ? Je crois que oui, dans la mesure où j'ai mis des mots sur une réalité qui fait malaise et sur laquelle pèse un tabou. Les incursions bibliques et théologiques tentées ici ne sont qu'un exemple de ce qui pourrait être fait pour éclairer les non-dits métaphysiques et cosmologiques qui continuent de conditionner culturellement les attitudes collectives envers les personnes qui vivent avec des visages atypiques. Comme je l'ai mentionné, c'est un ensemble de disciplines, dont la théologie, qui sont susceptibles d'apporter cet éclairage. Dans la longue route qui pourra conduire à transformer notre société pour que ces personnes puissent non seulement être acceptées dans leur humanité, mais valorisées dans leur unicité, il y a lieu de développer une spiritualité de la différence cranio-faciale.

ATTAQUES, PARADES ET CONTRE-ATTAQUES : UN COMMENTAIRE LINÉAIRE DE LA POSTFACE AUCTORIALE DE LA SECONDE ÉDITION ALLEMANDE DU *CAPITAL* (1873)

Mathieu J. Lainé

Chercheur indépendant

RÉSUMÉ : La seconde édition allemande du *Capital* paraît en neuf livraisons, entre juillet 1872 et mars 1873. Avec la permission de son éditeur — Otto Meißner —, Marx ajoute alors à l'ouvrage une courte postface dans laquelle il tente de redresser in extremis les mauvaises lectures qui auraient été faites de son livre en Europe de l'Ouest. C'est à ce texte que nous nous intéresserons dans ce commentaire linéaire, en prenant soin de le réinsérer dans le livre qu'il venait originellement renforcer et en tenant délibérément compte de l'accueil que la critique a réservé à la première édition du *Capital* entre 1867 et 1872.

ABSTRACT : The second German edition of *Capital* appeared in nine issues, from July 1872 to March 1873. Marx added an afterword in which he hoped to answer his western European critics, whom he felt did not grasp his work. To understand the afterword to the second German edition of *Capital*, one must take into account both what Marx wrote in his book and what Marx's British, French, German and Russian critics said about his work between 1867 and 1872.

INTRODUCTION¹

La réédition d'une œuvre offre, en outre, à son auteur l'occasion de « corriger des dégâts dûment constatés par les réactions du public et de la critique² ». C'est précisément là ce que fait Marx dans la postface auctoriale de la seconde édition allemande du *Capital* (1872-1873). Devenu célèbre au XX^e siècle, ce texte de circons-

1. Ce texte vient compléter l'étude du paratexte du *Capital* que nous avons entamée dans un texte précédent (cf. M.J. LAINÉ, « Rien ne nous émeut moins que ce qui nous émouvait hier : un commentaire linéaire de la préface auctoriale de la première édition allemande du *Capital* [1867] », *Laval théologique et philosophique*, 76, 1 [2020], p. 83-102).

2. G. GÉNÉTTE, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, p. 220-221.

tance s'adressait initialement à ceux qui venaient alors tout juste de terminer la lecture du *Capital*, ou à ceux qui en avaient lu la première édition, parue cinq ans plus tôt, et qui savaient déjà, en tout cas, ce que Marx pensait du capital, de la propriété foncière, du travail salarié, de l'étalon-or ou encore de ces mystérieuses crises économiques qui se succédaient inexplicablement les unes aux autres, tous les dix ans, depuis cinquante ans (1825, 1837, 1847, 1857, 1866...). Son interprétation ne leur posait donc pas les difficultés qu'elle nous pose parfois aujourd'hui : d'une part, nous ignorons à peu près tout des auteurs allemands, français, anglais ou russes à qui Marx y donne la réplique ; d'autre part, la tradition commentariale nous a habitués à considérer isolément ce texte, alors même qu'il vient compléter ou renforcer le livre de Marx. C'est afin de pallier cette lacune herméneutique que nous nous sommes proposé de restituer dans ce commentaire linéaire le sens des 25 paragraphes [§ 1-25] qui composent la postface auctoriale de la seconde édition allemande du *Capital*.

I. AVIS AUX LECTEURS DE LA PREMIÈRE ÉDITION [§ 1-3]

[§ 1-2] Marx explique d'abord à ses lecteurs allemands les modifications qu'il a apportées à la première édition de son livre (1867), au moment de sa réédition (1872-1873)³. Ses explications sont difficiles à comprendre aujourd'hui, puisque nous ne lisons plus désormais que la seconde édition allemande du *Capital*, qui sert notamment de fond à la célèbre traduction française de Joseph Roy, ou bien l'une ou l'autre des éditions posthumes dirigées par l'exécuteur littéraire de Marx — Friedrich Engels⁴. La première édition du *Capital*, rappelons-le, comptait un appendice didactique, consacré à la forme de la valeur réalisée dans la forme monnaie (= valeur d'échange). Marx a rédigé cet appendice à la hâte, en juin 1867, après qu'un ami — Ludwig Kugelmann — à qui il avait montré les ultimes épreuves de son livre, lui eut avoué qu'il n'avait rien compris à ses analyses⁵. Suivant une suggestion expresse d'Engels, Marx a alors reformulé ses analyses dans un style didactique, comparable à celui que Hegel utilisait dans ses propres ouvrages⁶. Il a composé une série de courts paragraphes logico-mathématiques, qu'il a numérotés ou identifiés à l'aide de caractères

3. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. II/6, Berlin, Dietz, 1987 [1872], p. 700.

4. Marx a repris dans ce texte des formules que Friedrich Engels avait employées quinze ans plus tôt dans le journal ouvriériste *Das Volk*, l'organe londonien du *Deutsche Arbeiterbildungsverein* (1859). Il suffit de (re)lire ce texte négligé par la tradition pour s'en convaincre. Tout y est déjà, mot pour mot — la critique de l'économie politique allemande, la lutte des classes, Hegel retourné sur lui-même ou dénoyauté, etc. Engels a par ailleurs lui-même repris ces thèmes dans son brûlot « Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft » (1877), ainsi que dans son essai philosophique « Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie » (1886). C'est pourquoi nous renvoyons ici et là le lecteur à ces trois textes.

5. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1867) », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. II/5, Berlin, Dietz, 1983 [1867], p. 626-649.

6. F. ENGELS, « Friedrich Engels an Karl Marx in London. Manchester, Sonntag, 16. Juni 1867 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe digital*, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1867, <http://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xhtml?id=B00278>.

tères grecs et coiffés de titres aux fortes intonations spéculatives⁷. Les lecteurs de la première édition du *Capital* étaient ainsi maladroitement invités à interrompre leur lecture du premier chapitre pour lire cet appendice, placé en annexe, et à reprendre par la suite leur lecture du premier chapitre là où ils l’avaient d’abord interrompue⁸. Ce double exposé (*doppelte Darstellung*) de la forme de la valeur était un pis-aller temporaire, dont Marx, à titre d’auteur, ne pouvait évidemment pas se satisfaire. De fait, il a remanié l’ensemble des pages consacrées à la forme-valeur alors qu’il travaillait à la réédition de son livre. En dépit des protestations d’Engels, il a alors gommé presque tous les hégélianismes du texte de l’appendice, avant de l’intégrer à celui du premier chapitre⁹. Il a de plus corrigé à cette occasion les différentes démonstrations mathématiques auxquelles il a initialement eu recours au chapitre III et au chapitre VII. Il a également révisé les pages consacrées au fétichisme de la marchandise, dans lesquelles il répète que les marchandises, à commencer par l’or — l’équivalent universel —, ne possèdent pas de valeur *in propria persona*. La distinction entre la valeur et son expression phénoménale, la valeur d’échange, apparaît ainsi plus clairement dans la seconde édition du *Capital*.

[§ 3] Marx était occupé à combattre l’anarchiste Mikhaïl Bakounine, qu’il a longtemps soupçonné, entre autres choses, de vouloir placer l’Association internationale des travailleurs (*International Workingmen’s Association*) sous contrôle russe, lorsqu’il apprit, en novembre 1871, que le premier tirage du *Capital* était épuisé et que son éditeur — Otto Meißner — comptait mettre une nouvelle édition sous presse au mois de janvier 1872. Pressé par le temps, il n’a pas eu le loisir d’apporter à son livre toutes les corrections stylistiques qu’il aurait aimé lui apporter¹⁰. Comme le rapporte par ailleurs Engels, Marx a travaillé en secret à la réédition du *Capital* afin de surprendre ses rivaux intellectuels et politiques, *a fortiori* Wilhelm Roscher¹¹. Faisant maintenant mine de rien, Marx leur annonce ici la parution prochaine, à Paris, de la traduction en langue française de son livre.

II. L’ATTAQUE CONTRE L’ÉCONOMIE POLITIQUE ALLEMANDE [§ 4-13]

[§ 4] Vexé par l’indifférence des intellectuels allemands, qui n’avaient pas accueilli son livre comme il aurait aimé qu’ils l’accueillent, Marx évoque captieusement une brochure sans intérêt, publiée au cours de la guerre franco-prussienne par un petit fabricant juif que personne ne connaissait à l’extérieur de Vienne — Sig-

7. K. MARX, « Karl Marx an Friedrich Engels in Manchester. London, Samstag, 22. Juni 1867 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe digital*, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1867, <http://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00281>.

8. ID., « Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1867) », p. 12.

9. F. ENGELS, « Friedrich Engels an Marx in Harrogate. Manchester, Sonntag, 22. Juni 1873 », dans *Marx-Engels-Werke*, Bd. XXXIII, Berlin, Dietz, 1976 [1873], p. 93-94.

10. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 700.

11. F. ENGELS, « Engels an Wilhelm Liebknecht in Leipzig. Manchester, Donnerstag 18. Jan. 1872 », dans *Marx-Engels-Werke*, Bd. XXXIII, Berlin, Dietz, 1976 [1872], p. 378.

mund Mayer. Selon Marx, Mayer aurait su montrer dans cette brochure que le profond sens théorique (*große theoretische Sinn*) censé appartenir au patrimoine allemand avait complètement disparu dans les classes instruites (*gebildeten Klassen*), qui n'entendaient plus rien à Leibnitz, à Kant, à Lessing, à Herder, à Fichte, à Goethe, à Schiller, à Hegel ou à Humboldt, mais, qu'en revanche, ce profond sens théorique avait réapparu dans la classe ouvrière¹². Ce thème, nous le verrons, revient comme un véritable leitmotiv dans la postface de la seconde édition allemande du *Capital*, dans laquelle Marx cultive une posture de réprouvé ou d'incompris, dont le malheur s'érige en gage de légitimité (§ 13). Mais Mayer ne montre rien du tout dans sa brochure. Il y affirme simplement que les ouvriers, eux, ne se feraient pas la guerre les uns aux autres s'ils étaient au pouvoir¹³. La paix entre la France et la Prusse était pour lui une condition nécessaire à l'adoption de réformes libérales en Prusse. Or, la guerre a plutôt conduit à l'unification de l'Empire allemand, que Marx lui-même nomme quelques pages loin, par dérision, le nouveau Saint Empire prusso-germanique (*neuen heiligen, preußisch-deutschen Reichs*)¹⁴.

[§ 5] Marx décrit l'économie politique comme une science étrangère (*ausländische Wissenschaft*), importée d'Angleterre et de France comme un produit fini, en raison même du retard que l'Allemagne affichait alors sur ces pays. À son avis, les économistes allemands avaient adopté avec trop d'empressement les idées de Thomas Malthus, de John Stuart Mill ou de Frédéric Bastiat. Les économistes allemands, disons-le, ne partageaient pas l'avis de Marx. Ils se rattachaient plutôt eux-mêmes à la tradition caméraliste (*Kameralwissenschaft*), qu'ils faisaient remonter jusqu'à la réforme luthérienne. Le fondateur de l'École historique allemande d'économie politique — Roscher — distinguait, en outre, à la manière de Comte, trois périodes dans la longue histoire de l'économie politique allemande, soit une période théologico-humaniste (*theologisch-humanistische*), une période mercantiliste (*polizeilich-kameralistische*) et, enfin, une période scientifique (*wissenschaftliche*), c'est-à-dire la période positiviste et historiciste moderne¹⁵. Quoi qu'il en soit, l'économiste Gustav von Gülich aurait tout de même su expliquer, selon Marx, le retard économique de l'Allemagne¹⁶. Selon Gülich, l'Angleterre avait inondé les marchés allemands de marchandises à bon prix, tandis que les exportations allemandes avaient elles-mêmes été freinées par les barrières tarifaires qu'avaient érigées autour d'eux les autres États européens¹⁷. C'est ainsi qu'il condamnait le libre-échange, qui ne servait, selon lui, que les intérêts de l'Angleterre ; mais alors que Friedrich List, cette figure phare de la tradition caméraliste, réclamait, par exemple, l'augmentation des tarifs doua-

12. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 701.

13. S. MAYER, *Die soziale Frage in Wien : Studie eines « Arbeitgebers »*, Wien, Beck'sche Universitätsbuchhandlung, 1871, p. 31-32.

14. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 710.

15. Cf. W. ROSCHER, *Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland*, München, Oldenbourg, 1874.

16. Cf. K. MARX, « Exzerpte und Notizen. September 1846 bis Dezember 1847 (Gülich-Exzerpte) », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. IV/6, Berlin, Dietz, 1983 [1846-1847].

17. Cf. H. THÜMMLER, « Gustav von Gülich und die Erarbeitung der Gülich-Exzerpte durch Karl Marx », *Marx-Engels-Jahrbuch*, 7, 1 (1984), p. 201-225.

niers en Allemagne, dans l'espoir d'y stimuler le développement de la grande industrie, Gülich, lui, exigeait que l'on ferme les marchés allemands aux importations anglaises, afin de sauvegarder la petite-production artisanale et/ou patriarcale et de prévenir le développement du machinisme, dont les ouvriers allemands étaient presque certainement appelés à pâtir¹⁸. Contrairement à Roscher, à Gülich et à List, Marx était, à sa manière, un partisan du libre-échange, puisque le libre-échange devait précipiter, croyait-il, la destruction du mode capitaliste de production¹⁹. Il entame ainsi son attaque contre l'économie politique allemande en s'en prenant aux professeurs et aux maîtres d'école (*professoren... schulmeistern*) qui s'opposaient au libre-échange, en étalant leur érudition littéraire et historique dans les universités ou en tentant vainement de rénover la tradition caméraliste (= mercantilisme)²⁰. Marx n'identifie pas nommément les auteurs allemands auxquels il s'en prend dans la post-face de la seconde édition allemande du *Capital*. Il n'y nomme en fait que des auteurs étrangers. Mais il vise sans doute ici Roscher, professeur d'administration publique et d'économie nationale à l'Université de Leipzig, depuis 1848, et Eugen Dühring, privat-docent, celui-là, à l'Université de Berlin, depuis 1863. Auguste, auréolé de prestige et bien en cour, Roscher incarnait alors la tradition caméraliste en Allemagne ; quant à Dühring, il était l'héritier de List, à qui on devait une pénétrante critique du libéralisme manchestérien, à laquelle Dühring avait greffé des thèses protectionnistes empruntées, plus ou moins honnêtement, à l'économiste américain Henry Charles Carey. Au regard de l'histoire, Roscher faisait ombre à Dühring v. 1867-1870, bien que Dühring jouît lui-même d'une réputation appréciable. Il était, en fait, l'un des théoriciens positivistes les plus importants de son temps et, au plus grand désespoir de Marx, il tirait à lui les principales figures du parti social-démocrate allemand — Bebel, Bernstein, Most, Liebknecht, etc. Dühring détestait Roscher, dont il enviait le succès, mais il considérait également Marx comme un dangereux rival²¹. C'est Dühring qui fit paraître le tout premier compte rendu du *Capital* en Allemagne. Il s'agit là d'un point décisif, comme nous le verrons plus loin (§ 22).

[§ 6] Marx feint entre-temps la sollicitude. Les économistes allemands, ironise-t-il, n'ont décidément pas de chance : « [...] tant qu'ils pouvaient faire de l'économie politique sans arrière-pensée, le milieu social qu'elle présuppose leur manquait. En revanche, quand le milieu fut donné, les circonstances qui en permettent l'étude impartiale même sans franchir l'horizon bourgeois, n'existaient déjà plus²² ». Pourquoi ? Parce que l'économie politique ne peut rester une science, dit Marx, que si la lutte des classes demeure latente ou ne se manifeste que par des phénomènes isolés²³.

18. Cf. K. MARX, « Die Schutzzöllner, die Freihandelsmänner und die arbeitende Klasse », dans *Marx-Engels-Werke*, Bd. IV, Berlin, Dietz, 1847, p. 296-299.

19. Cf. ID., « Discours sur la question du libre-échange », dans *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1963 [1848], p. 156.

20. *Ibid.*, p. 691.

21. G. KRAUSS, « Eugen Dühring in the Perspective of Karl Marx and Friedrich Engels », *Journal of Economic Studies*, 29, 4/5 (2002), p. 345-363.

22. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. II/7, Berlin, Dietz, 1989 [1867], p. 691.

23. *Ibid.*, p. 692.

Une fois déclarée, la lutte des classes oblige d'elle-même les économistes à se ranger du côté de la classe qui possède les moyens de production (§ 11). Comme toujours, Marx illustre ses idées à l'aide l'exemple anglais.

[§ 7] David Ricardo fut, selon Marx, le premier économiste à faire de « l'antagonisme des intérêts de classe, de l'opposition entre salaire et profit, profit et rente, le point de départ de ses recherches²⁴ ». Or, Ricardo n'avait pas le sens de l'histoire et il était incapable d'imaginer le dépassement futur du mode capitaliste de production. Mieux connu en Allemagne, son rival Jean de Sismondi avait lui aussi brillamment exposé les contradictions du mode capitaliste de production²⁵. Il ne comprenait toutefois pas plus l'histoire que Ricardo, qu'il accusait, en outre, de faire « abstraction du temps et de l'espace, comme les métaphysiciens allemands²⁶ ». Tourné vers le passé, il défendait lui-même les vieilles corporations du Moyen Âge et le fermage patriarcal²⁷. Comme Ricardo, Sismondi a reculé devant ses propres conclusions scientifiques²⁸. D'aucuns l'auront compris, Marx se présente dans ce passage comme un interprète sûr de lui et clairvoyant des tendances historiques à venir (§ 16-17, 22, 25).

[§ 8] La période qui va de 1820 à 1830 se distingue donc, selon Marx, par une très vive activité scientifique (*wissenschaftliche Lebendigkeit*) en Angleterre²⁹. Les partisans et les opposants du libre-échange s'y disputaient alors âprement la répartition de la richesse nationale entre les classes sociales, tandis que les socialistes exigeaient que cette richesse soit remise aux ouvriers qui l'avaient créée par leur seul travail³⁰. La naïveté de cette polémique apparaît évidente maintenant que l'aristocratie foncière a été vaincue, explique Marx, mais il était encore difficile à cette époque de percevoir la « guerre de classe entre le capital et le travail³¹ ». La grande industrie n'était pas encore parvenue à maturité — les ouvriers et les bourgeois luttèrent toujours ensemble contre l'aristocratie foncière, dont les représentants s'étaient rassemblés au sein de la Sainte-Alliance en 1815³². L'adoption du *Importation Act* (55 Geo. 3 c. 26) cette année-là, c'est-à-dire la *Loi sur les céréales* (*Corn Laws*), avait d'ailleurs exacerbé l'antagonisme entre la bourgeoisie et l'aristocratie foncière. Comme Marx l'a déjà expliqué aux lecteurs du *Capital*, les dispositions protectionnistes de la *Loi sur les céréales* ont longtemps garanti aux propriétaires anglais du sol irlandais le monopole de l'importation de céréales en Angleterre à l'Irlande, où elle a favorisé la

24. *Ibid.*

25. Cf. K. MARX, F. ENGELS, « Manifest der Kommunistischen Partei », dans *Marx-Engels-Werke*, Bd. IV, Berlin, Dietz, 1977 [1848], p. 485.

26. J.-C.-L. Simonde de SISMONDI, *Études sur l'économie politique*, t. I, Paris, Treuttel et Würtz, 1837, p. 85-86.

27. K. MARX, F. ENGELS, « Manifest der Kommunistischen Partei », p. 484.

28. Cf. K. MARX, « Zur Kritik der politischen Ökonomie », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. II/2, Berlin, Dietz, 1980 [1859], p. 137-138.

29. ID., « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 702.

30. Cf. ID., « Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863) Teil 4 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. II/3.3, Berlin, Dietz, 1979 [1861-1863], p. 1260 sq.

31. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 692.

32. *Ibid.*, p. 326-327.

culture du blé³³. C'est autour de cette loi, donc, que s'affrontaient les économistes anglais entre 1820 et 1830, bien que la crise économique de 1825 ait amené certains d'entre eux — John Stuart Mill, par exemple — à s'intéresser aux politiques bancaires. Cette période exubérante de l'histoire de l'économie politique fut de courte durée, conclut Marx, à l'image de l'été de la Saint-Martin, cette période de temps ensoleillé et radouci, après les premières gelées de l'automne et juste avant l'hiver ; elle ne fut cependant pas aussi féconde que la période qui suivit la mort de l'économiste François Quesnay, cette figure tutélaire de l'école physiocratique, qui avait vu dans la libre circulation du blé le moyen d'assurer la prospérité de la France au milieu du XVIII^e siècle. Selon Marx, l'économie politique aurait au contraire perdu son caractère scientifique au terme de la lutte qui opposait jusqu'alors l'aristocratie foncière et la bourgeoisie montante. En un mot, la « crise décisive³⁴ » qui a éclaté en 1830 a mis fin à l'économie politique en tant que discipline scientifique.

[§ 9] Marx n'a pas expressément évoqué cette crise dans le *Capital*, mais ses lecteurs allemands savaient que la bourgeoisie avait ravi le pouvoir à l'aristocratie foncière plus tôt au cours du siècle. En France, l'instauration de la monarchie de Juillet (1830-1848) avait confirmé son triomphe — le roi Louis-Philippe I^{er} se targuait lui-même d'appartenir à la bourgeoisie, lui qui avait un beau parapluie, mais pas de sceptre —, alors qu'en Angleterre, l'agitation populaire (par exemple *Peterloo Massacre*) avait finalement contraint le Parlement à adopter le *Representation of the People Act* (2 & 3 Wm. IV, c. 45) en 1832, après plusieurs mois de négociations. Comme le comprit immédiatement Hegel, cette loi était appelée à bouleverser la démocratie anglaise en supprimant de la carte électorale les bourgs pourris (*rotten boroughs*) qui permettaient à l'aristocratie foncière de se maintenir au pouvoir, instaurant par là une plus grande justice et une plus grande équité dans la participation des différentes classes et fraction du peuple (*Klassen und Fraktion des Volks*) de la société à l'élection des membres du Parlement³⁵. À compter de cette date, écrit ainsi Marx, la lutte des classes, qui n'opposait plus désormais que la bourgeoisie et la classe ouvrière, revêtit des « formes de plus en plus accusées, de plus en plus menaçantes³⁶ » dans la pratique, comme dans la théorie. Les lecteurs du *Capital* savaient,

33. David Ricardo soutenait que le niveau élevé des prix du blé avait pour effet de réduire les profits des industriels, puisque les salaires de l'industrie étaient indexés sur le prix du blé, alors que Thomas soutenait qu'une baisse du prix des céréales entraînerait une baisse correspondante des salaires dans l'agriculture — appauvris et malheureux, les ouvriers agricoles se déplaceraient par suite vers les villes du pays, où leur arrivée entraînerait alors de nouvelles baisses des salaires. Selon Marx, Ricardo avait mené des recherches scientifiques désintéressées avant de se ranger du côté des industriels et de réclamer l'abolition de la *Loi sur les céréales* ; mais Malthus, lui, un homme que Marx avait en aversion plus que tout autre, s'était d'abord rangé du côté de l'aristocratie foncière, pour ensuite mener des recherches (non scientifiques) montrant la nécessité de la *Loi sur les céréales*, qui permettait, justement, à l'aristocratie foncière de percevoir des rentes et de maintenir son emprise sur l'État anglais (cf. K. MARX, « Zur Kritik der politischen Ökonomie [Manuskript 1861-1863] Teil 3 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. II/3.3, Berlin, Dietz, 1979 [1861-1863], p. 767-768).

34. ID., « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 692.

35. G.W.F. HEGEL, « Über die englische Reformbill », dans *Werke*, Bd. 11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 [1831], p. 83 sq.

36. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 692.

là encore, que c'étaient Guizot, Thierry, Mignet et Thiers qui avaient d'abord compris au cours de la Restauration (1814-1830) que la lutte des classes animait *in fine* l'histoire de l'Europe, puisqu'on avait justement étayé leurs idées à l'époque où les insurrections se multipliaient sur le continent (1830-1848). La bourgeoisie ne pouvait toutefois plus admettre l'existence de la lutte des classes maintenant qu'elle s'était emparée du pouvoir. Son ascension sonna ainsi le glas de l'économie politique scientifique. Comme le résume Marx, la « question n'était plus de savoir si tel ou tel théorème était vrai, mais s'il était utile ou nuisible au capital, s'il lui causait de l'agrément ou du désagrément, s'il était contraire ou non aux règlements de police³⁷ ». On ne pouvait plus affirmer, comme Ricardo — par exemple —, que le taux de profit ne pouvait jamais croître, si ce n'est sous l'effet d'une baisse des salaires, et que l'on ne pouvait avoir de baisse durable des salaires, si ce n'était à la suite d'une baisse des prix des biens nécessaires dans lesquels les salaires sont dépensés³⁸. Publiés à compter de 1838, sous les auspices des manufacturiers Richard Cobden et John Bright, les fameux pamphlets de la Ligue pour l'abolition de la loi sur les céréales (*Anti-Corn Law League*) présentaient ainsi, selon Marx, un intérêt historique, puisqu'on pouvait y voir comment la bourgeoisie s'attaquait autrefois à l'aristocratie foncière en invoquant l'autorité de Ricardo, qui avait montré que ses intérêts étaient nécessairement contraires à ceux des autres classes de la société³⁹. Mais la déliquescence scientifique de l'économie politique était presque achevée en 1838 et on ne faisait plus vraiment mention de la lutte des classes. L'abrogation de la *Loi sur les céréales* par le gouvernement Peel, en 1846, a d'ailleurs arraché à l'économie politique sa « dernière griffe⁴⁰ ». En un mot, Peel a mis fin au monopole dont jouissaient jusqu'alors les propriétaires anglais du sol irlandais⁴¹.

[§ 10] Satisfaite de sa victoire sur l'aristocratie foncière, la bourgeoisie proclama la fin de la lutte des classes en 1830 et elle congédia David Ricardo, qui avait jusque-là été son héraut. La Révolution continentale de 1848-1849 réagit néanmoins sur l'Angleterre : d'une part, les révolutionnaires de la Jeune Irlande (*Young Ireland*) tentèrent de tirer profit de la naissance en France de la Deuxième République pour obtenir l'abrogation des *Acts of Union of 1800*, qui avaient donné naissance au Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande ; d'autre part, les Chartistes anglais lancèrent une ultime campagne pour la signature de la pétition qui réclamait la promulgation de la *Charte du peuple* (*People's Charter*) de 1838, qui prévoyait l'abolition de la *Loi sur les céréales*, l'instauration du suffrage universel, du vote secret et de l'indemnité parlementaire. Les économistes qui avaient encore des prétentions scientifiques — John Stuart Mill, notamment — s'efforcèrent alors confusément

37. *Ibid.*

38. D. RICARDO, « On the Principles of Political Economy and Taxation », dans *The Works and Correspondence of David Ricardo*, vol. I, Indianapolis, Liberty Fund, 2005 [1821], p. 132.

39. ID., « Essay on the Influence of a Low Price of Corn on the Profits of Stock », dans P. SRAFFA, with the collaboration of M.H. DOBB, ed., *The Works and Correspondence of David Ricardo*, vol. IV, Indianapolis, Liberty Fund, 2004 [1815], p. 21.

40. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 703.

41. *Ibid.*, p. 630, note.

de concilier l'économie politique du capital avec les réclamations du prolétariat qui entraient désormais en ligne de compte⁴². On devine que Marx fait allusion ici aux étonnants changements que Mill a apportés aux différentes éditions de ses *Principles of Political Economy*. Parue tout juste avant la Révolution continentale de 1848-1849, la première édition de cet ouvrage proposait, en effet, une défense acharnée de la propriété privée, mais Mill a remanié, tant bien que mal, les éditions subséquentes de son livre tandis qu'il revoyait (favorablement) l'idée qu'il s'était longtemps faite du socialisme. Son éclectisme illustre, selon Marx, la faillite scientifique de l'économie politique. C'est d'ailleurs là une chose qu'aurait également remarquée — toujours selon Marx — l'économiste russe Николай Чернышевский (Nikolaï Tchernychevski)⁴³. Nous ne saurions surestimer l'importance de cette première allusion à la Russie.

[§ 11] Le mode de production capitaliste avait donc manifesté son caractère antagonique (*antagonistischer Charakter*) en Angleterre (et en France) avant de parvenir à maturité en Allemagne v. 1848. La classe ouvrière allemande avait ainsi acquis une « conscience de classe théorique bien plus résolue que celle de la bourgeoisie allemande ; de plus, le prolétariat allemand était déjà plus ou moins imprégné de socialisme⁴⁴ ». Le développement tardif du mode capitaliste de production en Allemagne a longtemps freiné le développement scientifique de l'économie politique ; mais maintenant qu'il s'y était développé, il y interdisait, comme ailleurs, le développement scientifique de l'économie politique (§ 6).

[§ 12] Marx reprend maintenant son attaque contre l'économie politique allemande. Après avoir condamné les économistes qui s'opposaient au libre-échange, il s'en prend maintenant à deux groupes d'économistes, dont les membres seraient plus ou moins serviles, selon le cas, mais qui défendaient tous, comme lui, le libre-échange. Les membres du premier groupe, explique Marx, tirent leur inspiration de Frédéric Bastiat, le « représentant le plus plat, partant le plus réussi, de l'économie apologétique⁴⁵ ». Bastiat, rappelons-le, était un ami intime du fabricant anglais Richard Cobden, à qui il avait d'ailleurs consacré un ouvrage hagiographique⁴⁶. Mais alors que Ricardo faisait de l'antagonisme des intérêts de classes le tremplin de ses recherches, Bastiat, lui, affirmait au contraire que « tous les intérêts légitimes [étaient] harmoniques⁴⁷ ». C'est précisément pourquoi Marx se gausse dans le *Capital* de sa « sagesse harmonique⁴⁸ ». Ce n'est toutefois pas Bastiat qu'il vise ici, mais bien plutôt John Prince Smith, cet homme politique allemand d'origine anglaise qui avait

42. *Ibid.*, p. 693.

43. Cf. S.P. TURIN, « Nicholas Chernyshevsky and John Stuart Mill », *The Slavonic and East European Review*, 9, 25 (1930), p. 29-33 ; A. RESIS, « Das Kapital Comes to Russia », *Slavic Review*, 29, 2 (1970), p. 224.

44. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 693.

45. *Ibid.*

46. Cf. F. BASTIAT, *Cobden et la Ligue ou l'agitation anglaise pour la liberté du commerce*. Bruxelles, Adolphe Wahlen et Cie, 1845.

47. F. BASTIAT, *Harmonie économique*, Bruxelles, Melin, Cans et Cie, 1850, p. 2.

48. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 636.

introduit en Prusse les idées de Bastiat et qui en faisait la promotion. Smith fut, en effet, l'un des principaux défenseurs du libre-échange en Allemagne. Il s'était ainsi empressé de faire parvenir ses félicitations au premier ministre anglais Robert Peel, au lendemain de l'abolition de la *Loi sur les céréales*⁴⁹. Smith dirigeait la *Volks-wirtschaftliche Gesellschaft*, une importante association d'économistes allemands et il avait participé à la création du Parti progressiste allemand (*Fortschrittspartei*), dont les membres militaient énergiquement en faveur du libre-échange. Il avait par ailleurs fondé le journal *Vierteljahrschrift für Volkswirtschaft, Politik, und Kulturgeschichte*, en 1863, afin de promouvoir ses idées libérales⁵⁰. Un des collaborateurs de Smith, Julius Faucher, était appelé à publier dans ce journal un compte rendu du *Capital*, dans lequel Marx apparaît comme... un disciple de Bastiat (§ 14, note). Les membres du second groupe d'économistes allemands identifié par Marx tirent, quant à eux, leur inspiration de J.S. Mill. Pénétrés de dignité professorale, ces universitaires auraient suivi Mill dans sa tentative de concilier l'inconciliable, à savoir la théorie du profit de Ricardo, fondée sur la fertilité décroissante des terres agricoles, et celle de William Nassau Senior, fondée sur l'abstinence ou l'ascétisme de la bourgeoisie, dont les membres accepteraient héroïquement de se priver, pour un temps, d'une part de leurs revenus contre un peu d'intérêt⁵¹. Marx vise ici les économistes Albert Schäffle⁵² et Karl Gustav Kries⁵³. Ce qui amène ces hommes à expliquer l'origine de la survaleur par les raisons plus ou moins plausibles par lesquelles les bourgeois eux-mêmes justifient leur appropriation de la survaleur, c'est, selon Marx, leur « crainte d'arriver malgré eux à un résultat qui ne satisferait pas la police⁵⁴ ». Pour le reste, les lecteurs du *Capital* savaient alors déjà ce que Marx pensait de Mill⁵⁵ et de son incapacité à distinguer les contradictions hégéliennes des contradictions les plus plates de l'entendement⁵⁶.

[§ 13] L'histoire allemande excluait, selon Marx, tout progrès original en économie politique (§ 11). Elle n'excluait toutefois pas la critique de l'économie politique. En tant qu'une telle critique représente une classe, déclare Marx, elle ne peut représenter que celle dont la mission historique est de révolutionner le mode de production capitaliste, et finalement d'abolir les classes — le prolétariat. Dit autrement,

49. R. RAICO, « John Prince Smith and the German Free-Trade Movement », dans W. BLOCK, L. ROCKWELL Jr., ed., *Man, Economy, and Liberty. Essays in Honor of Murray N. Rothbard*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1988, p. 341-351.

50. M.N. ROTHBARD, « The Influence of Frederic Bastiat », dans P.J. BOETTKE, ed., *Advances in Austrian Economics*, vol. II/2, Bingley, Emerald Group Publishing Ltd., 1995, p. 327-343.

51. Cf. J.S. MILL, *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*, vol. 1, London, John W. Parker, 1848, p. 402.

52. Cf. A. SCHÄFFLE, *Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirthschaft*, Tübingen, Verlag Der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1861.

53. Cf. K.G. KRIES, « John Stuart Mill. Grundsätze der politischen Oeconomie nebst einigen Anwendungen auf die Gesellschaftswissenschaft. Aus dem Englischen v. Adolph Soetbeer. Hamburg. Perthes Besser. 1852 », *Archiv politischen Oeconomie und Polizeiwissenschaft*, Bd. X, Heidelberg, Akademische Verlagshandlung von G.F. Winter, 1853, p. 378-398.

54. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 178, note.

55. *Ibid.*, p. 518, note.

56. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 547, note.

seuls les ouvriers pouvaient apprécier le *Capital*. Juste ou non juste, ou moins juste qu'une autre, cette idée vient compléter ce que Marx a déjà dit au sujet des savants allemands (§ 4) et elle annonce la réplique que Marx s'apprête maintenant à donner à ses critiques, qui auraient, selon lui, mal compris le *Capital* (§ 14-23).

[§ 14] Comme l'écrit Thomas Nipperdey, Marx apparaît aujourd'hui comme une figure marquante de l'histoire allemande, au même titre que Bismarck⁵⁷. Sa réputation était pourtant loin d'être établie dans les milieux académiques allemands v. 1867-1870 et seules quelques personnes en Prusse se souvenaient encore à cette date de l'ancien rédacteur de la *Rheinische Zeitung* (1842) ou de la *Neue Rheinische Zeitung* (1848-1849)⁵⁸. Contrairement à ce que prétend Marx, on n'a pas orchestré de conspiration du silence autour de son livre précédent, qui s'était plutôt bien vendu⁵⁹. On n'en a pas non plus orchestré contre le *Capital*. En réalité, personne n'attendait ce livre, qui est d'ailleurs paru chez un petit éditeur généraliste — Meißner —, dont le catalogue était alors principalement composé de belles-lettres et non pas chez un éditeur scientifique de renom (Oldenbourg, par exemple, Heymanns ou encore Nicolai Verlag). Les critiques mirent du temps à paraître, mais Schäffle, par exemple, a sobrement critiqué le *Capital* sans chercher à discréditer ou à calomnier Marx, bien qu'il ne partageât pas ses idées⁶⁰. Ignorant ostensiblement ce que Schäffle a dit de son livre, Marx se rabat ici sur ce qu'en a dit, quelques mois auparavant, Joseph Dietzgen le propriétaire d'une tannerie située à Saint-Petersbourg, dans un compte rendu paru dans la *Demokratisches Wochenblatt*, l'organe du *Deutsche Volkspartei*, un jeune parti politique, fondé au lendemain du conflit constitutionnel prussien (1859-1866)⁶¹. Marx avait lu avec intérêt le traité philosophique que Dietzgen lui avait fait parvenir et dans lequel il s'était proposé, à son tour, de prolonger les idées de Feuerbach et de les mener à leurs conclusions⁶². Il considérait Dietzgen comme un esprit philosophique distingué (*philosophisch begabten Kopf*), mais sans plus⁶³. Il lui reconnaissait, selon Engels, le mérite d'avoir découvert en toute indépendance la méthode dialectique qu'il avait lui-même découverte quelques années plus tôt⁶⁴. En soi, son compte rendu du *Capital* n'a cependant rien d'exceptionnel. En fait, Marx l'a vraisemblablement cité parce qu'il croyait, à tort, que Dietzgen était l'un de ces ouvriers capables d'apprécier le *Capital* (§ 13), alors qu'il était, en réalité, un petit-bourgeois qui

57. T. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte (1800-1866). Bürgerwelt und starker Staat*, München, C.H. Beck, 2013 [1983], p. 523.

58. Cf. M. RUBEL, « La première édition du *Capital*. Note sur sa diffusion », *Revue Historique*, 239, 1 (1968), p. 101-110.

59. Cf. I. SCHLIEBE, L. KALININA, « Rezensionen des Marxschen Werkes "Zur Kritik der Politischen Oekonomie" aus 1859 », *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, I (1977), p. 103-123.

60. Cf. A.E.F. SCHÄFFLE, *Kapitalismus und Socialismus, mit besonderer Rücksicht auf Geschäfts- und Vermögensformen*, Tübingen, H. Laupp, 1870.

61. Cf. H.-U. WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. III (1849-1914), München, C.H. Beck, 2008 [1995], p. 253-264.

62. Cf. J. DIETZGEN, *Das Wesen der Menschlichen Kopfarbeit*, Hamburg, Meißner, 1869.

63. F. MEHRING, « Karl Marx - Geschichte seines Lebens », dans *Franz Mehring - Gesammelte Schriften*, Bd. III, Berlin, DDR Verlag, 1960 [1918], p. 390.

64. M. RUBEL, *Karl Marx : Essai de biographie intellectuelle*. Paris, Marcel Rivière, 1957, p. 324, note.

avait hérité de l'entreprise familiale. De fait, Marx aurait tout aussi bien pu citer le compte rendu que Johann Baptist von Schweitzer avait fait paraître dans le journal *Social-Demokrat*, au mois de mai 1868⁶⁵. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Peut-être parce que ce journal était l'organe du *Allgemeiner Deutscher Arbeiter-Verein*, le parti politique fondé par Lassalle, un homme avec qui Marx s'était brouillé quelques années plus tôt, mais dont Schweitzer, lui, était resté proche. Il ne s'agit toutefois ici que d'une hypothèse. Les lettres que s'échangent Marx et Engels donnent par ailleurs à croire que Marx, le patriarche d'une famille victorienne, craignait d'être publiquement associé à un Schweitzer, qui avait été condamné à la prison, en 1862, en raison de son homosexualité⁶⁶.

[§ 14, note] Marx s'en prend à ceux qui auraient vilipendé son style. À son habitude, il ne nomme personne, mais il vise presque certainement Julius Faucher (§ 12)⁶⁷ et Hermann Roesler⁶⁸, qui s'étaient tous deux moqués du ton emphatique, voire pontifiant, qu'il avait supposément employé dans le *Capital*. Il vise aussi le critique sans nom de la *Literarische Centralblatt*, un hebdomadaire littéraire publié à Leipzig, qui lui a reproché ses nombreux emprunts à la langue anglaise⁶⁹. Un critique anglais du magazine conservateur *Saturday Review of Politics, Literature, Science, and Art* a pourtant su reconnaître, *lui*, les qualités littéraires du *Capital*, rétorque orgueilleusement Marx, qui cite là l'unique compte rendu de son livre publié dans le monde anglo-saxon⁷⁰. Il renchérit en rapportant un extrait d'un autre compte rendu anonyme, paru, celui-là, dans la presse russe. Son auteur présumé, le statisticien Василий Покровский (Vasily Pokrovsky), affirme que le *Capital* s'adresse aux spécialistes, et non pas au grand public (*эта книга предназначена не для большинства публики*). Le style clair et accessible (*Изложение его труда отличается ясностью, общедоступностью*) de Marx, poursuit-il, est néanmoins plus agréable que celui des autres économistes allemands, dont les livres sont si difficiles à comprendre que les non-initiés en ont la tête qui casse (*пишут свои сочинения таким тёмным и сухим языком, от которого у обыкновенных смертных трещит голова*)⁷¹. Mé-

65. Cf. R. DUBLEK, H. SKAMBRAKS, « *Das Kapital* » von Karl Marx in der deutschen Arbeiterbewegung (1867-1878). *Abriß der Zeugnisse der Wirkungsgeschichte*, Berlin, Dietz, 1967, p. 158-193.

66. Cf. H. KENNEDY, « Johann Baptist von Schweitzer : The Queer Marx Loved to Hate », dans G. HEKMA, H. OOSTERHUIS, ed., *Gay Men and the Sexual History of the Political Left*, Philadelphia, Haworth, 1995, p. 69-97.

67. Cf. J. FAUCHER, « Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie von Karl Marx. Erster Band. Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals. Hamburg. Otto Meissner. 1867 », *Vierteljahrschrift für Volkswirtschaft und Kulturgeschichte*, 5, 4 (1867), p. 206-219.

68. Cf. H. ROESLER, « Karl Marx, Das Capital. Kritik der politischen Oekonomie », dans *Jahrbücher für National-Ökonomie und Statistik*, Bd. XII, Jena, Druck und Verlag von Friedrich Mauke, 1869, p. 457-464.

69. S.n., « Marx, Karl, das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. (In 3 Bdn.) Erster Db. Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals. Hambourg, 1867. O. Meissner. (XII, 785 S. gr. 8.) 3 Thlr. 10 Sgr. », *Literarisches Centralblatt*, 28, 4 (Juli 1868), p. 754-755.

70. Cf. s.n., *The Saturday Review of Politics, Literature, Science and Art*, 25 (1868), p. 97.

71. В.И. ПОКРОВСКИЙ, « Капитал. Критика политической экономии », *Санкт-Петербургские Ведомости*, 97 (1872), p. 2.

diocres et bavards, les économistes allemands ne cassent pas uniquement la tête de leurs lecteurs, complète Marx avec humour⁷².

[§ 15] Le jeune Marx avait en horreur le « despotisme tsariste, protecteur et tuteur de l'absolutisme prussien⁷³ ». Ses articles flétrissant la servilité des Hohenzollern à l'égard de la Russie lui valurent d'ailleurs d'être expulsé de France (1845) à la demande du gouvernement prussien, qui l'interdira ensuite de séjour en Allemagne pour les mêmes raisons (1849). On jugera donc de la surprise du vieux Marx lorsqu'il apprit, dès 1868, que l'économiste Никола́й Даниэ́льсон (Nikolai Danielson) espérait traduire son livre en langue russe⁷⁴. Mais Marx ne savait pas tout — l'économiste Евгений Валентинович Де Роберти, connu en Europe de l'Ouest sous le nom Eugène De Robertis, avait introduit ses idées en Russie avant même que Даниэ́льсон ne débute son travail, et on y discutait alors déjà de sa théorie de la survaleur et de la condition des ouvriers en Europe de l'Ouest⁷⁵. Les économistes russes débattaient à chaud de ces questions, tandis que la Russie entamait son passage du féodalisme au capitalisme : on venait alors tout juste d'y abolir le servage et d'y privatiser le sol, au terme d'une vaste réforme agraire (1861)⁷⁶. Ces débats étaient en partie familiers à Marx, qui s'était mis à l'étude de la langue russe en 1869, afin d'étudier un ouvrage que l'économiste Васи́лий Бе́рви-Фле́ровский (Vasily Bervi-Flerovski) avait fait paraître cette année-là⁷⁷. Grâce à sa maîtrise de la langue russe, Marx a donc pu suivre le travail de Даниэ́льсон, qui devait s'avérer un bien meilleur traducteur que Roy. Publié au mois de mars 1872 par la même maison d'édition qui avait publié l'ouvrage de Бе́рви-Фле́ровский, le *Capital* est un succès de librairie en Russie. Le premier tirage de 3000 copies s'écoule en quelques mois à peine, et plus d'une centaine de comptes rendus de l'ouvrage sont publiés à travers l'empire⁷⁸. À titre comparatif, l'édition originale allemande, tirée à 1000 exemplaires, avait mis cinq ans à se vendre et la moitié des vingt comptes rendus publiés au cours de cette période avaient été rédigés par Engels ou sur l'initiative de Marx lui-même⁷⁹. En Allemagne, disons-le, Arnold Ruge⁸⁰ et August Geib⁸¹ furent les seuls à deviner que le *Capital* allait faire époque. Quoi qu'il en soit, Marx apprend ici à ses lecteurs qu'un jeune économiste de Kiev, Никола́й Зи́бер (Nikolai Ziber), avait consacré une excellente étude à son livre

72. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 704, note.

73. M. RUBEL, « Les écrits de Karl Marx sur la Russie tsariste », *Revue d'histoire économique et sociale*, 33, 1 (1955), p. 113.

74. Cf. K. MARX, « Marx an Ludwig Kugelmann in Hannover. London, Montag, 12. Okt. 1868 », dans *Marx-Engels-Werke*, Bd. XXXII, Berlin, Dietz, 1974 [1868], p. 566-567.

75. E. Де РОБЕРТИ, *Политико-экономические этюды*, Санкт-Петербург, В тип. Н. Тивлена, 1869, p. 58.

76. Cf. M. HELLER, *Histoire de la Russie et de son empire*, Paris, Flammarion, 1997, p. 837 sq.

77. Cf. в.В. БЕ́РВИ-ФЛЕ́РОВСКИЙ, *Положение рабочего класса в России*. Санкт-Петербу́рг, Издание Н.П.Полякова, 1869.

78. А.И. ОРЛЕАНСКИЙ, « Первые отклики на первое русское издание "Капитала" », *Вопросы истории*, 4, 2 (1968), p. 211-214.

79. Cf. R. HECKER, *Friedrich Engels über das « Kapital »*. *Rezensionen, Konspekt, Texte*, Berlin, Dietz, 2010.

80. Cf. A. RUGE, « Arnold Ruge an Steinthal in Manchester. Leipzig, Sonntag, 25. Jan. 1869 », dans *Marx-Engels-Werke*, Bd. XXXII, Berlin, Dietz, 1974 [1869], p. 696.

81. Cf. A. GEIB, « Das Werk von Karl Marx », *Der Volksstaat*, 70, 31 (1872), p. 3.

dès 1871. Зубер, se félicite Marx, avait su comprendre que sa théorie de la valeur, de la monnaie et du capital était le développement nécessaire des théories de Smith et de Ricardo⁸². Contrairement aux économistes de l'Europe de l'Ouest, précise-t-il, Зубер a su adopter un point de vue théorique (*theoretischen Standpunkts*) probe et cohérent⁸³. En somme, l'économie politique avait conservé son caractère scientifique en Russie, où la lutte des classes entre la bourgeoisie et le prolétariat ne s'était pas encore véritablement déclarée (§ 6,11).

[§ 16-17] Marx était persuadé, à tort ou à raison, qu'on avait mal compris sa méthode en Europe de l'Ouest, où le prolétariat et la bourgeoisie s'affrontaient depuis 1830. Il s'en prend durement à ses critiques, en leur prêtant parfois des intentions qu'ils n'ont vraisemblablement jamais eues ou des propos qu'ils n'ont jamais tenus. Ironiquement, il s'en prend ainsi, sans le savoir, à celui qui avait d'abord recommandé aux censeurs d'autoriser la vente de son livre en Russie — Eugène De Robertis (§ 15)⁸⁴. Selon Marx, De Robertis, qui vivait alors en France, lui aurait reproché de procéder à une dissection critique du donné, sans toutefois formuler de prédictions ni de prévisions, comme le préconisait pourtant Comte⁸⁵. Or, ce n'est pas ce qu'a dit De Robertis. Ce dernier était certes un positiviste et son compte rendu du *Capital*, rédigé en langue française, est paru en 1868 dans une revue dirigée par Grégoire Wyrouboff et Émile Littré, deux ardents partisans du comtisme ; mais De Robertis reprochait simplement à Marx de ne pas proposer de solutions aux problèmes qu'il avait identifiés dans son livre (par exemple, la durée de la journée de travail). À l'instar de Зубер, De Robertis a compris que Marx avait déployé dans son livre « l'attirail sévère de la science, depuis le raisonnement serré de Ricardo, jusqu'aux formules mathématiques de quelques novateurs récents, pour prouver que le capital n'est production que de spoliation⁸⁶ ». Il aurait toutefois préféré que Marx fit un « peu moins de dialectique [...] et un usage plus grand encore, s'il est possible, de la méthode inductive⁸⁷ » dans ses prochains livres. Contrairement à ce que prétend Marx, De Robertis ne lui a cependant pas reproché « d'avoir fait de l'économie politique métaphysique⁸⁸ » dans la revue *Philosophie positive*. Marx songeait peut-être ici au livre que De Robertis a fait paraître l'année suivante, et dans lequel il avait bel et bien mis en doute la scientificité de son travail. C'est dans ce livre, rédigé en langue russe, que De Robertis a accusé Marx d'avoir élaboré une théorie *a priori*, qu'il aurait ensuite illustrée à l'aide de données empiriques grappillées arbitrairement dans les enquêtes parlementaires anglaises (*Blue Books*). Selon De Robertis, ces données auraient logiquement dû servir de point de départ à la théorie de Marx, qui renverse dans son livre

82. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 704.

83. *Ibid.*

84. Cf. А.Л. РЕУЭЛЬ, *Русская экономическая мысль 60-70-х годов XIX века марксизм*, Москва, Государственное издательство политической литературы, 1956, p. 214 sq.

85. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 704.

86. E. DE ROBERTIS, « Marx. Der Kapital. Kritik der Politischen Oekonomie (Bd. 1) », *La philosophie positive*, 3, 2 (1868), p. 508.

87. *Ibid.*, p. 509.

88. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 693.

les règles élémentaires de la méthode positive⁸⁹. Cela étant, Marx invoque l'autorité scientifique de Зйбер, afin de se défendre contre l'accusation que De Robertis aurait supposément portée contre lui dans son compte rendu du *Capital*. Mieux que quiconque, Зйбер aurait su comprendre qu'il — Marx — avait, en réalité, employé la méthode déductive (*дедуктивный метод*) de l'école anglaise (*английской школы*) d'économie politique⁹⁰. Il s'agit bien sûr là d'un point décisif. Mais que voulait dire par là Зйбер ? Formalisée par J.S. Mill, la méthode déductive de l'école anglaise, à savoir la méthode déductive inverse ou historique (*The inverse deductive, or historical method*) consistait alors à identifier les lois (*laws*) d'après lesquelles un état de société (*state of society*) produit celui qui y succède historiquement et qui le remplace, soulevant de ce fait la question du progrès ou de l'évolution historique de l'humanité (une question qui serait elle-même impliquée, dit Mill, dans toute conception juste des phénomènes sociaux comme objets d'une science)⁹¹. C'est donc dire que Marx a retenu les lois économiques énoncées par Ricardo, afin d'expliquer le passage d'un état de société à un autre⁹². C'est à ces lois qu'il s'intéresse, et non pas aux contingences de l'histoire⁹³. Selon Зйбер, Marx serait parvenu à définir la valeur en soi et à en tirer des conclusions sur l'histoire, ce que Ricardo n'avait jamais proprement su faire (§ 7). Comme le déplore toutefois Зйбер, Marx a employé un langage exagérément difficile et un mode d'expression ramassé (*Своеобразный языкъ и довольно сжатый способъ выражения*) dans le *Capital*, et c'est cela qui a amené ses critiques à croire qu'il faisait dans la métaphysique (*нѣкоторыхъ случаяхъ ведутъ къ обвиненію автора въ томъ, что онъ употребляетъ по отношению къ цѣнности метафизическіе*)⁹⁴. Après s'être défait d'Eugène De Robertis, Marx s'en prend donc à l'économiste franco-prussien Maurice Block, qui avait publié un compte rendu de son livre dans le *Journal des économistes*, une revue autour de laquelle se rassemblaient en France les partisans du libre-échange. Marx tourne Block en ridicule, puisque ce dernier lui aurait erronément prêté une méthode analytique (= kantienne)⁹⁵. Historiquement, les deux hommes s'étaient rencontrés à Paris, en 1844. Il est impossible de savoir si le vieux Marx se souvenait de Block v. 1867-1870, mais Block, lui, avait conservé un souvenir agréable du jeune Marx, qu'il décrit comme un « homme aussi instruit qu'agréable⁹⁶ » dans son compte rendu du *Capital*. Ce compliment ne sert cependant qu'à accentuer son indignation. Block souligne en effet le génie de Marx en disant de lui qu'il se « classe parmi les esprits analytiques les plus éminents⁹⁷ » d'Europe, tout en lui reprochant d'avoir rejoint l'Association internationale

89. Cf. E.V. ДЕ РОБЕРТИ, *Политико-экономические этюды*, p. 58-60.

90. Н.И. ЗИБЕР, *Теория ценности и капитала Д. Рикардо в связи с позднейшими дополнениями и разъяснениями : Опыт критико-экономического*, Киев, Унив, Тип, 1872, p. 170.

91. Cf. J.S. MILL, *A System of Logic*, vol. II, New York, John W. Parker, 1843, p. 585 sq.

92. Cf. J. MARCHAL, J. LECAILLON, *La répartition du revenu national*, t. I, Paris, M.-T. Génin, 1958, p. 25-26.

93. Cf. F. ENGELS, « Rezension zu Karl Marx : Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. II/2, Berlin, Dietz, 1980 [1859], p. 253.

94. Н.И. ЗИБЕР, *Теория ценности и капитала*, p. 169.

95. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 694.

96. M. BLOCK, *Les théoriciens du socialisme en Allemagne*, Paris, Guillaumin, 1872, p. 7.

97. *Ibid.*

des travailleurs. Block n'a toutefois pas dit ce que Marx tente de lui faire dire au sujet de sa méthode ; en vérité, il complimentait simplement Marx pour son esprit d'analyse, ce qui est d'ailleurs évident pour un francophone, mais peut-être pas pour un germanophone. En Allemagne, se plaint d'ailleurs Marx au détour de la phrase suivante, la critique a crié à la sophistique hégélienne (*Hegel'sche Sophistik*)⁹⁸. Curieusement, Marx ne répond pas d'emblée à cette accusation ; non, il répond plutôt à l'économiste russe Илларион Кауфман (Illarion Kaufman), qui avait mis en garde le public russe contre les difficultés que la prose teutonique de Marx était susceptible de lui causer (*Русскому читателю, непривыкшему къ нѣмецкимъ кунштиюкамъ по части развитія идей, придется его сначала перевести себя на болѣе понятный языкъ, чтобы вполне его усвоить*)⁹⁹. Car Marx, regrette Кауфман, s'exprime à la manière d'un vieux philosophe idéaliste (*Съ виду, ески сыдитъ по виѣшней формѣ излжения, Марксъ большои идеалистъ-философъ и притомъ въ « немецкомъ », т. е. дурном, значении этого слова*)¹⁰⁰. Par bonheur, poursuit Кауфман, il est, en fait, un réaliste, à la différence des économistes qui l'ont précédé (*На самомъ же дѣлѣ онъ безконечно болѣе реалистъ, чѣмъ всѣ его предшественники въ дѣлѣ экономической критики*)¹⁰¹. « Je ne saurais mieux répondre à l'écrivain russe que par des extraits de sa propre critique, rétorque Marx, qui peuvent d'ailleurs intéresser le lecteur [non russophone]¹⁰² ».

[§ 18-19] Comme le résume Marx, Кáуфман a commenté la préface de son ouvrage précédent, où il avait d'abord présenté à ses lecteurs le fondement matérialiste (*materialistische Grundlage*) de sa méthode¹⁰³. C'est un extrait de ce commentaire qu'il rapporte ici, en prenant toutefois soin d'éviter de dire à ses lecteurs que Кáуфман l'a comparé à Wilhelm Roscher, entre autres, et pas toujours de manière élogieuse¹⁰⁴.

[§ 20] Кáуфман n'appréciait pas le style de Marx. Il a néanmoins su comprendre la méthode que Marx a employée dans le *Capital* : « [...] en définissant ce qu'il appelle ma méthode d'investigation avec tant de justesse, et en ce qui concerne l'application que j'en ai faite, avec tant de bienveillance, demande ainsi Marx, qu'est-ce donc que l'auteur a défini, si ce n'est la méthode dialectique¹⁰⁵ ? » Cette question rhétorique n'appelle pas de réponse. Marx entérine la description que Кауфман donne de sa méthode, dans laquelle l'élément conscient (*сознательный элементъ*), si cher aux philosophes allemands, tient un rôle secondaire¹⁰⁶. Comme Зйбер, donc, Кáуф-

98. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 707.

99. И.И. КАУФМАН, « Точка зрѣнія политико-экономической критики у Карл Марх », *Вестник Европы*, 5, 3 (1872), p. 432.

100. *Ibid.*, p. 428.

101. *Ibid.*

102. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 694.

103. ID., « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 707.

104. И.И. КАУФМАН, « Точка зрѣнія политико-экономической критики у Карл Марх », p. 432.

105. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 696.

106. И.И. КАУФМАН, « Точка зрѣнія политико-экономической критики у Карл Марх », p. 431.

MAN a su distinguer la prose et la méthode de Marx¹⁰⁷. Marx insiste justement ici sur cette distinction, lui qui avait consacré les trente dernières années de sa vie à l'étude de l'économie politique : « [...] à l'investigation de faire la matière sienne dans tous ses détails, d'en analyser les diverses formes de développement, et de découvrir leur lien intime. Une fois cette tâche accomplie, mais seulement alors, le mouvement réel peut être exposé dans son ensemble. Si l'on y réussit, de sorte que la vie de la matière se réfléchisse dans sa reproduction idéale, ce mirage peut faire croire à une construction *a priori*¹⁰⁸ ». Ce qu'oublie la tradition commentariale, c'est que Marx venait alors tout juste de décrire à ses lecteurs, quelques pages plus tôt, la tendance historique de l'accumulation capitaliste¹⁰⁹. C'est à cette occasion qu'il a appris aux lecteurs du *Capital* qu'on avait historiquement nié la propriété privée du travailleur individuel au profit de la grande industrie, mais que cette négation était elle-même historiquement appelée à être niée et que les expropriateurs seraient alors expropriés à leur tour. Cette négation de la négation, leur avait ensuite annoncé Marx, qui choisit à cette occasion de s'exprimer en termes hégéliens, ne rétablirait pas la propriété *privée* du travailleur, fondée sur des traditions féodales ou ancestrales vieillottes, mais bien plutôt sa propriété *individuelle*, fondée sur les acquêts du mode capitaliste de production, sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol¹¹⁰. C'est cette prédiction-là qui avait soulevé l'indignation de Dühring, qui y voyait une faribole hégélienne¹¹¹. Aussi, Marx jugea-t-il nécessaire de préciser son rapport à Hegel au moment de la réédition de son livre¹¹².

[§ 22] Marx s'adresse donc à ceux qui auraient crié à la sophistique hégélienne afin de le discréditer, à commencer par Eugen Dühring (§ 18). Dühring, rappelons-le, avait comparé Marx au vieil hégélien Lorenz von Stein¹¹³. Cette comparaison amusa tout d'abord Marx¹¹⁴. Il savait que Dühring feignait de confondre la méthode qu'il avait employée dans le *Capital* avec la méthode qu'employait Hegel dans ses propres ouvrages¹¹⁵. À son avis, Dühring cherchait, en réalité, à attirer l'attention du public sur un livre dans lequel Roscher se faisait ridiculiser et c'était là la seule raison pour laquelle il en aurait publié un compte rendu¹¹⁶. Il est difficile de savoir si Marx avait

107. Cf. K. MARX, « Ökonomische Manuskripte 1857/1858. Teil 1 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. II/1.1, Berlin, Dietz, 1976 [1857-1858], p. 35-43.

108. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 696.

109. *Ibid.*, p. 677.

110. *Ibid.*, p. 679.

111. Cf. E. DÜHRING, *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, 2. Aufl., Berlin, Fues's Verlag, 1875 [1871], p. 502-503.

112. Cf. F. ENGELS, « Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. I/27, Berlin, Dietz, 1988 [1877], p. 326 sq.

113. E. DÜHRING, « Marx, Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie, 1. Band, Hamburg 1867 », *Meyers Konversations-Lexikon - Ergänzungsblätter Zur Kenntnis Der Gegenwart*, 3, 3 (1867), p. 182-186.

114. K. MARX, « Marx an Engels in Manchester. London, Mittwoch 8. Jan 1868 », dans *Marx-Engels-Werke*, Bd. XXXII, Berlin, Dietz, 1974 [1868], p. 9 (nous traduisons).

115. K. MARX, « Marx an Ludwig Kugelmann in Hannover. London, Mittwoch 6. Mar. 1868 », dans *Werke*, Bd. XXXII, Berlin, Dietz, 1974 [1868], p. 538.

116. *Ibid.*, p. 11.

raison ou non à cet égard. Une chose est toutefois certaine : Dühring savait que Marx avait simplement reformulé la théorie ricardienne en termes hégéliens — il s'était d'ailleurs réjoui lorsqu'il apprit que Marx avait supprimé ce jargon inutile et encombrant de la seconde édition de son livre¹¹⁷. Dühring était exaspéré par l'attachement pathétique que Marx éprouvait, selon lui, pour Hegel, un philosophe passé de mode¹¹⁸. Il n'était d'ailleurs pas seul. Friedrich-Albert Lange, par exemple, s'étonnait lui aussi de l'attachement que Marx éprouvait pour Hegel, alors que plus personne ne s'intéressait à lui en Allemagne, hormis quelques théologiens, et que la science avait démenti à peu près tout ce qu'il avait écrit¹¹⁹. Quoi qu'il en soit, Dühring avait publiquement menacé la crédibilité de Marx en le comparant à un vieil hégélien¹²⁰. Une note marginale laissée dans le manuscrit du deuxième livre du *Capital* donne à penser que Marx avait l'intention de lui répondre directement, mais il a visiblement jugé plus prudent de ne pas le faire ici¹²¹. L'accusation que Dühring a portée contre Marx a vite été relayée par Heinrich von Sybel, un proche collaborateur de Friedrich Carl von Savigny, le fondateur de l'école historique du droit, et de Leopold von Ranke, qui comptaient eux-mêmes parmi ceux qui avaient contribué à discréditer Hegel entre 1830 et 1840, avec le concours de Friedrich Schleiermacher et de Johann Gustav Droysen. Sybel n'appréciait pas plus qu'eux Hegel, et il prit un plaisir évident à railler Marx, à une époque où Hegel n'incarnait plus que la dérive métaphysique de la pensée allemande. Mais c'est d'abord la théorie de la valeur-travail que condamnait Sybel, et non pas tellement l'attachement que Marx éprouvait, semble-t-il, pour Hegel. La bourgeoisie allemande ne voulait pas entendre parler de la lutte des classes v. 1867-1870, surtout pas Sybel, qui rêvait alors d'une nation allemande unifiée.

[§ 23] À titre d'auteur, Marx emprunte différents styles dans ses écrits¹²². Le style qu'il a emprunté dans le *Capital* toutefois déplut à la majorité de ses premiers lecteurs. Marx s'est par ailleurs exposé aux railleries de ses critiques en se livrant à un pastiche de Hegel. Assailli par ses adversaires, qui lui ont reproché d'avoir fabriqué une théorie *a priori*, il fut contraint de s'expliquer sur ses véritables rapports à Hegel¹²³. Les propos de Marx rappellent ici ceux de Feuerbach, qui avait lui-même reproché à Hegel d'avoir fait de l'Idée le moteur de l'histoire, selon un procédé qui s'apparentait, selon lui — Feuerbach —, à la projection religieuse. Hegel a inversé le prédicat et le sujet, disait-il, mais il suffit de les remettre à l'endroit pour parvenir à la

117. E DÜHRING, *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, Leipzig, Fues's Verlag, 1879, p. 482-483.

118. Cf. ID., *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin, Heimann, 1873, p. 448.

119. Cf. F.A. LANGE, *Die Arbeiterfrage : ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, 2. Aufl., Winterthur, Verlag von Bleuler-Hausheer & Co, 1870, p. 247-248.

120. Cf. F. BEISER, *The German Historicist Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 325.

121. Cf. K. MARX, « Manuskripte zum zweiten Buch des "Kapitals" 1868 bis 1881 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. II/11, Berlin, Dietz, 2008 [1874], p. 32.

122. Cf. R.P. WOLFF, *Moneybags Must be so Lucky*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988, p. 16.

123. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 696.

vérité¹²⁴. Feuerbach a d'ailleurs lui-même salué, en privé, le travail grandiose de Marx (*grandiose Kritik der politischen Ökonomie von K. Marx*)¹²⁵. Il y a sans doute reconnu sa propre conception de l'histoire de la pensée, lui qui fut, en quelque sorte, à l'origine du renversement matérialiste de la dialectique hégélienne¹²⁶. Dans un cas comme dans l'autre, Engels a fourni, rappelons-le, une interprétation fort utile de ce qui dit Marx dans ce fameux passage¹²⁷.

[§ 23] Dühring avait dépeint Hegel comme le chantre de la Restauration, dans un ouvrage paru quelques années plus tôt¹²⁸. Aussi Marx rappelle-t-il à ses propres lecteurs qu'il avait lui-même critiqué la philosophie hégélienne du droit trente ans plus tôt, alors qu'elle était encore à la mode en Prusse. Mais il était agacé de voir que n'importe qui pouvait désormais se croire autorisé à traiter Hegel comme un chien crevé (*toten Hund*), comme Mendelssohn aurait, semble-t-il, traité Spinoza¹²⁹. Cette allusion à la querelle du panthéisme, qui a éclaté en Allemagne v. 1780, après que Lessing eut anéanti, par inadvertance, le compromis que l'*Aufklärung* avait établi entre la philosophie et la religion est elle-même tirée, mot pour mot, d'un ouvrage de Hegel¹³⁰. Engels avait comparé les vieux hégéliens — Lorenz von Stein, notamment — aux Diadoques (διάδοχος), quelques années plus tôt, c'est-à-dire aux généraux d'Alexandre le Grand qui s'étaient disputé le contrôle de son immense empire après sa mort ; comme le raconte Engels, le règne de ces vieux hégéliens (*Regime der Hegelschen Diadochen*) avait pris fin vers 1848, avec l'essor concomitant des sciences de la nature et de la résurgence de la métaphysique du matérialisme prékantien¹³¹. Il faisait là allusion à ce que nous appelons aujourd'hui la querelle allemande du matérialisme (*Materialismusstreit*)¹³². Filant, semble-t-il, la métaphore de son ami, Marx parle, quant à lui, des héritiers des Diadoques, de ceux qui avaient durablement installé leurs dynasties — les Épigones (ἐπίγονος). Il vise au premier chef Dühring, qui, sans le savoir, aurait répété dans sa *Natürliche Dialektik* (1865) les erreurs que Hegel avait lui-même commises dans sa philosophie de la nature¹³³. Dühring n'est toutefois

124. Cf. L. FEUERBACH, « Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie », dans *Sämtliche Werke*, Bd. II, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 [1842], p. 241.

125. ID., « Feuerbach an Friedrich Kapp in Recheber 11. April 1868 », dans *Sämtliche Werke*, Bd. XIII/2, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 [1868], p. 368.

126. Cf. H.-U. WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. II, (1815-1845/1849), München, C.H. Beck, 2008 [1987], p. 437-438.

127. Cf. F. ENGELS, « Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. I/30, Berlin, Dietz, 2011 [1886].

128. E. DÜHRING, *Kritische Geschichte der Philosophie, von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin, Verlag von L. Heimann, 1869, p. 444 et passim.

129. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 709.

130. Cf. G.W.F. HEGEL, « Vorlesungen über die Geschichte III », dans *Werke*, Bd. XX, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 [1822-1830], p. 316-317.

131. F. ENGELS, « Rezension zu Karl Marx : Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft », p. 250.

132. Cf. C. MOREL, « La querelle du matérialisme : présentation historique », dans ID., dir., *L'Allemagne et la querelle du matérialisme (1848-1866)*, Paris, Garnier, 2017, p. 9-43.

133. Cf. F. ENGELS, « Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft », p. 242.

pas la seule cible de Marx, qui vise aussi ici Gustav Fechner¹³⁴, Ludwig Büchner¹³⁵ et Friedrich-Albert Lange¹³⁶, qui avaient tous fait de Hegel leur repoussoir au cours de la querelle du matérialisme, bien qu'ils fussent eux-mêmes des métaphysiciens. Mais ce qui était plus beaucoup grave aux yeux de Marx, c'est que ces savants diffusaient tous en Allemagne la théorie populationnelle de Malthus¹³⁷. C'est dans ce contexte, donc, qu'il s'est soudainement affiché comme un disciple de Hegel¹³⁸. Filant une autre métaphore d'Engels, il précise cependant que la dialectique de Hegel se tenait sur sa tête et qu'il fallait la retourner et la dépouiller de sa forme mystique (*mystificirten Form*) afin d'en dégager le noyau rationnel¹³⁹.

[§ 24] Sous l'aspect mystique que Hegel lui a d'abord donné, concède Marx, la dialectique semblait bel et bien glorifier l'ordre existant, puisque le développement historique de l'État en monarchie constitutionnelle (ou représentative) était, selon Hegel, l'œuvre du monde moderne, dans lequel l'Idée de l'État avait atteint sa forme infinie¹⁴⁰. À l'instar de Gerhard von Scharnhorst, de Heinrich Friedrich Karl vom und zum Stein et de Karl August von Hardenberg, qui espéraient restaurer la monarchie prussienne sur des bases plus ou moins libérales v. 1807-1819, Hegel rejetait, en effet, l'absolutisme¹⁴¹. En un mot, il réclamait en termes spéculatifs la mise en œuvre des réformes constitutionnelles que le roi Friedrich Wilhelm III avait initialement promise à ses sujets, à l'époque de la campagne d'Allemagne (*Befreiungskriege*), sans toutefois tenir parole. Voilà ce qui expliquerait, selon Jacques D'Hondt, la popularité de sa philosophie, qui éternisait une étape du développement historique de l'État dont il appelait la venue de ses vœux¹⁴². Sous son aspect rationnel, se félicite Marx, la dialectique est un véritable « scandale et une abomination pour les classes dirigeantes, et leurs idéologues doctrinaires, parce que dans la conception positive des choses existantes, elle inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire ; parce que saisissant le mouvement même, dont toute

134. Cf. G. FECHNER, *Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre*, Leipzig, Hermann Mendelssohn, 1863.

135. Cf. L. BÜCHNER, *Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt, sowie über die Anwendung der Umwandlungstheorie auf den Menschen, das Verhältniss dieser Theorie zur Lehre vom Fortschritt und den Zusammenhang Derselben mit der materialistischen Philosophie der Vergangenheit und Gegenwart. In allgemein verständlicher Darstellung*, Leipzig, T. Thomas, 1868.

136. Cf. F.-A. LANGE, *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, Duisburg, W. Falk & Volmer, 1865.

137. J. SPERBER, *Karl Marx : A Nineteenth Century Life*, New York, Liveright, 2014, p. 395.

138. Cf. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 709.

139. Cf. F. ENGELS, « Rezension zu Karl Marx : Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft », p. 251-253.

140. Cf. G.W.F. HEGEL, « Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse », dans *Werke*, Bd. VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 [1821], § 273.

141. Cf. A. CORNUT, *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. I, *Les années d'enfance et de jeunesse - la gauche hégélienne 1818/1820-1844*, Paris, PUF, 1955, p. 38 sq.

142. Cf. J. D'HONDT, *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 284.

forme faite n'est qu'une configuration transitoire, rien ne saurait lui imposer ; qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire¹⁴³ ». L'histoire n'était pas finie.

[§ 25] C'est vers l'avenir que se tourne justement Marx, lui qui venait alors tout juste de présenter à ses lecteurs la « vie accidentée que traverse l'industrie moderne, avec son cycle décennal à peu près régulier — à part des autres secousses irrégulières — de périodes d'activité ordinaire, de production à haute pression, de crise et de stagnation¹⁴⁴ ». Historiquement, ces crises se succédaient les unes aux autres tous les dix ans depuis 1825 et on était alors incapable de les expliquer¹⁴⁵. La seule chose sur laquelle on s'entendait, c'est que l'Angleterre était à l'épicentre de la majorité des crises, qui avaient ensuite frappé la France ou les États-Unis d'Amérique. L'Allemagne avait elle-même été largement épargnée, puisque le mode capitaliste de production y avait connu un développement médiocre avant le milieu du siècle¹⁴⁶. À cette époque, ce sont d'abord les disettes et les famines qu'on y craignait, et non pas tellement les crises économiques ou les coups de bourses — la théorie populationnelle de Malthus semblait même s'y vérifier, alors que la croissance démographique excédait celle de la production céréalière¹⁴⁷. Les lecteurs allemands du *Capital* n'avaient encore jamais connu de crises comme celles qui avaient ponctuellement secoué l'Angleterre et la France au cours du siècle. Mais l'épicentre de l'économie européenne se déplaçait peu à peu vers l'Allemagne, où les indemnités de guerre françaises négociées entre Bismarck et Thiers au lendemain de la guerre franco-prussienne dopaient le développement de l'industrie depuis 1871. Marx avait prévenu les lecteurs de la première édition du *Capital*, tout juste après la crise économique de 1866 : « [...] jusqu'ici la durée périodique de ces cycles est de dix ou onze ans, mais il n'y a aucune raison pour considérer ce chiffre comme constant. Au contraire, on doit inférer des lois de la production capitaliste, tel que nous venons de les développer, qu'il est variable et que la période des cycles se raccourcira graduellement¹⁴⁸ ». Les crises économiques étaient en effet appelées, selon Marx, à devenir de plus en plus fréquentes et de plus en plus graves. Jusqu'ici, apprend-il maintenant aux lecteurs de la seconde édition de son livre, les crises économiques ont touché une branche particulière de l'industrie, ou encore quelques branches entremêlées de la production, mais, selon lui, une crise générale (*allgemeine Krise*) se profile à l'horizon¹⁴⁹. Cette fois, prédit-il, l'Allemagne ne sera pas épargnée. Cette crise générale fera entrer la « dialectique dans la tête même aux tripoteurs qui ont poussé comme champignons dans le nouveau Saint-

143. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 696.

144. *Ibid.*, p. 555.

145. *Ibid.*, p. 556.

146. Cf. T. PIERENKEMPER, R. TILLY, *The German Economy During the Nineteenth Century*, New York, Berghahn Books, 2004, p. 42-72.

147. Cf. M. HUBERT, « La population allemande de 1830 à 1848. Les prémices d'une révolution démographique », dans G. KREBS, dir., *Aspects du Vormärz : société et politique en Allemagne dans la première moitié du XIX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2018, p. 81-105.

148. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 557.

149. K. MARX, « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie - Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 709.

Empire prusso-allemand¹⁵⁰ ». De fait, l'Allemagne devint quelques mois plus tard l'épicentre de la toute première crise économique mondiale de l'histoire¹⁵¹.

CONCLUSION

La parution de la brochure *The Civil War in France* en 1871 fit de Marx un homme célèbre, ce qui amena enfin la critique à s'intéresser au *Capital*, dont la première édition était parue quelques années plus tôt. Déçu, jusque-là, des ventes du livre, Otto Meißner saisit l'occasion et fit tirer à 3 000 exemplaires une seconde édition du livre de Marx. Il avait vu juste. Le public de Marx s'élargit soudainement — Johann Most¹⁵², Karl Knies¹⁵³, Eugen Jäger¹⁵⁴, Rudolf Mayer¹⁵⁵ et Adolph Wagner¹⁵⁶, entre autres, prirent enfin acte du *Capital*. Wilhelm Roscher, aussi. Marx, reconnut-il, fait montre d'une prodigieuse maîtrise de l'économie politique anglaise (*Die unzweifelhafte Stärke von K. Marx liegt in der eingehenden Kenntniß englischer Literatur, Gesetzgebung und Praxis*)¹⁵⁷. Issu des rangs de l'école historiographique rankéenne et gagné aux idées de Malthus, Roscher ne pouvait pas pour autant accepter la théorie marxienne de la valeur, de la monnaie et du capital. Il était d'ailleurs exaspéré par la prose ronflante et imprécise (*schwerfällig abstracte und doch unpräcise Ausdrucksweise*) de Marx, qui lui semblait indigne d'un véritable scientifique¹⁵⁸. Roscher était-il un petit larbin prétentieux à la solde de la bourgeoisie allemande, comme le croyait en retour Marx¹⁵⁹ ? Peut-être ; peut-être pas. Chose certaine, Roscher s'indignait de voir Marx ériger en véritable système la théorie économique ricardienne¹⁶⁰.

Par son emplacement et son type de discours, une postface ne peut espérer exercer qu'une fonction curative, ou correctrice¹⁶¹. Or, on place la postface du *Capital* au début du livre de Marx depuis la fin du XIX^e siècle. Cette pratique a joué, croyons-nous, sur les interprétations que l'on a subséquemment proposées du livre de Marx au cours du XX^e siècle, puisqu'elle donne à penser, par exemple, que Marx évoque de lui-même le nom de Hegel alors qu'il donne en réalité la réplique à un critique —

150. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 697.

151. Cf. P. GILLES, *Histoire des crises et des cycles économiques : des crises industrielles du 19^e siècle aux crises actuelles*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 183 sq.

152. Cf. J. MOST, *Kapital und Arbeit. Ein populärer Auszug aus « Das Kapital » von Marx*, Chemnitz, Rübner, 1873.

153. Cf. K. KNIES, *Das Geld*, Berlin, Weidmannsche, 1873.

154. Cf. E. JÄGER, *Der moderne Socialismus : Karl Marx, die International Arbeiter-association, Lassalle und die deutschen Socialisten*, Berlin, G. van Muyden, 1873.

155. Cf. R. MAYER, *Der Emancipationskampf des vierten Standes*, Berlin, Schindler, 1874.

156. Cf. A. WAGNER, *Lehrbuch der politischen Ökonomie. Allgemeine oder theoretische Volkswirtschaftslehre*, Bd. I, Leipzig, Winter, 1879.

157. W. ROSCHER, *Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland*, p. 1021.

158. *Ibid.*

159. Cf. K. MARX, « Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863) Teil 4 », p. 1500-1501.

160. W. ROSCHER, *Die Grundlagen der Nationalökonomie : ein Hand und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende*, 13. Ausgabe, Stuttgart, J.G. Cotta, 1879 [1854], p. 104, note.

161. G. GÉNÈTE, *Seuils*, p. 220.

Dühring — qui l'avait malicieusement comparé au vieil hégélien Lorenz von Stein. Nous ne saurions donc assez recommander aux lecteurs du *Capital* de prendre au sérieux les déclarations de Marx reconnaissant la justesse de l'interprétation ricardienne que Зібер a donnée de son livre. Et pour cause — Зібер est le seul critique qui a reçu l'approbation de Marx lui-même¹⁶². Marx tenait en haute estime ce spécialiste de la théorie économique ricardienne, qu'il a d'ailleurs chaleureusement accueilli à son domicile londonien en 1880-1881, au moment même où il rassemblait des notes sur le livre de l'économiste Adolph Wagner. Marx, qui écrivait alors pour lui-même, affirme dans ses notes que la seule différence qui existe réellement entre Ricardo et lui, c'était que Ricardo n'avait pas su faire le lien entre la théorie de la valeur-travail et la monnaie. C'est là une chose, souligne Marx, que ses critiques, à commencer par Wagner, auraient pu découvrir en lisant attentivement le *Capital* ou le livre de Зібер¹⁶³.

162. Cf. J.D. WHITE, « Nikolai Sieber and Karl Marx », *Research in Political Economy*, 19, 1 (2001), p. 3-14.

163. Cf. K. MARX, « Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie" », dans *Marx-Engels-Werke*, Bd. XIX, Berlin, Dietz, 1987 [1881], p. 358.

◆ note critique

RÉTROSPECTIVE D'UN THÉOLOGIEN : GÉRARD SIEGWALT

Jean Richard

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

G érard Siegwalt est l'auteur d'une œuvre considérable. Mentionnons seulement les dix volumes de sa grande *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, et les cinq volumes de ses *Écrits théologiques*. Dans ce nouvel ouvrage¹, il entreprend une rétrospective de son œuvre et de sa vie de théologien.

Dans la Préface, Siegwalt indique bien le sens de cette rétrospective : « [...] ce qui suit n'est pas une autobiographie. C'est plutôt de l'ordre du compte rendu, non certes d'une vie, mais de ce qui a guidé cette vie » (p. 10). En somme, il ne s'agit pas d'un simple compte rendu, d'un simple résumé de l'œuvre, ni d'un simple récit de vie. Je dirais volontiers qu'il s'agit des deux en même temps : comment l'œuvre a surgi de la vie. Ce qui a guidé cette vie et cette œuvre, c'est son inspiration. Voilà, il me semble, ce que Siegwalt a voulu nous montrer dans cette rétrospective : quelles sont les convictions profondes qui sont à la base, à la source de l'œuvre. On voit par là comment l'œuvre s'enracine dans le terreau d'une vie, ce qui fait voir la profondeur de la pensée. Mais en même temps, cela situe la pensée et l'œuvre dans le contexte d'une vie particulière, et laisse deviner ses limites.

Cette analyse rétrospective de l'œuvre d'une vie se fait en trois étapes. Il y a d'abord les influences qui inspiraient et guidaient la pensée, ce que Siegwalt appelle ici les « tenants ». Puis les convictions théologiques qui en découlent, les « aboutissants », lesquelles se divisent à leur tour en « aboutissants sur le plan de la pensée » et en « aboutissants pratiques ».

1. Gérard SIEGWALT, *Rétrospective d'un théologien*, Paris, Cerf, 2022, 214 p.

I. LA PROBLÉMATIQUE THÉOLOGIQUE

Les premières influences sont venues des théologiens en place. Les deux figures de Karl Barth et de Rudolf Bultmann étaient dominantes au temps des études théologiques de Siegwalt. Ni l'un ni l'autre ne pouvait cependant le satisfaire : Barth à cause de son « positivisme de la révélation », Bultmann à cause de son insistance univoque sur l'historicité existentielle humaine, à l'exclusion de la nature. Le principal guide théologique de Siegwalt sera donc Paul Tillich en raison de sa méthode de corrélation qui unissait la situation humaine et la révélation divine.

Dès le début, Siegwalt indique la problématique, le questionnement qui le stimule, qui allait aboutir à sa thèse de doctorat : « Voici le sujet qui allait plus que m'occuper, m'empoigner pendant plusieurs années : Nature et histoire » (p. 39). Et il précise immédiatement, comme dans un sous-titre : « Leur réalité et leur vérité, c'est-à-dire leur réalité empirique et leur vérité théologique » (*ibid.*).

Concernant la réalité empirique, Siegwalt note la différence entre « la nature (la terre) et le cosmos (l'univers) » (p. 56). Quant à l'histoire, c'est le lieu propre de l'humain, de l'action humaine. Déjà là se dessine la polarité de l'universel (le cosmique) et du particulier (l'historique). L'histoire humaine n'est qu'une faible partie de l'univers et pourtant c'est dans l'humain que l'univers en arrive à son accomplissement, à la conscience de soi.

Quant à la vérité théologique, c'est-à-dire à l'éclairage biblique de cette polarité (nature et histoire), Siegwalt signale et insiste sur une double alliance : « Tout cela m'a préparé à réfléchir sur deux *alliances* qui se retrouvent dans le récit de la Genèse : l'alliance universelle de Dieu avec Noé, l'alliance spéciale, particulière avec Abraham » (p. 63).

Siegwalt déplore alors qu'on ait oublié l'alliance noachique à son époque : « De la première il n'était guère question dans la théologie de l'époque » (*ibid.*). Et pour cause, car le Nouveau Testament va lui-même en ce sens : « [...] la relecture que le Nouveau Testament fait de l'Ancien privilège sans conteste possible la ligne *abrahamique* de l'Ancien Testament, celle de l'histoire spéciale du salut par rapport à la ligne *noachique*, celle de l'humanité "œcuménique" » (p. 60).

On voit bien là de quoi il s'agit au fond. Si Siegwalt insiste tant pour rétablir en théologie la place de l'alliance noachique, c'est pour maintenir ouverte la perspective œcuménique. Cela va plus loin, jusqu'à remettre en question l'idée d'un « salut » particulier qui semble inclure celle de la « perdition » de certains. Cela est d'autant plus inquiétant que tout salut est particulier, salut de quelqu'un ou d'un groupe menacé ou affligé d'un mal quelconque. En effet, Siegwalt semble refuser à l'alliance noachique universelle le sens d'une alliance de salut, car toute idée de salut implique l'opposition « entre un monde de salut et un monde de perdition » (p. 63). Dans le même sens, certains théologiens seront réfractaires à l'idée même de l'alliance, qui suppose une option préférentielle pour une personne ou pour un groupe particulier à l'exclusion des autres.

Je ne puis m'inscrire dans cette vue des choses. Bien sûr, le salut biblique pré-suppose l'alliance et l'élection divine, mais l'exclusivisme n'est pas un élément de cette idée d'alliance et de salut, c'en est plutôt la perversion. Et c'est la conséquence d'une conception purement objective et extérieure de la réalité du salut. Il en va tout autrement dans une perspective existentielle, celle du sujet qui est choisi et sauvé par Dieu. Il se sent personnellement privilégié, aimé de Dieu de façon particulière et gratuite. Mais il n'exclut pas pour autant la possibilité qu'un autre que lui (ou qu'un autre groupe) puisse jouir du même privilège. L'amour de Dieu est infini, il peut avoir une multitude d'enfants bien-aimés. Ce qui se manifeste dans l'amour parental : chaque enfant de la famille ne peut-il pas dire qu'il est l'enfant privilégié de ses parents, qu'il bénéficie de tout leur amour ?

La différence entre l'alliance noachique et l'alliance abrahamique rejoint celle de la nature et de l'histoire, « le thème théologique de l'une étant le salut, celui de l'autre la bénédiction (naturelle) » (*ibid.*). On pourrait aussi bien parler alors de la création et du salut. L'alliance noachique de la création comprend tout l'univers, tandis que l'alliance abrahamique se limite à une partie de l'histoire. La tentation (théologique) est grande alors de considérer l'alliance du salut comme un rétrécissement de l'alliance noachique. On pourrait croire alors que Siegwalt veut renverser l'ordre des choses et redonner la priorité à la perspective universaliste de la création.

Ce n'est pas mon avis. Dans la perspective existentielle, ce qui est premier pour le sujet croyant, c'est le saisissement de la révélation divine, qui se produit dans la situation du salut, de la libération du mal. N'est-ce pas l'expérience du mal qui ouvre les yeux sur le bien perdu ? Sans l'expérience du mal, pas d'expérience du salut. Et sans l'expérience du salut, pas d'expérience de la révélation, pas d'expérience religieuse. On le voit déjà dans la Bible. C'est dans l'expérience du salut que se forment les concepts fondamentaux de révélation, de foi et d'alliance divine. La notion d'alliance se situe manifestement dans le contexte de la délivrance, de la libération. Et c'est à cette lumière qu'apparaît le sens de tout le reste, jusqu'à la notion de création, où l'on retrouve l'idée d'alliance dans le commandement fait à Adam et Ève.

En somme, si l'idée de la création (universelle) est logiquement la première, comme on voit au début de la Genèse, c'est le salut (particulier) qui est premier existentiellement en tant que révélation divine. La création signifie alors l'ouverture universelle du salut historique. Il me semble qu'on rejoint ainsi la pensée profonde de Siegwalt. L'alliance noachique signifie pour lui l'ouverture de l'alliance historique, abrahamique, à l'humanité entière, au monde entier. Siegwalt lui-même est conscient d'appartenir à une religion particulière ; et il dit bien justement qu'il est enraciné dans l'alliance et la tradition abrahamique. Mais alors tout l'effort (critique) de la pensée consistera à poursuivre une ouverture sur l'universel, en ne renonçant d'aucune façon à ses racines religieuses historiques, concrètes.

C'est en ce sens également qu'il faut comprendre le titre de la *Dogmatique pour la catholicité évangélique*. L'expression doit s'entendre non seulement dans un sens interecclésial comme réunion des Églises, mais aussi bien dans un sens interculturel. « Catholique » se trouve ainsi reconduit en son sens étymologique : « [...] conformé-

ment au tout » (p. 65). On retrouve ainsi l'idée de la réunion des deux alliances, noachique (naturelle) et abrahamique (historique), dont on a parlé : « Pour essentielle que soit la compréhension de la dimension interecclésiale de la catholicité évangélique, elle ne peut, du fait de la polarité entre l'alliance abrahamique et l'alliance noachique [...] qu'être référée à sa nécessaire ouverture œcuménique au sens large du terme » (p. 67).

À la fin de cette première partie de l'ouvrage qui porte sur la problématique théologique devant conduire à la thèse de doctorat, à l'enseignement et à la rédaction de la *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, une question demeure. C'est l'omission de toute considération quelque peu élaborée sur la situation politique de l'époque, soit des années 1930 et 1940, celles de la Seconde Guerre mondiale. Pourtant, en tant qu'Alsacien, Siegwalt se trouvait lui-même au cœur du conflit qui opposait l'Allemagne à la France. Différentes réponses pourraient être données à cette question. Dans les années 1940, Siegwalt était encore trop jeune pour prendre pleinement conscience de ce qui se passait. Ou bien, tout au contraire, l'horreur de la situation dépassait toute conception. Ou bien encore, le sujet était trop incendiaire pour qu'on puisse en parler librement. Peut-être aussi la question telle que posée ici était-elle dépourvue de toute pertinence théologique, selon la distinction luthérienne des deux règnes, temporel et spirituel, toute théologie se devant alors de demeurer apolitique.

II. LES PRINCIPES FONDAMENTAUX DE L'ŒUVRE

« Les aboutissants sur le plan de la pensée » dont il est question dans cette deuxième partie de l'ouvrage, sont les principes fondamentaux qui structurent la *Dogmatique*. En suivant la méthode préconisée par Siegwalt, commençons par en bas, par la section portant sur le réel dans sa dimension de transcendance.

La question fondamentale traitée dans cette section est celle de la pensée scientifique moderne en tant qu'opposée à la religion. En effet, la pensée scientifique préconise l'athéisme méthodologique, qui exclut tout agent surnaturel dans le fonctionnement de la nature. Le réel naturel, cosmique, s'explique par lui-même, par les éléments qui le composent, sans l'intervention d'une prétendue Cause Première, celle d'un Dieu créateur.

On considère habituellement cette position comme le rejet de toute transcendance divine. Mais si on y réfléchit, on peut se demander si cela constitue vraiment un recul théologique. Ne pourrait-on pas y voir, au contraire, un gain pour la théologie ? L'autosuffisance scientifique selon laquelle le monde s'explique par lui-même remet Dieu à sa place, qui n'est pas celle d'une cause parmi les autres, en plus des autres. Le système de la causalité universelle est complet sans Dieu. Mais cela signifie simplement que Dieu doit être reporté à sa place, qui est celle de la transcendance absolue. Je suis moins sévère que Siegwalt qui écrit : « Cela implique la remise en question de l'athéisme méthodologique de la science, lequel est une véritable cécité idéologique, un obstacle mis à l'appréhension du réel selon sa plénitude théonome » (p. 117). Il me semble, au contraire, que cet athéisme méthodologique constitue un premier pas dans la redécouverte de Dieu au cœur du réel. La théologie doit commen-

cer par dire ce que Dieu n'est pas, par lui dénier la place qui n'est pas la sienne au sein de la causalité universelle. Dieu n'est pas une cause première au sens d'un premier maillon, d'un premier moteur qui met en branle tous les autres. Il est au-delà de tout élément du système causal, pour autant qu'il est le fondement de tout le système.

Je rejoins là à nouveau Siegwalt quand il parle de « la dimension de transcendance inhérente à tout réel » (p. 115). Voilà bien ce qui donne au réel sa dimension de profondeur, son fondement ontologique. Voilà ce qui constitue sa plénitude théonome, l'objet d'une science théonome. Mais cette science théonome est d'ordre philosophique, ontologique, par ce qu'elle concerne le tout de l'être, le fondement de l'être. En tant que fondement de l'être, Dieu n'est pas une cause extérieure au réel, s'imposant à lui. Siegwalt s'oppose ainsi à toute conception supranaturaliste de l'action divine.

Voilà où nous conduit la négation de cette fausse idée de Dieu, la négation de la place qui n'est pas la sienne. Mais il nous faut tenter maintenant de préciser tant soit peu quelle est sa place. Siegwalt dit bien justement que c'est la transcendance inhérente à tout le réel. Il y a là deux éléments de réflexion : d'abord un principe au cœur du réel, mais aussi un principe transcendant au-delà de tout élément du réel. Nous venons de parler du premier aspect, il nous reste à considérer le second, et c'est là qu'on affronte la principale difficulté.

En effet, comment parler de la transcendance absolue, si elle dépasse non seulement tout être particulier, mais aussi toute conception et toute expression langagière ? La transcendance comme telle ne désigne aucune réalité, mais l'au-delà de toute réalité. On peut la désigner, l'indiquer en montrant en quelle direction la chercher. Plus précisément, on peut l'indiquer au moyen d'une question, une question qui demeure nécessairement sans réponse, puisque toute réponse impliquant un quelconque réel serait elle-même remise en question.

La question dont il s'agit est elle-même d'ordre philosophique, ontologique. C'est la question de l'être. En philosophie, on la formule habituellement d'une façon bien simple, mais qui fait plonger dans l'abîme : « Pourquoi y a-t-il quelque chose ? » La question peut aussi se poser à propos du *logos*, à propos de la rationalité de l'être. On pense alors au mot d'Einstein : « Le plus incompréhensible c'est que le monde soit compréhensible ! »

Pas de réponse à cette question fondamentale de l'être ? Siegwalt indique pourtant quelque chose en ce sens quand il parle du « pressentiment du mystère » (p. 119). Voyons de plus près chacun de ces deux termes. On ne retient souvent du mystère que l'aspect négatif : le mystère c'est l'incompréhensible. Il faut bien voir, cependant, que l'incompréhensibilité du mystère n'est pas due à son manque d'être, mais bien plutôt à son surplus d'être, à sa transcendance. Le mystère c'est la plénitude de l'être, c'est le fondement, la source de l'être, ce d'où découlent toutes choses. Chaque élément du réel, chaque chose finie, définie, peut être objet de connaissance. Elle renvoie à la source d'où elle provient, à la plénitude, à l'infini de l'être, qui est le mystère transcendant toute connaissance rationnelle.

Cependant, comme le dit encore une fois bien justement Siegwalt, ce mystère peut faire l'objet d'un pressentiment, il peut être pressenti. C'est dire qu'il peut nous *saisir* en se rendant de quelque façon présent à nous, même si nous ne pouvons pas le *saisir* conceptuellement. C'est ainsi pourrait-on dire, que le mystère se révèle à nous ; ce n'est pas nous qui le saisissons, c'est lui qui nous saisit.

Et c'est par là qu'on en arrive à la théologie d'en haut, la théologie proprement dite, celle qui parle de Dieu. Du pressentiment du mystère nous passons ainsi à la connaissance de Dieu. Ce passage est significatif. C'est l'inversion du processus en vigueur jusqu'à la modernité. Plus précisément, c'est l'inversion de la théologie biblique, qui commence toujours par en haut, par Dieu. Ainsi, les premiers mots de la Bible : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1,1). De même pour l'Évangile : « Au commencement était le Verbe » (Jn 1,1).

Le passage de la théologie d'en haut à la théologie d'en bas doit se faire, car la théologie d'en haut ne tient plus la route aujourd'hui. Elle provoque le scepticisme qui est, en modernité, le principal élément destructeur de la religion. Traditionnellement, la religion est identifiée à la croyance au Dieu d'en haut qui produit le ciel et la terre, et qui intervient dans l'histoire du salut. Telle est la conception supranaturaliste qui, de plus en plus, apparaît comme dépassée en contexte de modernité.

Qu'est-ce qui ne va pas alors ? C'est qu'en modernité, les différents éléments d'une situation sont interreliés dans un système de causalité. Or Dieu ne peut être introduit dans un tel système même pas à titre de Cause Première. Qu'il s'agisse d'une causalité invisible, passe encore pour la modernité, mais une causalité dont on ne peut percevoir aucun effet spécifique, ça ne va pas. Concevoir la prière comme une telle causalité, qui peut modifier une situation donnée, c'est instrumentaliser la prière et Dieu lui-même. Et c'est là plonger dans le supranaturalisme, la conception religieuse qui s'effondre en modernité. Le scepticisme porte alors précisément sur l'efficacité de la prière qui est remise en question.

Siegwalt suggère alors de corriger la conception (historique) abrahamique par la conception noachique ouverte à toute la nature. On est là sur une bonne voie, pour autant qu'il s'agit d'une polarité dont les deux termes sont pertinents : l'universel et le particulier, la nature et l'histoire.

Je me demande, cependant, s'il ne faudrait pas ajouter à propos de Dieu la distinction du « personnel » et du « transpersonnel », c'est-à-dire le Dieu de la tradition judéo-chrétienne et le « Dieu au-dessus de Dieu » (*God above God* dont parle Tillich). Dieu personnel et Dieu transpersonnel, ce sont aussi deux termes en polarité, en tension l'un avec l'autre. Le Dieu personnel appelle le Dieu transpersonnel, et le Dieu transpersonnel en appelle au Dieu personnel pour avoir quelque signification pour le croyant. On peut se demander alors si le scepticisme religieux moderne ne viendrait pas du fait qu'on se limite à l'un des termes de cette polarité.

Tel est le scepticisme dont on parle habituellement et sur lequel insiste Siegwalt, celui qui porte sur la théologie d'en haut. Siegwalt mentionne aussi un autre type de scepticisme, qui est l'inverse du premier. C'est celui des croyants traditionnels, qui considèrent comme une perversion cette transposition du haut et du bas. Le contenu

divin de la foi serait ainsi perdu. Siegwalt écrit à ce propos : « Si les confessants abrahamiques chrétiens étaient sceptiques quant à la justesse de la démarche ainsi posée, ils pourraient se revendiquer du supranaturalisme (extrinsécisme) d'une forte tendance de la théologie passée, tant du côté du catholique-romain que du côté protestant » (p. 85).

Pour légitimer la démarche de la théologie d'en bas, Siegwalt montre qu'elle se retrouve dans les Évangiles, tout spécialement dans les « paraboles du Royaume ». Il commente alors : « [...] c'est dans le vécu, avec ses données et à travers elles, que s'atteste la puissance créatrice rédemptrice, c'est-à-dire transformatrice de Dieu » (p. 88). Notons cependant que ces paraboles du Royaume peuvent s'interpréter de deux façons différentes selon les deux types de théologie mentionnés. Dans la perspective supranaturaliste, on s'imagine deux mondes, celui d'en haut et celui d'en bas. On retrouve alors dans le monde d'en bas quelques reflets du monde d'en haut. Mais on peut aussi concevoir autrement les choses. La réalité du Royaume se trouve vraiment au cœur du monde d'en bas, le seul monde réel. Le monde d'en haut est alors constitué par la projection sur la toile du divin de la profondeur divine du réel dont on fait l'expérience dans la foi. C'est dans ce sens, il me semble, que va l'affirmation de Siegwalt sur « la dimension de transcendance inhérente à tout le réel » (p. 115).

III. LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

La troisième partie de l'ouvrage est intitulée : « Les aboutissants pratiques ». Siegwalt précise : « [...] il s'agit ici uniquement de trois exemples particuliers tel qu'il m'a été donné de m'y engager à titre personnel » (p. 133). Il va dire l'inspiration, la motivation de ses engagements, la signification qu'ils ont pour lui, et surtout la façon de s'y engager. De ces trois engagements, que sont le dialogue interecclésial, le dialogue avec les sciences et le dialogue interreligieux, je ne retiens que ce dernier en raison de sa pertinence toujours aussi urgente : « L'enjeu du dialogue interreligieux c'est qu'en construisant la paix il convertit par là même les uns et les autres toujours davantage à Dieu, source de vérité, de liberté, d'amour et de courage » (p. 194). On voit par là comment se trouvent réunies les deux dimensions (les deux règnes) du temporel et du spirituel, et comment la théologie de Siegwalt n'est pas dépourvue d'une dimension politique.

Une première condition pour ce dialogue interreligieux est la reconnaissance de la révélation au fondement de toute religion. En d'autres termes, la révélation appartient à l'essence même de la religion. Siegwalt rappelle à ce propos qu'il a « récusé tout exclusivisme chrétien (sans refuser l'exclusivisme du Christ, mais en constatant aussi son inclusivisme) et affirmé la révélation comme fondement non seulement du judéo-christianisme, mais aussi les religions dans leur pluralité » (p. 187).

Cette citation comporte deux affirmations qui soulèvent des difficultés. Il y a celle qu'on vient de voir : l'universalité au fondement de toute religion. Aussi bien dire : la présence de la révélation au fondement de l'esprit humain. Cela s'explique par la transcendance de l'esprit. Tillich en parle comme de l'autotranscendance de l'esprit humain. Il faut bien voir ce que comporte cette transcendance de l'esprit.

C'est le dépassement de toute réalité empirique, l'ouverture sur l'au-delà. Mais cette ouverture n'est pas le simple fait de l'esprit humain. Elle comporte une origine transcendante. En utilisant encore une expression de Tillich, je dirais que, dans la religion, ce n'est pas nous qui *saisissons* le réel, c'est le réel qui nous *saisit*. Voilà justement ce qu'on peut appeler la révélation : ce saisissement qui nous transporte au-delà de tout. Cela n'est encore qu'un piètre essai d'interprétation non supranaturaliste de la révélation qui, précisément en tant que non supranaturaliste pourrait être accepté par Siegwalt.

L'autre difficulté contenue dans le passage cité est le refus de l'exclusivisme chrétien accompagné de l'affirmation de l'exclusivisme du Christ. On pourrait aussi bien dire : le refus de l'absolutisation du christianisme accompagné de l'affirmation de l'absoluité du Christ. Il est bien évident que le point de départ d'un dialogue interreligieux ne peut pas être le principe de l'absoluité du christianisme. Mais à mon avis, ce ne peut pas être non plus la thèse de l'absoluité du Christ. La question se pose alors : le christianisme tient-il, est-il encore un christianisme si on fait abstraction de l'absoluité du Christ ?

La question n'est pas d'aujourd'hui. Qu'on se rappelle seulement l'article d'André Gounelle « Le Christ sans absolu² ». La question, telle qu'articulée par Troeltsch, est celle de la transcendance de Dieu unie à sa présence dans le créé. Si la transcendance divine n'est pas conçue alors de façon supranaturaliste, sa présence dans le créé ne peut elle-même revêtir un caractère absolutiste, exclusiviste. La présence divine peut être partout réalisée de façon plus ou moins évidente. C'est là le fait de la révélation divine.

Bien concrètement, la question qui nous occupe pourrait s'énoncer comme suit. Dans le contexte du dialogue islamo-chrétien, par exemple, ne pourrait-on pas dire que Mohammed le Prophète est à l'islam ce que Jésus le Christ est au christianisme ? Cela signifie que le prophète de l'islam (et la tradition qui en découle) est source de sens pour la vie du musulman comme l'est le Christ (et la tradition venant de lui) pour celle du chrétien. Si cela n'est pas admis, aucun véritable dialogue islamo-chrétien n'est possible. On pourra bien cultiver des relations pacifiques pour éviter de s'entretuer, mais on ne pourra pas échanger sur le plan religieux.

Il y a aussi un autre point sur lequel un déficit christologique se fait sentir dans le cheminement de Siegwalt. Il recommande, bien justement, de saisir chaque religion de l'intérieur, à partir de son centre (p. 188). Ce qui laisse entendre que c'est par son noyau intérieur que se distingue essentiellement chaque religion, plutôt que par ses caractéristiques extérieures. Ce qui laisse entendre aussi qu'une religion est d'abord une expérience spirituelle, plutôt qu'un corps de doctrines et de pratiques rituelles. À partir de là, un dialogue interreligieux devient possible, car l'expérience de base est ouverte à l'autre (p. 189). Elle dépasse les limites de chaque religion (p. 190).

2. André GOUNELLE, « Le Christ sans absolu. L'évaluation de Troeltsch par Tillich », *Études théologiques et religieuses*, 2 (1999), p. 191-212.

Concernant cette expérience spirituelle de base, ce caractère vital des religions, une question s'est présentée à moi de façon inattendue, quand Siegwalt parle de son expérience de la méditation zen venant du bouddhisme, qui lui a permis de partager l'expérience spirituelle propre au bouddhisme (p. 187-188). Tout ce qu'il en dit est bien pertinent. Ce qui m'étonne cependant, c'est qu'en tout cela il ne soit nullement question du Bouddha.

Sans doute, l'expérience spirituelle décrite ici est-elle bien authentique, mais quel est son rapport avec la personne même de Gautama le Bouddha ? Si ce rapport n'est pas attesté, serions-nous en présence d'un bouddhisme sans Bouddha ? La question n'est pas impertinente. Car il a déjà été question, par le passé, d'un christianisme sans Christ (Jésus), et par conséquent d'un christianisme sans religion, soit un christianisme réduit à sa seule substance spirituelle, sans attache historique particulière.

Je laisse ouvertes ces questions, et je laisse au lecteur, à la lectrice, le soin de lire les magnifiques pages de la Conclusion (p. 199-205). Siegwalt y résume son propos en disant que la théologie a toujours été pour lui, non seulement un métier, une profession, mais une vocation à laquelle il a voulu répondre, et une mission qu'il s'est efforcé d'accomplir.

◆ recensions

Pierre MARQUIS, **Vers l'Autonomie spirituelle avec Placide Gaboury : entretiens**. Québec, Éditions Le Dauphin Blanc, 2022, 296 p.

Placide Gaboury, qui a écrit au-delà d'une soixantaine de livres, est l'un des écrivains qui ont le plus marqué de leur empreinte le passage du Québec de la religion catholique à ce qu'il est convenu d'appeler la spiritualité. Il s'est lui-même identifié à cette mutation. Il a joint les rangs des Jésuites en 1949 et y est demeuré à son corps défendant, parce qu'il était convaincu qu'il pouvait contribuer à modifier de l'intérieur certaines attitudes cléricales qu'il déplorait. En 1983, il est forcé par les Jésuites eux-mêmes à quitter une communauté qui lui paraît de toute façon trop étroite pour lui, pour voler de ses propres ailes et témoigner avec force de ce que peut être une spiritualité pour aujourd'hui, ouverte sur le monde, irréductible aux croyances d'une Église. Il dit qu'il est passé « de la contrainte religieuse à l'affranchissement spirituel » (p. 84). Que l'on soit d'accord ou non, il est impossible de comprendre la Révolution dite tranquille, qui a éloigné une majorité de Québécois de leurs églises et de leurs pasteurs, sans prendre au sérieux ces nouveaux maîtres spirituels qui ont peu à peu gagné leur intelligence et leur cœur. Ces individus à la personnalité très forte ont en commun d'être des communicateurs hors pair. On remarquera que trois d'entre eux ont fondé des centres influents d'où ils ont rayonné : Jacques Languirand et le Centre de rencontre Mater Materia (Cowansville, 1982) ; Arnaud Desjardins, le centre Mangalam et les Amis du Silence (Frelighsburg, Cantons de l'Est, vers 1992) ; Placide Gaboury et Michel Nault, et le Centre Placide Gaboury (Sainte-Ursule, 2007). Ces maîtres se sont connus et appréciés. Bien qu'apparemment plus silencieux, Placide Gaboury est celui dont les écrits ont été le plus lus, en particulier la série de onze mini-livres aux Éditions de Mortagne (1986 à 1996, avec ses aquarelles en page couverture). Gaboury s'est lié d'amitié avec Languirand, dont il dit qu'il a toujours été très curieux des nouveautés tout en étant un peu brouillon, et dont il a fini par s'éloigner « pour ne pas devenir un satellite de l'étoile qu'il était devenu » (p. 79). Il a aussi bien connu Desjardins, qui est devenu avec le temps un bon ami (p. 135) et dont il dit qu'il est resté pour lui « un grand témoin contemporain de grandes traditions spirituelles très anciennes » (p. 137). De Michel Nault, il dira simplement qu'il est son « fidèle ami et partenaire au Centre depuis son ouverture en 2007 » (p. 115).

Après un court avant-propos (p. 9-10) et quelques pages d'introduction (p. 11-19), *Vers l'Autonomie spirituelle* est divisé en quatre longs entretiens, qui sont en même temps une réflexion portant sur l'ensemble du parcours de vie de cet homme, depuis sa naissance dans le sud du Manitoba, le 5 octobre 1928, jusqu'à sa mort à Louiseville (Québec), le 27 mai 2012. Le premier de ces entretiens s'intitule « Les premiers pas » (p. 21-37) ; le second, « La voie religieuse et ses tortueux détours » (p. 39-108) ; le troisième, « La voie spirituelle et ses détours prometteurs » (p. 109-178) ; et le quatrième, « L'Autonomie spirituelle et la Joie » (p. 179-269). Tout en ayant l'air d'être une transcription d'entretiens avec Placide Gaboury obtenus par Pierre Marquis, le corps de ce livre repose plutôt sur une série d'entretiens enregistrés entre 2004 et 2006 en vue d'un mémoire de maîtrise à l'Université Laval, complétés par de substantielles notes prises à l'occasion d'autres entretiens (toutefois non enregistrés) réalisés entre 2002 et 2004, puis entre 2006 et 2008. L'essentiel de ce livre est en fait un habile travail de synthèse à propos duquel Pierre Marquis m'a lui-même précisé avoir regroupé les questions se rapportant aux mêmes thèmes et les réponses que Placide Ga-

RECENSIONS

boury leur a apportées, de façon à respecter la chronologie et reconstituer une sorte de biographie spirituelle. Le livre se termine par un poème de P. Marquis, « Hymne à la Joie », quelques remerciements, des repères chronologiques fort utiles et un important index de 16 pages.

L'œuvre de Placide Gaboury est immense et déconcerte par sa diversité et un apparent éclatement. Il est difficile de situer exactement l'auteur sur le plan philosophique. Ces entretiens permettront au lecteur de suivre le développement de ses écrits. Gaboury affirme s'être éloigné de l'ésotérisme, également du Nouvel Âge, comme de toute forme de religion institutionnalisée. Il se définit plutôt par une « Autonomie qui rend libre » face à tout. Et l'Autonomie, suggère-t-il, « c'est l'Unité retrouvée, et la Joie de pouvoir la vivre consciemment dans toute sa diversité — ici sur terre à travers la matière, tout comme ailleurs, autrement... C'est la Joie de reprendre conscience qu'au-delà des limites terrestres, il n'y a pas de limites à ce qu'on est et à ce qu'on peut devenir... Le bon chemin c'est celui qui te conduit vers ça, et bien que tu n'en sois pas encore clairement conscient — tu y marches déjà » (p. 190). L'éveil doit se comprendre en termes d'*awareness*, « la conscience que tu es quelque chose » (*ibid.*). Ce n'est jamais l'intelligence, encore moins ses systèmes, ses échafaudages théoriques impressionnants, qui relèvent tous de l'*ego* et non d'un Soi qui finit par s'imposer au-delà de toutes ces constructions. Gaboury a connu certaines expériences d'éveil dès son jeune âge, et plus tard également. Il les évoque au fil des entretiens, mais demeure somme toute très discret. Y a-t-il des techniques qui peuvent aider à atteindre cet état ? Aucune technique n'est vraiment nécessaire, bien que certaines peuvent aider à se réapproprier ce qu'on est vraiment. Mais, finit-il par préciser, ce sont les mauvais enseignants ou encore les faux maîtres qui ne jurent que par leur technique... (p. 209-210). « Pour tout le monde en fait, même pour les grands yogis, c'est dans la vie de tous les jours que le ménage de base doit se faire. Et ce sont ceux et celles qui entrent chez vous qui peuvent vous dire si le ménage est fait, car ils sont des miroirs qui vous montrent où vous en êtes rendus réellement avec vos peines et vos blocages — ça ne ment pas » (p. 210). Ce plein éveil est aussi le chemin qui mène à la Joie véritable, celle qui permet de surmonter toutes les peurs et constitue l'aboutissement de son parcours.

Un livre très bien écrit, facile à lire et qui devrait contribuer à mieux faire comprendre l'évolution religieuse du Québec pendant la deuxième moitié du XX^e siècle. Il existe aussi sur Gaboury un autre petit livre de Colette Chabot, *Placide Gaboury de A à Z : Petit Guide d'autonomie spirituelle* (Pincourt, Vox Populi, 2016), avec une préface de Pierre Marquis.

André COUTURE
Université Laval, Québec

Thomas P. OSBORNE, *L'eau*. Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (coll. « Ce que dit la Bible sur... », 42), 2021, 120 p.

Les éditions Nouvelle Cité nous présentent la collection « Ce que dit la Bible sur... », comprenant en date d'aujourd'hui 45 livres portant sur une large gamme de thématiques, allant de la ville au couple, en passant par le sport et le péché, etc. L'un de ces livres, sur l'eau (2021), est signé par le professeur d'études bibliques Thomas P. Osborne.

Ce petit livre (120 p.) se divise en douze très courts chapitres, puis en sous-chapitres faisant rarement plus de deux pages, couvrant certains thèmes relatifs à l'eau. Chacune de ces petites sections prend la forme d'un microcommentaire biblique ; souvent à saveur spirituelle.

D'entrée de jeu, nous y trouvons une invitation à voir en cette matière (l'eau) non seulement une réalité physique, mais surtout « un support de sens pour l'existence humaine » (p. 11). C'est sur ce ton que l'auteur propose une promenade en passant par : le fleuve d'Éden et celui de la sagesse

RECENSIONS

(ch. 1) ; certains puits ou point d'eau, théâtres d'heureuses rencontres (Hagar et l'ange, Isaac et Rébecca) ou de conflits/batailles (Abraham et Abimélek, Jacob et Dieu) (ch. 2) ; la sécheresse commandée par Élie (ch. 3) ; les eaux primordiales de la création et celles du déluge (ch. 4) ; le Nil et son ambivalence (ch. 5) ; les cinq premiers chapitres de l'Évangile de Jean (ch. 6) ; Jésus comme source d'eau vive (ch. 7) ; la mer de Galilée comme obstacle à franchir (ch. 8) ; les eaux du baptême dans lequel le chrétien est plongé (ch. 9) ; la Bible comme source de vie à fréquenter (ch. 10) ; et la soif de Dieu (ch. 11) de qui le salut et la justice nous viennent comme la pluie et la rosée (ch. 12).

Vu sa forme (court, aucune note ou bibliographie) et son contenu (vulgarisé et léger), ce livre n'est, de toute évidence, pas un ouvrage pour la recherche universitaire, mais plutôt une tentative de rapprochement vers un large public peu familier avec la lecture des textes bibliques. Dans la lignée de cette collection, ce livre semble être destiné à l'élargissement des œillères du lecteur en proposant de redécouvrir la Bible comme un texte encore d'actualité et s'adressant au cœur de l'être humain.

Maxime SCRIVE
Université Laval, Québec

◆ ouvrages reçus à la rédaction

- AZARNOUCHE, Samra, éd., *À la recherche de la continuité iranienne. De la tradition zoroastrienne à la mystique islamique. Recueil de textes autour de l'œuvre de Marijan Molé (1924-1963)*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses », 193), 2022, 334 p.
- BOULNOIS, Olivier, *Le désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science d'Aristote à Galilée*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée - Essais philosophiques »), 2022, 450 p.
- GUILLAMAUD, Patrice, *Le Divin et l'État. Essai d'ousiologie théologico-politique sur la co-existence*, Paris, Éditions Kimé (coll. « Philosophie en cours »), 2022, 525 p.
- HADOT, Ilsetraut, TOULOUSE, Stéphane, *Simplicius. Apprendre à philosopher dans l'Antiquité tardive : commentaire à la seconde partie du Manuel d'Épictète*, introduction et traduction par I. Hadot, Annotation de I. Hadot et S. Toulouse, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2022, 248 p.
- INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE, *L'accueil de l'Évangile*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « À voix haute. Conférences de l'IPT », 5), 2022, 103 p.
- KYNES, Will, ed., *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*, New York, Oxford University Press, 2021, xxii-683 p.
- LE MÉHAUTÉ, Frédéric-Marie, *Révéle aux tout-petits. Une théologie à l'écoute des plus pauvres*, préface d'Étienne Grieu, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 317), 2022, 399 p.
- PHILLIPS, David, *Dadisho' Qatraya. Commentaire sur le Paradis des Pères. Tome I (Première partie)*, introduction, texte critique, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 626), 2022, 503 p.
- PRIGENT, Pierre, avec la collaboration de Gagriella ARAGIONE et Claude MOURLAM, *Que faire de l'Ancien Testament ? Marcion et Origène répondent*, Lyon, Éditions Olivétan, 2022, 179 p.
- PRUNIER, Jean-Louis, *John Wesley. L'homme qui ne voulait pas perdre son temps*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Figures protestantes »), 2022, 135 p.

Les numéros épuisés peuvent être commandés, en tout ou en partie, sous forme de photocopies, de microfilms ou de microfiches, aux endroits suivants :

Bibliothèque nationale du Québec
1700, rue Saint-Denis
Montréal (Québec) H2X 3K6

Micromedia Limited
Box 502, Station S
Toronto (Ontario) M5M 4L8

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, Michigan 48103, USA

Maquette de la couverture : Madeleine Richard

