

1. The first part of the report is a general introduction to the subject of the study. It discusses the importance of the problem and the objectives of the research. It also mentions the scope of the study and the methods used.

2. The second part of the report is a detailed description of the experimental work. It includes a description of the apparatus used, the procedure followed, and the results obtained. It also discusses the errors and limitations of the experiment.

3. The third part of the report is a discussion of the results. It compares the results with the theoretical predictions and with the results of other experiments. It also discusses the implications of the results and the conclusions drawn from the study.

4. The fourth part of the report is a conclusion. It summarizes the main findings of the study and states the conclusions drawn from the results. It also mentions the suggestions for further work.

5. The fifth part of the report is a list of references. It includes the names of the authors, the titles of the papers, and the names of the journals or books in which the papers were published. It also includes the names of the institutions where the work was done.

6. The sixth part of the report is a list of figures. It includes the titles of the figures and the names of the authors. It also includes the names of the institutions where the work was done.

7. The seventh part of the report is a list of tables. It includes the titles of the tables and the names of the authors. It also includes the names of the institutions where the work was done.

8. The eighth part of the report is a list of appendices. It includes the titles of the appendices and the names of the authors. It also includes the names of the institutions where the work was done.

9. The ninth part of the report is a list of acknowledgments. It includes the names of the people who helped in the work and the names of the institutions where the work was done.

10. The tenth part of the report is a list of footnotes. It includes the names of the authors, the titles of the papers, and the names of the journals or books in which the papers were published. It also includes the names of the institutions where the work was done.

11. The eleventh part of the report is a list of references. It includes the names of the authors, the titles of the papers, and the names of the journals or books in which the papers were published. It also includes the names of the institutions where the work was done.

12. The twelfth part of the report is a list of figures. It includes the titles of the figures and the names of the authors. It also includes the names of the institutions where the work was done.

13. The thirteenth part of the report is a list of tables. It includes the titles of the tables and the names of the authors. It also includes the names of the institutions where the work was done.

14. The fourteenth part of the report is a list of appendices. It includes the titles of the appendices and the names of the authors. It also includes the names of the institutions where the work was done.

# L'ANALOGIE DE LA FOI DANS L'ETUDE DE L'ECRITURE SAINTE

Par Henri BLOCHER

Doyen de la faculté de théologie de Vaux-sur-Seine

*Cet article est tiré de The Challenge of Evangelical Theology publié sous la direction du Dr. N. M. de S. Cameron, par Rutherford House, Edinbourg, 1987. Il s'agit d'une livraison spéciale du Scottish Bulletin of Evangelical Theology. Initialement écrit en anglais, cet article a été traduit par H. Blocher lui-même. Nous le publions avec l'aimable autorisation des éditeurs.*

*Analogia fidei* : sur les bannières des réformateurs et de leurs héritiers spirituels au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles se détache en lettres d'or la formule de l'apôtre (Rm 12,6). Elle désigne pour eux la "règle fondamentale" de leur herméneutique, le "*principium seu fundamentum interpretationis*"<sup>1</sup>. L'analogie de la foi les aidait à revêtir de chair exégétique leur maxime assez abstraite sur "l'Ecriture interprète d'elle-même" : elle suggérait, voulons-nous dire, quelle sorte de procédures cette maxime peut engendrer. Ainsi seulement les promoteurs du *Sola Scriptura* avaient-ils de quoi répondre aux controversistes de l'Eglise romaine.

---

<sup>1</sup> Max-Albrecht LANDERER, "Hermeneutik", dans la *Real-Encyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog (Stuttgart & Hambourg : R. Besser, 1856) V, 783.

Chose curieuse ou significative, les théologiens de notre époque "herméneutique" ne s'y intéressent guère, malgré leur goût affiché pour les discussions de méthode. Récemment, seuls quelques biblistes évangéliques ont remis à l'ordre du jour le sujet de l'analogie de la foi. Robert C. Sproul en propose un survol, rapide mais utile<sup>1</sup>; Walter C. Kaiser, intrépide à son habitude, avance, au moins sur deux ou trois points, des vues nouvelles<sup>2</sup>; enfin son collègue à la Trinity Evangelical Divinity School, Donald A. Carson, le traite avec pénétration dans un article important<sup>3</sup> : toujours habile à combiner l'exégèse scientifique et le sens des responsabilités dogmatiques, Carson écrit avec le souci de la théologie systématique, *ex professo*. Il est grand temps que les systématiciens joignent leurs forces et se préoccupent d'une part trop délaissée, non négligeable, du trésor qui leur fut transmis.

## 1. Exploration

Tous les docteurs de l'Eglise qui ont fait appel à l'analogie de la foi n'ont pas entendu sous les mêmes mots exactement la même chose, et les protestants orthodoxes n'ont pas parlé ici un seul langage. Pour être lucide, il convient de désenchevêtrer les diverses conceptions, et de mettre en lumière leurs rapports historiques.

---

1 "Biblical Interpretation and the Analogy of Faith", dans Roger R. NICOLE & J. Ramsay MICHAELS, éd., *Inerrancy and Common Sense* (Grand Rapids : Baker, 1980) pp. 119-135.

2 *Toward an Exegetical Theology. Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Grand Rapids : Baker, 1981), surtout pp. 82ss., 94, 133ss., 145, 161. Kaiser cite John J. JOHNSON, "Analogia fidei as Hermeneutical Principle", *Springfielder* 36 (1972-73) pp. 249-259, auquel nous n'avons pas eu accès.

3 "Unity and Diversity in the New Testament : The Possibility of Systematic Theology", dans D. A. CARSON & J. D. WOODBRIDGE, éd., *Scripture and Truth* (Grand Rapids : Zondervan, 1983) pp. 65-95, surtout 90ss. Carson mentionne les articles (inaccessibles pour nous) de Daniel P. FULLER, "Biblical Theology and the Analogy of Faith", dans *Unity and Diversity in New Testament Theology*, éd. par Robert E. GUELICH (Grand Rapids : Eerdmans, 1978), pp. 195-213, et de Robert L. THOMAS, "A Hermeneutical Ambiguity of Eschatology : The Analogy of Faith", *Journal of the Evangelical Theological Society* 23 (1980) pp. 45-53.

Dans la perspective ancienne, avant la Réforme, on se concentrait sur la substance de la Vérité révélée, comme enseignée par l'Eglise : telle était la norme<sup>1</sup>. C'était, *ex hypothesi*, le contenu authentique de l'Ecriture : et l'on voyait souvent dans le Symbole des Apôtres son résumé. L'accent s'était déplacé de la garantie doctrinale fournies par les Eglises-mères, les sièges apostoliques, au consentement unanime des Pères, aux décrets des Conciles oecuméniques, et à la définition formelle par le magistère. Cette première conception n'a pas disparu des rangs protestants. Les réformés, en particulier, font écho aux formulations traditionnelles et considèrent souvent l'accord avec l'*Apostolicum* comme la signification essentielle (*Inbegriff*) de l'analogie de la foi<sup>2</sup>. Georg Sohnius, professeur à Heidelberg aux environs de 1585, pouvait écrire :

La norme et règle de cette interprétation, c'est la foi et la charité : le Symbole des Apôtres expose la foi, le Décalogue la charité. C'est pourquoi l'apôtre édicte que l'interprétation soit analogue à la foi (Rm 12,6), c'est-à-dire qu'elle s'accorde avec les premiers axiomes et principes, pour ainsi dire, de la foi, comme avec le corps tout entier de la doctrine céleste<sup>3</sup>.

Beaucoup d'autres adoptaient une position semblable<sup>4</sup>. Pierre Martyr conférait même autorité, de second rang, au "consentement constant et au verdict de l'Eglise"<sup>5</sup>. La première version de l'analogie de la foi mérite de s'appeler "traditionnelle".

---

1 L'expression "analogie de la foi" n'est pas fréquente dans les écrits patristiques et médiévaux; la norme porte des noms variés: la foi, la foi catholique, la règle de la vérité, la prédication, l'ordre de la tradition, la mesure de la foi (*mensura fidei*, Victorin de Pétau), tout cela "apostolique" ou "ecclésiastique", et même "l'ancienne institution de l'Eglise" (*archaion tês ekklêsias sustêma*, Irénée). Mais Romains 12,6 était souvent compris, précisément, de la conformité à cette norme (surtout chez les Pères latins).

2 Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus* (Leipzig: J. C. Hinrich, 1908) I, p. 357.

3 *De Verbo Dei*, cité (latin) *ibid*.

4 Cf. Heinrich HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, éd. par Ernst BIZER (Neukirchen: B. d. Erziehungsvereins, 1935) p.13, citant par exemple CHAMIER: "*Analogia fidei est argumentatio a generalibus dogmatibus, quae omnium in ecclesia docendorum normam continet*".

5 "*Consensus auctoritasque constans ecclesiae*", *ibid.*, p. 29.

Luther est à l'origine d'un deuxième type. Son expérience pathétique de libération par la Parole de Dieu a tourné autour d'une poignée de versets privilégiés : ces *helle und klare Worte*, "paroles claires, lumineuses", avaient conquis son âme et lui étaient presque devenues, comme notre ami vénéré, le regretté Richard Stauffer l'a dit une fois avec humour, des "textes-fétiches"<sup>1</sup>. En étaient : le cantique d'Anne, quand il célèbre YHWH comme celui qui fait mourir et qui fait vivre (1 S 2,6); l'oracle énigmatique d'Esaïe sur l'oeuvre "étrange" du Seigneur (Es 28,21); les paroles d'institution de la Cène (si évidentes que l'effort des Suisses, des Zurichois, pour y montrer une figure de style passait pour lui l'entendement et trahissait quelque perversité de l'intelligence, un autre esprit); le principe que pose l'apôtre : tout homme menteur devant le Dieu seul véridique (Rm 3,4); et, bien sûr, le paradoxe de la justification des impies, par la foi seule... Interpréter l'Ecriture selon l'analogie de la foi signifiait suivre la lumière des passages plus clairs. Les textes illuminateurs réglaient la lecture de tous les autres. Ici l'expérience personnelle bouleversante de Luther rejoignait les préceptes du sens commun, et l'accent sur la primauté des passages les plus clairs est resté fort parmi les luthériens et les autres protestants. J. Gerhard peut définir sa norme comme "en quelque sorte, la somme de la doctrine céleste recueillie des lieux scripturaires les plus 'ouverts'"<sup>2</sup>. Chemnitz exige l'accord avec les points "attestés de façon expresse, claire, sûre et ferme dans l'Ecriture"<sup>3</sup>. Du côté réformé, Herman Bavinck déclare que la conception originelle de l'analogie de la foi (dans la tradition qu'il représente) mettait en avant le sens tiré "des endroits les plus explicites"<sup>4</sup>. Ce n'est pas pour rien qu'on en traitait dans la section sur la "perspicuité" (clarté) de l'Ecriture.

Après la version qui privilégie certains lieux scripturaires, celle qui privilégie certains thèmes. La troisième interprétation de l'*analogia fidei* peut aussi se réclamer de Luther. Il s'agit, pour elle, de se confor-

---

1 Dans un exposé fait en privé à un petit groupe auquel appartenait le présent auteur, à Paris, le 27 octobre 1977. Otto RITSCHL, *op. cit.*, a montré le rôle décisif que les *helle und klare Worte* ont joué.

2 Cité (latin) par LANDERER, *art.cit.*, 783.

3 Cité par Robert D. PREUS, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena* (Saint Louis & Londres: Concordia, 1970) p. 97.

4 "*Uit de duidelijke plaatsen*", *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: J. H. Bos, 1906<sup>2</sup>) I, p. 511. Sur la même page, il se réfère à Voetius et Turretin.

mer à une vérité cardinale de la révélation, avec un principe théologique central considéré comme la clé de tout le reste. Dans sa puissante attaque contre les vues des *Schwarmgeister* ou "sacramentaires" de Zürich et Bâle, *Sur la Cène du Christ. Confession* (1528), Luther reproche à leur exégèse des paroles d'institution de les dépouiller de leur utilité, "et ceci, tout particulièrement, parce qu'il n'y a là aucune *analogia fidei*. Car toutes les paroles du Christ doivent porter la foi et l'amour et être analogues à la foi : Romains XII"<sup>1</sup>. Luther veut dire, sans doute, que l'interprétation figurative supprime le besoin de la foi s'exerçant contre la vue, ne dresse pas la vérité de Dieu contre tout homme menteur, n'est pas analogue à la justification des impies et à la christologie, qui renversent le jugement des sens et de la raison. Melancthon associe cette conception de l'analogie avec la première, "traditionnelle", quand il prône la concordance "avec le fondement, c'est-à-dire la Loi, l'Evangile, et les Symboles"<sup>2</sup>. Dans son "épître" au roi François Ier, dédicatoire de *L'Institution*, Calvin expose avec magnificence comment le *Soli Deo Gloria* peut servir de référence normative à l'analogie de la foi :

Quand saint Paul a voulu que toute prophétie fût conforme à l'analogie et similitude de la foi (Rom. 12 :6), il a mis une très certaine règle pour éprouver toute interprétation de l'Ecriture. Or si notre doctrine est examinée à cette règle de la foi, nous avons la victoire en main. Car quelle chose convient mieux à la foi, que de nous reconnaître nus de toute vertu pour être vêtus de Dieu ? vides de tout bien, pour être emplis de lui ? serfs de péché, pour être délivrés de lui ? aveugles, pour être de lui illuminés ? boiteux, pour être de lui redressés ? débiles, pour être de lui soutenus ? de nous ôter toute matière de gloire, afin que lui seul soit glorifié, et nous en lui ?<sup>3</sup>

Un peu scolastique dans le style, l'explication du même critère chez Amandus Polan (1561-1610) n'est pas moins incisive :

---

1 Martin LUTHER, *Oeuvres* vol VI, trad. Jean BOSC (Genève: Labor & Fides, 1964) p. 93 (= Weimar Ausgabe vol. 26, 390).

2 *Corpus Reform.* XV, 1008, comme cité (latin) par RITSCHL, *op. cit.*, p. 302.

3 *L'Institution de la Religion chrétienne*, éd. par Jean CADIER (Genève: Labor & Fides, 1955, et réimprimé par éd. Farel) I, p. XXIV. Dans *L'Institution* elle-même, Calvin se réfère deux fois à l'analogie de la foi comme principe de la théologie, en IV,16,4 et 17, 32 (moins clair).

Cette interprétation s'accorde avec l'Écriture Sainte qui, du même coup, attribue à Dieu toute la louange de notre éternel salut et l'enlève entièrement à l'homme; cette interprétation ne s'accorde pas avec l'Écriture Sainte qui impute à l'homme une part quelconque, serait-ce la moindre, de la gloire du salut éternel<sup>1</sup>.

A ces mots le barthien ne se sent pas de joie... La "concentration" christologique, le triomphe de la grâce, la proclamation centrale (reprise de Blumhardt) "Jésus est vainqueur", gouvernent toute l'entreprise barthienne. C'est Barth qui exhume l'apport de Polan, bien qu'il emploie lui-même l'expression "analogie de la foi" plutôt pour parler d'un autre sujet, à propos de la valeur cognitive du langage religieux, ce que les philosophes analytiques anglo-saxons appellent *God-talk*<sup>2</sup>. C'est le fidèle barthien Thomas F. Torrance qui nous renvoie à l'épître-préface au roi François Ier, avec une assurance et un plaisir manifestes<sup>3</sup>.

La majorité des protestants, au cours des siècles, semble avoir souscrit à une quatrième version. Le critère y revêt un caractère plus formel, *analogia totius Scripturae*. Appliquer l'analogie, c'est d'abord comparer tous les passages pertinents sur un sujet donné, en respectant l'obligation méthodologique d'éviter les contradictions de fond. Elle implique interprétation biblique systématique. Le tout de l'Écriture, considérée comme cohérente ou homogène, constitue la norme. On n'est pas loin de la notion ancienne du "cercle herméneutique", la détermination réciproque du tout et des parties. Ainsi la *Confession helvétique postérieure* reconnaît pour "droite et naïve interprétation des Écritures" celle qui les expose "par la conférence [comparaison] des

---

1 *Syntagma Theologiae christianae*, comme cité par Karl BARTH (latin), *Dogmatique*, trad. Fernand RYSER (Genève: Labor & Fides, 1955) I, 2\*\*\*, p. 269.

2 *L'analogia fidei* est pour Barth ce qui remplace *l'analogia entis* du thomisme, non pas une règle d'herméneutique mais la notion qui permet de rapporter notre langage à la divine réalité. On trouve la discussion la plus fournie dans la partie suivante de la *Dogmatique*: II, 1\*, § 27/2, point 3. Il y forge aussi la formule *analogia gratiae*, et accepte de la définir comme une *analogia attributionis extrinsecae*. En I, 1\*, § 1/2, l'analogie de la foi semble davantage fonctionner comme un critère du travail théologique.

3 *Theological Science* (Oxford, Londres, New-York: Oxford University Press, 1969) pp. x, 244s.

lieux semblables ou différents"<sup>1</sup>. Hollaz définit l'analogie de la foi comme "l'harmonie des affirmations bibliques"<sup>2</sup>. Pour Abraham Kuyper, dernière règle herméneutique essentielle, elle revient à prendre au sérieux l'unité du corpus biblique<sup>3</sup>. Même le pape Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus Deus* (1893) semble rapporter l'*analogia fidei* au caractère non-contradictoire de l'Ecriture<sup>4</sup>.

Ce survol historique et typologique accompli, nous nous intéresserons d'abord au sens de l'expression dans le verset d'où on l'a tirée, et qu'on citait pour autoriser la règle; ensuite, aux rapports logiques qu'ont entre elles les conceptions que nous avons esquissées, pour savoir si elles s'impliquent, s'excluent ou se complètent les unes les autres. Après quoi, nous devrions justifier théologiquement la version, pure ou mixte, qui nous paraîtra la mieux formée, en proposant quelques conseils pour la mise en pratique.

## 2. Confrontation

Les commentateurs modernes des exhortations de l'apôtre Paul en Romains 12,6 n'hésitent guère, le plus souvent, à prendre le mot "foi" au sens subjectif, *fides qua* (ainsi F. F. Bruce, John Murray, C. E. B. Cranfield, pour ne nommer que des auteurs parmi les plus estimables); si on les suit, il n'y a plus grand lien entre le verset et l'*analogia fidei* des théologiens au cours de l'histoire de l'Eglise. Paul encourageait les

---

1 Texte français de 1566, éd. par Jaques COURVOISIER (Neuchâtel et Paris: Delachaux & Niestlé, 1944) p. 44. Ce n'est qu'un élément dans une conception mixte, synthétique.

2 "*Harmonia dictorum biblicorum*", cité par LANDERER, art. cit., 783.

3 *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* (Amsterdam: J. A. Wormser, 1894) III, p. 106.

4 Reproduite par F. VIGOUROUX, dir., *Dictionnaire de la Bible* (Paris: Letouzey & Ané, 1909) vol. I, et se lit p. XXII: "*Analogia fidei sequendam est, et doctrina catholica...*" avec le commentaire: "*ex quo apparet, eam interpretationem ut ineptam et falsam rejiciendam, quae, vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinae ecclesiae adversatur*". Dans la correspondance entre les deux phrases, ce qui répond à l'*analogia fidei*, c'est le rejet de toute interprétation impliquant conflit entre des écrivains bibliques, inspirés.



prophètes dans l'Eglise, ou les candidats-prophètes, à exercer leur don quand ils se sentaient au bénéfice d'une révélation, quand ils *croyaient* avoir reçu un message d'en-haut; ou bien, il les exhortait à parler en accord avec leur foi subjective, c'est-à-dire dans l'humble conscience de leur dépendance à l'égard du Christ. Mais voilà qu'un renfort inattendu rejoint le camp des Pères latins et de Calvin ! Ernst Käsemann, décidant hardiment où Bultmann déjà hésitait de façon positive, plaide avec force en faveur du sens objectif de "foi" : "Il est absurde de suggérer que le prophète doit se juger lui-même par sa propre foi... Cela ouvrirait la porte à tous les abus et même à la fausse doctrine"<sup>1</sup>. Alphonse Maillot se range à ses côtés<sup>2</sup>. Heinrich Schlier aboutit à une conclusion semblable<sup>3</sup>. Un critère subjectif, en effet, risquerait de créer plus de problèmes qu'il n'en résoudrait ! "Foi" au sens objectif n'intervient pas si rarement dans les écrits pauliniens (en Ga 1,23; 3,23.25; 6,10, pour commencer par une épître du "jeune" Paul, *pistis* désigne le message, ou le régime, ou le lien de la communion; aussi probablement en Ep 4,5.13; 1 Tm 2,7; 3,9; 4,1.6; 5,8; 6,10.12.21; 2 Tm 3,8; 4,7; Tt 1,1; la chose est au moins possible en Rm 1,5; 10,8; 16,26; Col 2,7; 1 Tm 1,19; Tt 1,4.13; 3,15). Bien avant le temps des Pastorales, Paul exprimait déjà l'idée d'un "modèle" de doctrine (*tupos*, Rm 6,17); cette pensée présente, le mot *d'analogia* pouvait lui venir très naturellement à l'esprit pour la conformité au modèle. Quand le Nouveau Testament traite de la prophétie, il souligne régulièrement le besoin de discernement (1 Co 14,29.37s; 1 Th 5,20s; 1 P 4,11; 1 Jn 4,1-6) : chaque fois que le critère est explicitement mentionné ou nettement suggéré, c'est la concordance avec l'enseignement apostolique, avec la *fides quae creditur*. Cette considération confirme puissamment l'exégèse de Käsemann en Romains 12,6. Nous osons même envisager que la "mesure de (la ?) foi" en Romains 12,3 se comprenne dans la même ligne. D'après le premier usage du mot, la mesure (*metron*) est la mesure mesurante,

---

1 *Commentary on Romans*, trad G. W. BROMILEY (Londres: S.C.M., 1980) p. 341. Outre Bultmann hésitant, il mentionne E. Schweizer et W. Schrage en faveur de la même exégèse.

2 *L'Épître aux Romains, épître de l'oecuménisme et théologie de l'histoire* (Paris: Centurion, et Genève: Labor & Fides, 1984) pp. 306s.

3 *Der Römerbrief* (Bâle, Fribourg, Vienne: Herder, 1977) p. 370.

l'étalon<sup>1</sup>; ne peut-on pas entendre ici que Dieu a pourvu chaque chrétien de sa fonction dans le Corps en harmonie avec (accusatif de référence) la structure normative du nouveau régime de la foi, cette structure que Paul appelle ailleurs "la mesure du don de Christ" (Ep 4,7) ? Une telle interprétation préparerait celle du verset 6, selon lequel la prophétie doit s'accorder avec le message et la doctrine reçus de l'apôtre. D'autant que la prophétie néo-testamentaire se présentait sous une gamme étendue de formes diverses, et s'associait étroitement à l'explication de l'Ecriture<sup>2</sup>, les théologiens ultérieurs n'ont peut-être pas dérivé si loin de Romains 12,6 quand ils ont compris l'analogie de la foi en termes de conformité avec les grandes affirmations chrétiennes et avec le tout scripturaire.

Toutes les conceptions, pourtant, ne sont pas à mettre sur le même pied. Les quatre types principaux schématisés plus haut ne sont ni équivalents, ni mutuellement exclusifs. Qui cherche le "consensus" avec tous les énoncés de l'Ecriture (version IV) honorera *ipso facto* l'axe médian du message (version III) - en supposant la Bible cohérente - et pourra s'appuyer sur les passages les plus clairs (version II); on n'a pas trop à redouter, alors, le rejet du Credo (version I). Mais la réciproque n'est pas vraie. Karl Barth peut à la fois revendiquer l'accord avec la Parole de Dieu, Objet du témoignage scripturaire, et refuser la règle de Hollaz, l'harmonisation de toutes les affirmations bibliques. Sous sa forme catholique romaine, la conception "traditionnelle" n'est pas compatible avec le principe de la Réformation; si les Pères de l'Eglise en leur temps, et les docteurs du moyen âge ont pu ignorer l'alternative (ils ont confessé l'autorité suprême de la Sainte Ecriture mais n'ont pas pensé qu'elle pouvait conduire à la critique de l'Eglise), nous ne pouvons plus éluder la nécessité de choisir. Que retenir, donc, et que laisser de côté, si nous voulons utilement employer les mots *analogia fidei*, et, par eux, désigner la règle de notre interprétation de la Bible ?

Le courage, parfois, passe par une certaine brutalité. Aucune Eglise, osons-nous confesser, ne peut rendre fidèlement à son Seigneur l'honneur et l'obéissance qui lui sont dûs qui empêche la Parole du Seigneur de mettre en cause radicalement ses voies et ses pensées, et de les

---

1 Comme C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edimbourg : T. & T. Clark, 1979) II, p. 615, l'a bien perçu et justifié. La Peshitta use du même mot pour *metron* et *analogia* aux versets 3 et 6.

2 Vigoureusement affirmé par E. COTHENET, "Prophétisme dans le Nouveau Testament", *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VII (Paris: Letouzey & Ané, 1972) cols. 1280, 1299s.

corriger. L'avertissement suivant résonne avec la force du réalisme véritable :

Qu'arrive-t-il quand un corps social dépourvu d'une norme claire de vérité et de jugement croît en puissance ? ... Ce corps s'efforce de devenir lui-même à lui-même la norme, la loi. En un mot, il tend au statut du Léviathan, ce "dieu mortel" que Hobbes décrivit avec tant d'exactitude... Pour résumer : en l'absence d'une Parole infaillible, inerrante, au-dessus de l'Eglise, qui la juge et lui annonce la grâce, l'autorité magistérielle pèse du plus grand poids au passif de l'Eglise, car elle deviendra inévitablement l'instrument sans frein de l'homme pécheur, et son reflet démoniaque<sup>1</sup>.

En principe, donc, aucune interprétation, aucun résumé de la foi ecclésiastique ne peuvent légitimement gouverner la lecture de l'Ecriture Sainte, empiétant ainsi sur le libre exercice de la souveraineté du Seigneur sur les siens, par la Parole.

Le privilège des passages les plus clairs, dans la deuxième version, paraît, à première vue, parfaitement innocent. Mais qui dira les versets qui sont clairs, et ceux qui ne le sont pas ? Qui définira le sens "évident" ? L'histoire avertit ici contre l'optimisme naïf. L'exemple de Luther lui-même à propos des paroles eucharistiques de Jésus a de quoi faire réfléchir : il repousse au moins autant qu'il attire ! Comment éviter le subjectivisme si la méthode prévoit en première démarche, déterminante, la sélection de quelques éléments dans un ensemble, érigés en règle pour le reste ? Le même défaut affecte l'autre version "sélective" de l'analogie de la foi. Elever au statut normatif une doctrine particulière ne se peut sans encourir le reproche d'arbitraire : les moyens de contrôle manquent, les inclinations personnelles et les influences externes, philosophiques ou autres, n'interfèrent que trop facilement. Rétorquer : "C'est l'Esprit qui me conduit" (ou "l'Objet du témoignage s'impose lui-même"), ce n'est rien d'autre que retomber dans le vieux piège illu-

---

<sup>1</sup> John Warwick MONTGOMERY, *Ecumenicity, Evangelicals, and Rome* (Grand Rapids: Zondervan, 1969) pp. 40s. Chapitre antérieurement publié comme article dans le *Springfielder*.

ministre<sup>1</sup>. Karl Barth lui-même n'a jamais pu montrer comment, dans le cadre de sa théologie, cette tentation pouvait être dénoncée et repoussée. Avec l'analogie formelle-universelle seulement, analogie de la foi et de l'Écriture, nous nous trouvons sur un terrain moins glissant. Comme toute autre règle, elle peut souffrir d'une mauvaise application, mais elle fournit constitutivement le moyen de rectifier, par référence à une norme objective. C'est un avantage unique. En principe, on ne dénierait à aucune donnée scripturaire, de quelque façon qu'elle porte sur une question débattue, le droit de renverser les idées préconçues et de disqualifier le traitement précédemment admis. Une fois acceptée, cette version fait aisément de la place, en son sein ou à côté d'elle, aux justes soucis exprimés dans les autres types. Sous la sauvegarde du respect radical de tous les énoncés bibliques, on peut avec bonheur s'enquérir de l'axe principal de la révélation, comme l'a fait Calvin, recueillir la lumière des *helle und klare Worte* selon qu'elle semble briller, se placer sous l'autorité ministérielle de l'Eglise, avec ses *normae normatae*. Procédures heuristiques précieuses ! Nous cherchons à promouvoir une notion complexe de l'*analogia fidei*, avec la version formelle-universelle comme socle, et des traits secondaires s'ajoutant, pris des trois autres.

L'apôtre, quand il dictait Romains 12,6, ne pensait guère à la technique de la comparaison des lieux bibliques; il se souciait pourtant de l'accord de la prédication chrétienne avec tout le corpus didactique donné par inspiration de Dieu, avec ses accents majeurs et ses grands équilibres (*analogia*), et sans rien exclure. En substance, il n'était pas éloigné de la conception de l'*analogia fidei* recommandée. Cette proximité, au moins relative, contribue à accréditer la règle; mais, pour la confirmer, il ne sera pas superflu de considérer plus amplement sa justification théologique.

---

1 James I. PACKER, "Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics", dans *Scripture and Truth*, op. cit., p. 347, use d'un langage exceptionnellement fort pour "la manière dont les néo-orthodoxes font habituellement appel à l'Esprit comme interprète"; "à l'analyse, cette invocation se révèle n'être qu'une feuille de figuier illuministe plaquée sur le traitement du texte pour en cacher l'arbitraire et l'incohérence déformante". Packer fait l'éloge, p. 350, de l'*analogia Scripturae* des réformateurs, qu'il aime appeler lui-même "principe d'harmonie".

### 3. Justification

L'analogie de la foi, comme nous la comprenons, repose d'abord et surtout sur le fondement de la *cohérence biblique*. Elle garde force normative si, et seulement si, l'Ecriture est en harmonie avec elle-même, si toutes ses affirmations sont compatibles entre elles dans leur sens authentique. Tous les théologiens ne sont pas prêts à concéder que cette proposition est vraie... Plusieurs, avant même de contester l'homogénéité de l'Ecriture *en fait*, nient que l'Ecriture *s'attribue* un tel caractère, ou que la cohérence formelle convienne mieux à sa fonction, ou s'associe mieux à la divinité, que les merveilleuses incohérences de la Vie<sup>1</sup>. La Vie, ce jaillissement imprévisible ! Le Dieu de la Vie et de la kénôse paradoxale, le Dieu qui écrit droit sur des lignes courbes et prend plaisir toujours à nous surprendre, ne peut-il pas parler par des contradictions ? L'opinion opposée, traditionnelle, on l'accuse de "rationalisme", occidental ou "grec", ou "cartésien" !

Fondé sur le roc, celui qui garde son sang-froid perce le rideau de fumée de la rhétorique contemporaine, avec ses étincelles à gogo. A tous les stades de l'histoire biblique, la cohérence est une valeur hautement prisee, et on l'attribue à tout enseignement qu'on croit venu de Dieu. La vérité *'ēmēt* rime avec l'éternité, la permanence immuable (Ps 119,160, etc.)<sup>2</sup>. La Loi du Seigneur est pure, c'est-à-dire parfaitement homogène, plus complètement purifiée des scories que l'argent et l'or passés par le creuset; tous ses préceptes sont unis, solidaires, dans leur rectitude (*šadeqū yahdāw*, Ps 19,9). Aucun miracle ne suffit pour authentifier des prophéties non-orthodoxes (Dt 13,1ss); en dépit de la liberté que garde le Seigneur de produire du neuf dans l'histoire (ce qui n'implique aucune contradiction logique), on doute d'un oracle dissonnant par rapport aux révélations antérieures (Jr 28,7ss). Paul exhorte ses lecteurs à n'avoir entre eux qu'une seule pensée (Ph 2,2 etc.); il les

---

1 Vont fort et loin dans ce sens, Louis SIMON, "Le Scandale et l'unité", dans *Parole et Dogmatique, Hommage à Jean Bosc* (Centurion et Labor & Fides, 1971) pp. 226-231, et la livraison spéciale de la revue dominicaine *Lumière et Vie* 20/n° 103 (Juin-juillet 1971), surtout les articles de L. DEWART et E. TROCME.

2 Cf. Roger NICOLE, "The Biblical Concept of Truth", dans *Scripture and Truth*, op. cit., pp. 287-298 (notes 410s.); et notre "Qu'est-ce que la vérité? Orientation biblique dans le débat", *Hokhma* n°12 (1979) pp. 2-13 et n° 13 (1980) pp. 38-49.

appelle à grandir dans l'unité de la foi (Ep 4,13), selon qu'il n'y a, sous le règne du seul Seigneur, qu'une seule foi et qu'un seul baptême (v.5). Sa prédication n'est pas "oui" et "non" (2 Co 1,18), un écho du fameux dit de Jésus; contraste : Engels a un jour écrit que dire "oui, oui" ou bien "non, non", c'est faire de la métaphysique, et on connaît le sens hautement péjoratif que ce mot revêtait sous sa plume" <sup>1</sup>. c'était un péché capital, à coup sûr ! Paul souligne l'identité de son message avec celui des autres apôtres (1 Co 15,11); leur approbation et reconnaissance lui ont donné l'assurance de ne pas "courir en vain" (Ga 2,2). Dénonçant les contresens, 2 Pierre 3,16 confirme cet accord. Jean met en relief la convergence des trois témoins (1 Jn 5,8), et le IV<sup>e</sup> Evangile revient sur le thème de la "répétition", non pas celle des perroquets, bien sûr, mais qui assure la conformité dans le contenu (Jn 8,26.28; 16,13). La discordance, à l'opposé, trahit la non-vérité, comme dans le cas des faux témoins au procès de Jésus (Mc 14,56.59). Il faut réfuter les contradicteurs (Rm 16,17; Tt 1,9) : il serait rigoureusement impossible de le faire si le Texte de référence embrassait lui-même plusieurs théologies divergentes. En fait, la logique du recours de Jésus à l'Ecriture, lorsqu'il argumentait, et pareillement des apôtres, s'écroulerait à l'instant si l'on retirait le présupposé de la non-contradiction scripturaire. Même contre le Tentateur, Jésus s'appuie sur la cohérence interne de la Parole du Père, citant l'Ecriture pour contrer un usage pervers de l'Ecriture. "Il est écrit" ne réglerait plus la question si l'on devait concéder la présence de plusieurs opinions rivales dans les pages du Livre. L'autorité de la Parole de Dieu ne pourrait plus fonctionner comme elle le fait dans l'Ecriture (pourrait-elle fonctionner du tout comme instance suprême ?). Les hommes de Dieu qui ont eu part à la composition de la Bible valorisaient la cohérence<sup>2</sup>; il leur était axiomatique que la révélation divine en donne l'exemple; ils l'attribuaient à la collection d'écrits sacrés qui leur avait été transmise, et qu'ils augmentaient en remplissant leur ministère.

---

1 Cité par le grand marxiste Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché* (Paris: Gallimard, 1955) p. 187 (formulation de Goldmann).

2 Le contraire est si peu naturel que ces critiques modernes qui refusent aux Israélites d'autrefois "notre" sens de la cohérence, et expliquent ainsi qu'ils aient pu coudre ensemble des doublets contradictoires, etc., distinguant pourtant les "sources" en fonction des incohérences (prétendues) jugées incompatibles avec l'unité d'origine: le premier auteur (d'esprit fort cartésien, semble-t-il...) ne peut pas avoir écrit à la fois *a* et *b* — donc ces éléments doivent venir de deux documents *A* et *B*.

Cette dernière conviction était-elle fondée ? C'est une autre affaire. Il est possible de les imaginer abusés, et notre Seigneur avec eux, victimes du conditionnement culturel, incapables de voir les incohérences réelles des textes. Dans le cadre étroit de cet article, nous ne pouvons pas prouver, commencer de prouver, la conclusion de nos enquêtes, toute contraire. Nous nous abriterons derrière la réfutation des thèses de Bauer et Käsemann par Donald A. Carson et I. Howard Marshall<sup>1</sup>, et nous nous bornerons à deux brèves remarques. L'étude scientifique des phénomènes, d'abord, pourvu que des présuppositions étrangères ou hostiles à la foi chrétienne ne la dévient pas, pourvu qu'elle s'oriente en général selon la *Weltanschauung* chrétienne, discerne et montre l'harmonie des énoncés bibliques; elle a résolu "en beauté" des difficultés qui ont affligé des générations de lecteurs, avant les découvertes modernes; celles qui restent ne sont que rarement très aiguës, et ne sont pas plus nombreuses qu'on ne l'attendrait raisonnablement, compte tenu des lacunes de notre information sur le contexte et les circonstances, sur le langage et les conventions littéraires. Semblablement, la réflexion théologique perçoit ou aperçoit, et savoure en tremblant, la beauté symphonique de la vérité révélée. Sans nous rendre maîtres des mystères de Dieu, ne voyant toujours qu'en partie, en *ainigmati* (1 Co 13,12), nous saisissons le reflet de la cohérence glorieuse, nous goûtons les arrhes de la vision.

La seconde remarque porte sur le statut et le mode de notre confession : elle est *de foi*. Si nous marchions par la vue, si nous nous guidions exclusivement par ce que nous appréhendons des phénomènes, les problèmes encore non résolus nous interdiraient d'affirmer une cohérence parfaite de l'Ecriture en toutes ses parties. Mais nous croyons plus volontiers notre Seigneur que nos propres yeux. Nous le suivons dans son attitude envers la Parole écrite de Dieu : est-il une autre voie si nous voulons être des disciples conséquents ? Si bas que Dieu se soit abaissé dans sa condescendance et accommodation à notre faiblesse, nous avons sa parole que l'instrumentalité des hommes n'a pas mélangé une pensée étrangère à la pureté de la vérité révélée, divine vérité. Nous pouvons donc recourir avec la pleine assurance de la foi à *l'analogia fidei*.

---

1 D. A. CARSON, *op. cit.*, et I. H. MARSHALL, "Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity", *Themelios* 2/1 (1976-77) pp. 5-14. Cf. aussi Harald RIESENFELD, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, trad. L.-M. DEWAILLY (Lectio Divina 98; Paris: Cerf, 1979).

L'analogie de la foi trouve sa justification fondamentale dans la cohérence scripturaire, mais pour être fonctionnelle, elle a besoin qu'une seconde condition soit remplie : que soit valide la *clôture canonique*. La discipline de l'harmonie requiert un corpus bien défini, dans les limites duquel elle s'exercera. Cette exigence est implicite dans la première, car, sans elle, le mot "Ecriture" perdrait sa référence précise; mais il vaut la peine d'expliciter, ne serait-ce, ici, qu'en quelques lignes. Les données bibliques, posons-nous, se portent garantes du principe canonique. Notre Seigneur a endossé la délimitation canonique (presque achevée de son temps) du judaïsme officiel<sup>1</sup>. En dépit de ses choix critiques fort peu traditionnels, un spécialiste aussi prestigieux que Hans von Campenhausen reconnaît en Paul "le premier théologien d'un nouveau canon, fondé sur l'histoire du Christ",<sup>2</sup> ce que nous appelons le Nouveau Testament. L'essor et le succès de la "critique canonique" depuis quinze ans démontre une sensibilité nouvelle et bienvenue à cette bénédiction qu'est le Canon, en dépit d'insuffisances quant au siège de l'autorité. Brevard S. Childs, le guide si doué de ce mouvement et qui le lança en 1970, ne se soumet pas à une stricte analogie de la foi; en pratique, la reconstruction (hypothétique) qu'il fait du processus de sélection et de modification par les éditeurs, d'addition rédactionnelle et de refonte par les prétendus canonisateurs, compte davantage que la forme finale du texte<sup>3</sup>; néanmoins, en redécouvrant partiellement l'unité biblique, il a ouvert la voie à des interprétations plus saines qu'on n'en avait pris l'habitude, au moins dans certains cas<sup>4</sup>. Du point de vue de la théologie biblique, le travail de Meredith G. Kline, origi-

---

1 Voir Roger T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (Londres: S. P. C. K., 1985) 518pp, une somme, et notre "Apocryphes ou deutérocanoniques?", *Fac-Réflexion* 1/n° 2 (octobre 1986) pp. 17-22.

2 *La Formation de la Bible chrétienne*, trad. Denise APPIA et Max DOMINICE (Neuchâtel et Paris: Delachaux & Niestlé, 1971) p. 113. Il pense particulièrement à 1 Co 11 et 15.

3 Sur la méthode canonique, nous recommandons la livraison spéciale du *Journal for the Study of the Old Testament* n° 16 (1980). La critique émise par James BARR est aussi féroce qu'on pouvait l'attendre; du pôle opposé, nous nous accorderions avec plusieurs de ses reproches à Childs, accusé d'équivoque et de compromis.

4 Par exemple, son traitement du Ps 8 dans son premier ouvrage dans la perspective canonique, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphie: Westminster, 1970) pp. 151-163.



nal et convaincant, a mis au jour la fondation de l'institution canonique, qui développe le document du Traité d'Alliance<sup>1</sup>. Nous suggérons aussi que la frontière canonique si nette qui met à part la Parole de Dieu parmi les livres humains est un signe du plein engagement de Dieu dans la réalité historique : sa Parole descend sur la terre, livre parmi les livres; sans cesser d'être sa Parole - livre à part de tous les livres.

L'analogie de la foi dépend également, au moins pour son utilité entière, du caractère *organique et naturel* du discours biblique. Les théologiens du temps passé n'ont guère prêté attention à cette condition, sauf s'ils l'estimaient impliquée par la "perspicuité" externe de l'Ecriture<sup>2</sup>. Elle mérite, pourtant d'être explicitée. Si l'Ecriture n'était qu'un recueil d'aphorismes indépendants, tous justes mais simplement juxtaposés, sur des sujets non liés entre eux, comment l'analogie jouerait-elle un rôle ? Dans le cas d'un traité systématique, qui examinerait chaque point une seule fois, dans l'ordre logique, la comparaison des passages n'aurait qu'un intérêt secondaire. Mais la Bible, comme le langage ordinaire et plus encore, répète, use de redondances, mêle librement les propositions générales et particulières, ruisselle de figures, multiplie les renvois et les occasions de recoupements : exactement la situation qui appelle le plus l'interprétation analogique et la rend le plus fructueuse. Elle justifie la recherche des énoncés les plus clairs. En outre, la diversité biblique ressemble à celle d'un organisme vivant : il y a des vérités plus vitales que d'autres (Mt 23,23), une intention suprême détermine l'orientation commune, qu'à Dieu soit la gloire (Jn 7,18), Jésus-Christ lui-même étant le Chef de ce corps de vérité (2 Co 1,20, etc.). C'est une raison pour faire jouer un rôle important (non exclusif) à des thèmes ou schèmes doctrinaux majeurs. L'interprétation selon l'analogie de la foi, avec les éléments qui la caractérisent, épouse avec souplesse l'Ecriture telle qu'elle est !

Walter Kaiser, spécialiste passionné de l'Ancien Testament, nous lance pourtant un solennel avertissement : si l'analogie de la foi dominait l'interprétation, redoute-t-il, avec les doctrines ultérieures servant de clés exégétiques, "toute la révélation serait aplatée, nivelée"<sup>3</sup>.

---

1 *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids : Eerdmans, 1973); d'abord sous la forme d'articles dans le *Westminster Theological Journal*.

2 LANDERER, *op. cit.*, 783.

31 *Toward an Exegetical Theology, op. cit.*, p.161.

"L'analogie de l'Ecriture *antécédente*" seulement est légitime dans l'étude des textes<sup>1</sup>. Le souci de Kaiser concerne la pensée des auteurs humains, qu'il ne faut pas outrepasser, puisque il a plu à Dieu de s'y lier lui-même : le mystère de l'inspiration, c'est la création par Dieu de son propre sens comme sens de l'homme, et nous détruirions ce mystère si nous lisions dans les mots un autre sens que celui de l'auteur humain<sup>2</sup>. Or l'écrivain biblique ne connaissait que les choses révélées jusqu'à son époque, "l'Ecriture antécédente". C'est le seul contexte dont nous ayons à tenir compte. La réplique de Carson : "Cela signifierait qu'aucune révélation ne pourrait être admise"<sup>3</sup>, nous semble dépasser la cible; car, à s'en tenir aux prémisses de Kaiser, l'introduction d'une donnée entièrement neuve est possible - simplement, l'analogie de l'Ecriture antécédente n'aidra pas à la comprendre<sup>4</sup>, et les autres règles (philologiques) gouverneront seules l'exégèse. Cependant, nous rechignons aussi à suivre Kaiser dans son exclusion de l'analogie de la foi; nous ne renoncerions pas de gaité de coeur à l'assistance herméneutique de l'Ecriture *ultérieure* ! Kaiser semble négliger un fait intéressant : elle est à double tranchant, l'identité de la pensée du prophète ou du psalmiste et de celle de l'Esprit. Prenons le cas d'écrivains point trop fantasques ou capricieux, Montaigne, par exemple, ou Kaiser lui-même : nous recevons sans barguigner les éclaircissements que leurs propos ultérieurs apportent à ceux qu'ils tinrent jadis; si l'on peut se fier à la continuité de leur pensée, les énoncés nouveaux sont source de lumière herméneutique pour les précédents; ils permettent de dissiper des malentendus. Pourquoi les expressions ultérieures de la pensée de l'Esprit, émises par ses porte-parole, n'éclaireraient-elles pas le sens de paroles inspirées plus anciennes ? Si le sens du prophète et le sens de l'Esprit coïncident, *cerner mieux la pensée de l'Esprit, c'est aussi mieux*

---

1 *Ibid.*, p. 90.

2 James I. PACKER, "Preaching as Biblical Interpretation", dans *Inerrancy and Common Sense*, *op. cit.*, p. 198, souligne: "tout l'essentiel de la doctrine de l'inspiration" revient à ceci : "le sens exprimé par les auteurs humains donne accès (seul) à la pensée de Dieu"; et il ajoute, p. 199: "qualifier l'Ecriture d'inerrante a pour signification théologique fondamentale l'aveu de cette identité".

3 "Unity and Diversity", *op. cit.*, p. 92.

4 L'analogie exercera encore un contrôle négatif: l'absence de contradiction avec la révélation antérieurement faite permettra d'accepter un nouvel enseignement, si la nouvelle révélation a de quoi s'accréditer (signes, etc.).

*cerner la pensée du prophète*. Il ne s'agit pas de fourrer de force un contenu nouveau, tiré des Evangiles ou des Epîtres, dans les oracles d'Esaïe : la révélation ultérieure fournit une information *contextuelle* au sens large, aide herméneutique pour remédier aux méprises. Les critiques qui ne reconnaissent pas l'Esprit comme *auctor primarius* pourrions décrier notre méthode à leurs yeux "non scientifique", mais nous n'avons pas reçu, face à leur dédain, un esprit de timidité ! Et nous restons conscients des pièges : mesurer de manière exacte la portée des textes plus récents, dans la discussion d'un passage difficile, requiert adresse, et prudence, et "tact" à la fois littéraire et théologique. Pour autant, n'abandonnons pas l'*analogia fidei* : faisons en meilleur usage !

#### 4. Directives

En commentant les objections et propositions de Walter C. Kaiser, nous avons mis le pied dans le dernier secteur à explorer, celui de la pratique exégétique et interprétative. Comment appliquerons-nous l'analogie de la foi ? Pouvons-nous formuler quelques directives ? Abraham Kuypers, quand il en arrive à cette question après avoir milité vaillamment en faveur du principe, se fait l'écho de préoccupations assez "kaiseriennes" avant Kaiser :

On a trop considéré l'Ecriture comme un manuel écrit *aus einem Guss* (d'un seul jet), et les études sérieuses ont trop négligé l'*historia revelationis*. On a ainsi confondu l'analogie avec l'identité. (...) De même, on ne s'est pas assez soucié de distinguer entre essence et forme de la Révélation, et on n'a pas compris comment, sans parler même de la diversité des stades historiques, la même essence peut se révéler sous des formes multiples comme le rayon lumineux se décompose en couleurs multiples à travers le prisme. Enfin, on a oublié que le contenu de la Révélation, en tant qu'il procède de Dieu, est trop riche pour s'enfermer dans une forme unique<sup>1</sup>.

Kuypers se plaint de la réduction de l'*analogia fidei* à la "rigidité mécanique"; elle ne signifie pas "répétition identique"; "le processus organique de la Révélation à la fois la requiert et la gouverne"<sup>2</sup>.

---

1 *Encyclopaedia III, op. cit.*, pp. 106s.

2 *Ibid.*, p. 107.

On pourrait critiquer l'antithèse trop facile de Kuyper entre analogie et identité (le concept d'analogie tel qu'il est pris en Romains 12,6 et chez les réformateurs est étranger à cette antithèse), son dualisme de l'essence et de la forme, sa manière d'imaginer la forme comme une sorte de boîte ou de prison pour le contenu. Pourtant, il réclame à juste titre de la souplesse, et il met en plein dans la cible en avertissant contre le nivellement de la diversité scripturaire, historique ou autre. A quelles mesures de prévention pourrait-on recourir ? Nous recommanderions de bien distinguer les étapes de l'étude. Progresser pas à pas, s'intéresser à l'apport spécifique de chaque époque, de chaque auteur, aux nuances dans l'emploi des mots, les schèmes conceptuels, le point de vue ! Le dialogue avec les spécialistes de la science critique, qui surestiment ordinairement les différences et les changements, protège aussi la recherche orthodoxe contre sa tentation, qui est, inversement, de les sous-estimer.

D. A. Carson avance une suggestion précise : "*L'analogia fidei* devrait être employée prudemment comme une limite extérieure et une considération finale, plutôt que pour la détermination du sens"<sup>1</sup>. Nous hésiterions à restreindre l'application de l'analogie de la foi à la fin de l'étude; elle exerce une influence bienfaisante en orientant les attentes, en stimulant l'imagination scientifique, en dessinant les horizons. (L'épistémologie met de plus en plus en lumière la complexité des facteurs combinés dans le travail du savant.) Cependant, en pratique, le conseil de Carson indique le chemin plus sûr que nous essayons aussi de baliser (et de suivre).

Aussi passionnante qu'enrichissante, en particulier pour le théologien systématique, est la mise en évidence d'une vérité, doctrine, ou structure, centrale. Mais cette application de l'*analogia fidei* est la plus risquée. Que l'aiguille du compas dévie d'une ou deux minutes d'angle, et l'interprète peut atterrir sur de bien étranges rivages ! L'attachement au thème central, entaché comme il l'est toujours, de quelque imperfection, peut bloquer tout progrès ultérieur, en empêchant la correction par l'Écriture. Comment échapper à l'arbitraire et à la déformation involontaires ? Notre secours vient du contrôle global par les enseignements bibliques, si nous avons à cœur de nous y soumettre et nous y efforçons avec diligence; puis, tout spécialement, des leçons et suggestions herméneutiques que nous offrent les livres bibliques eux-mêmes — le "métalangage" scripturaire et les synthèses préliminaires élaborées sous

---

1 "Unity and Diversity...", *op. cit.*, p. 92.

inspiration divine nous apportent une aide sans prix. L'usage que les auteurs du Nouveau Testament font de l'Ancien, si nous savons le comprendre, fait partie de leur enseignement normatif, et il éduque notre exégèse<sup>1</sup>. Les *sedes doctrinae*, passages bibliques développant les doctrines principales, servent heureusement de tremplins et de guides sur les sujets correspondants; Galates 4 et l'Épître aux Hébreux, par exemple, sur le rapport des deux grandes économies de l'histoire sainte.

Le recours à l'*analogia fidei* conformément à notre esquisse ne garantit pas la rectitude invulnérable ! Abus et méprises nous menacent toujours. Mais nous exprimons par ce recours, concrètement, notre attitude, notre posture, de disciples : aux pieds du Maître, dans l'obéissance et la foi en sa Parole, en ses paroles concernant sa Parole. Nous confirmons notre confession : "Nous avons un seul Instructeur..." (Mt 23,10).

---

1 La certitude de leur enseignement inspiré implique: (a) que leur jugement est valide quand ils imputent un sens défini à un passage de l'Ancien Testament; (b) que les raisons qu'ils invoquent à l'appui de leur interprétation sont valides aussi. Dans plusieurs cas de prime abord embarrassants, une analyse affinée nous a montré qu'un croyant moderne peut discerner et apprécier cette double validité (dire à ce propos son Amen); du coup, il découvre des modèles herméneutiques utiles sous une forme plus familière, voire déconcertante. Nous faisons les plus expresses réserves, par conséquent, sur quelques-unes des thèses de Richard N. LONGENECKER, "Can We Reproduce the Exegesis of the New Testament?", *Tyndale Bulletin* 21 (1970) pp. 5-38.

## L'ORGANISATION DE L'EGLISE DANS LES EPIQUES PASTORALES.

### QUELLE HERMENEUTIQUE POUR DES ECRITS DE CIRCONSTANCE ?

par GORDON D. FEE.

*Gordon Fee est professeur de Nouveau Testament au séminaire théologique de Gordon-Corwell, à South-Hamilton, dans le Massachusetts (USA). L'article original est paru dans le Journal of the Evangelical Theological Society 28/2, 1985, pp. 141-151, avec le titre suivant "Reflections on Church Order in the Pastoral Epistles, with further Reflection on the Hermeneutics of Ad Hoc Documents". Nous le publions avec l'aimable autorisation de l'éditeur et de l'auteur. Il a été traduit et adapté de l'anglais par Frédéric Maret, Stéphane Guillet et Christophe Desplanque. Nous avons traduit par "organisation de l'église" ou par "structure ecclésiale" l'anglais church order qui vise l'organisation de l'église et de ses ministères au sens large.*

Un vieux proverbe dit : "Qui veut noyer son chien l'accuse de la rage". Il peut en aller de même d'un titre flatteur. Une fois que Paul Anton de Halle (1726) eut appelé les épîtres de Paul à Thimothé et à Tite "Epîtres Pastorales" (nom qui leur est resté), elles furent définitivement lues et interprétées comme étant "pour l'essentiel constituées de

conseils à l'usage des jeunes pasteurs"<sup>1</sup>. Quelles que soient les options sur leur paternité<sup>2</sup>, ce point de vue sur les circonstances et le but de leur rédaction n'a pour l'essentiel pas changé. Qu'elles datent du vivant de Paul ou soient plus tardives, ces lettres sont considérées comme des réponses aux idées subversives naissant dans certaines églises issues de Paul. Elles veulent y rétablir la discipline, antidote de l'hérésie. On s'y réfère donc comme à des "manuels ecclésiastiques" ayant pour but premier d'instruire les églises nouvelles en matière d'organisation en un temps où Paul, avancé en âge, est sur le point de mourir, ou encore, pour ceux qui considèrent les épîtres comme pseudépigraphes, vers la fin du premier siècle, alors que l'influence de l'apôtre diminue.

Ce point de vue est tellement ancré dans nos églises que récemment des étudiants ont pu faire valider un cours d'exégèse que je donnais sur les épîtres pastorales comme préparation pratique au ministère pastoral !

Je poursuivrai dans cet article un double but : premièrement, offrir une solution de rechange au point de vue traditionnel sur les motifs de rédaction et les intentions de l'épître (je me limiterai à 1 Tm) et ré-examiner les questions de structure ecclésiastique à leur lumière. Ensuite, j'espère rouvrir le débat herméneutique sur l'organisation de l'église et présenter quelques suggestions pour leurs applications contemporaines. Ce ne seront au mieux que des suggestions et non des applications spécifiques à telle ou telle dénomination ou église locale !

Ceux qui ont interprété les épîtres pastorales comme "manuel ecclésiastique" ont presque toujours reconnu, formellement, la menace

---

1 Cf. A. M. Hunter, *Introducing the New Testament*, 2ème éd. révisée, Londres, SCM, 1957, p. 148.

2 Quoiqu'il s'agisse là du problème majeur des épîtres pastorales qui affecte presque tout ce qui peut être dit à leur sujet, il s'avère beaucoup moins décisif pour ce qui touche le motif de leur rédaction et leur but. En ce qui concerne les arguments sur la paternité pauliniennes, cf. (pour) D. Guthrie, *New Testament Introduction* (3ème éd. rév., I. V. P., 1970), pp. 584-634; (contre) A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles* (Grand Rapids, Eerdmans, 1982), pp. 2-51. Quoique pleinement conscient des difficultés, je suis convaincu de la paulinicité des épîtres pastorales pour entre autres, deux raisons. 1) On peut en donner une aussi bonne interprétation avec pour arrière-plan le contexte du milieu des années 60 ap. J.C. J'attends toujours une bonne réponse à la question pourquoi trois lettres ? Avec déjà 1 Tm, pourquoi un pseudépigraphe aurait-il écrit Tite ? Et pourquoi, *à fortiori*, une 2ème ép. à Timothée ?

des faux docteurs comme étant à l'origine de 1 Tm. Mais la plupart du temps, ils ont laissé de côté cette raison dans l'exégèse, sauf lorsque les faux docteurs sont explicitement mentionnés. Ainsi, après avoir rappelé au ch. 1 les circonstances dans lesquelles la lettre vit le jour, en ordonnant à Timothée de faire taire les faux docteurs, Paul aborde au ch. 2 la question qui l'intéresse réellement : la "structuration" de l'Eglise, avec des instructions sur la prière (2,1-8). Cela donne lieu à une discussion du rôle des femmes dans l'église — elles doivent rester silencieuses (2,9-15) — et se poursuit par des instructions sur la désignation des évêques et des diacres (3,1-13). Après une autre brève remarque sur les faux docteurs en 4,1-5, Paul présente Timothée comme un modèle pour le ministère (4,6-5; 2). Au ch. 5 il expose les qualités requises pour entrer dans l'ordre des veuves diaconesses, (5,3-16) et donne des directives sur le salaire et la discipline des anciens (5,17-25). Il conclut au ch. 6 en revenant sur le thème des faux docteurs (6,3-5) et du service de Timothée comme modèle de persévérance et de fidélité à la vérité de l'Evangile.

Même si ce point de vue est répandu, bien ancré — chez les tenants de l'authenticité paulinienne comme chez ceux de la pseudépigraphie —, il y a plusieurs raisons de mettre en doute sa pertinence quant au contenu réel de 1 Tm. A côté du fait que le plan de l'épître, considérée sous l'angle d'un "manuel", est dépourvu de toute logique, nous devons malheureusement admettre que nous nous trouvons devant bien plus de questions que de réponses en matière d'organisation de l'église (le fait que des églises aux structures très diverses s'appuient toutes sur les épîtres pastorales pour les justifier aurait dû le révéler depuis longtemps). Si l'on explique cela par le caractère circonstanciel de l'épître, on admet alors que la discipline ecclésiastique n'en constitue pas en elle-même le sujet.

De plus, une étude soigneuse de l'ensemble ou de presque toutes les parties de 1 Tm montre que ce point de vue se heurte à d'énormes problèmes exégétiques. Par exemple, une lecture attentive de 2,1-7 révèle que ce paragraphe n'est pas une instruction sur la prière comme telle, ni sur les quatre façons de prier dans l'église, ni sur la prière pour les dirigeants afin que les croyants vivent en paix (les interprétations les plus courantes). L'accent est plutôt mis sur la nécessité de prier pour tous les hommes, précisément parce que cette prière est agréable au seul Dieu, qui veut que tous soient sauvés, tous ceux pour l'amour desquels Christ est le seul médiateur, s'étant lui-même offert en rançon. Cette insistance n'est pas à sa place dans un traité sur la vie de l'église.



Elle est donc généralement peu prise en compte, sinon négligée.

Si 1 Tm n'est pas pour l'essentiel un manuel ecclésiastique, qu'est-elle donc ? Nous proposons ici, pour répondre, de prendre sérieusement en compte trois données textuelles : ce qu'en dit Paul lui-même en 1 Tm 1,3 et 3,15, ainsi que le contenu de l'adieu adressé par Paul, tel que Luc le transmet en Ac 20,17-35 plus particulièrement au v. 30.

(1) En 1 Tm 1,3, Paul dit explicitement à Timothée que la raison pour laquelle il l'a laissé à Ephèse n'est pas d'organiser l'Eglise (cf. Tt 1,5) mais "d'enjoindre à certains de ne plus enseigner de fausses doctrines". L'ensemble de 1 Tm est en fait dominé par ce souci particulier et il est clair d'après l'épître que leur enseignement comprend des déviations à la fois doctrinales et morales. Fondé sur des spéculations concernant l'A.T. (légendes et généalogies fastidieuses, 1,4; cf. 1,7; Tt 1,14-16; 3,9), ce faux enseignement est présenté comme une *gnôsis* (6,20) et jouit apparemment d'un attrait ésotérique et exclusiviste<sup>1</sup>. Cet exclusivisme est renforcé par l'appel à un idéal ascétique (4,3; peut être 5,23; cf. Tt 1,14-16), ce qui en Tt 1,14 est péjorativement désigné, dans les termes d'Es 29,13 comme les "commandements des hommes". Les faux docteurs eux-mêmes font de leur enseignement un sujet de querelle et de conflit, "se battant sur de simples mots", comme dit Paul (6,3-5). En effet, contre la "saine doctrine" de l'Evangile ils ont "la maladie des questions oiseuses et des disputes de mots"<sup>2</sup> avec, pour touche finale, l'avidité. Ils ont fini par considérer leur enseignement religieux comme un moyen malhonnête de gagner de l'argent (6,5-10; cf. 3,3.8). Pour Paul, cet enseignement est ultimement démoniaque (4,1-2) et

---

1 La question de la nature de ce faux enseignement ne fait pas l'unanimité. Le terme "gnostique" dans le sens qu'il avait au second siècle est plutôt trompeur. Peu des composantes essentielles de ce système sont présentes. J'inclinerais pour le point de vue qui voit ici d'authentiques affinités avec l'hérésie née à Colosse quelques années auparavant. Il s'agit sans doute d'une forme de judaïsme hellénistique, imprégnée d'hellénisme. Pour des formes déjà anciennes mais divergentes de cette hypothèse, cf. J. B. Lightfoot, *Biblical Essays*, Londres, Macmillan, 1893, pp. 411-418; F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity*, Londres, Macmillan 1894, pp. 132ss.

2 Sur l'utilisation polémique des images médicales dans l'hellénisme et les épîtres pastorales, voir A. J. Malherbe, "Medical Imagery in the Pastoral Epistles" in *Text and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers*, éd. W. E. March, San Antonio, Trinity University, 1980, pp. 19-35.

ceux qui l'ont écouté ont été égarés par Satan (5,15; cf. 2,14; 3,6-7; 2 Tm 2,25).

Malheureusement, plusieurs semblent capituler (4,1; 6,21; cf. 2 Tm 1,15; 2,18; 4,3-4) et c'est ce qui explique l'urgence extrême de cette épître — pour Timothée, il s'agit de s'opposer aux faux docteurs et, par son exemple et son enseignement, de sauver ses auditeurs (4,16).

(2) Aussi la deuxième raison qui amène Paul à écrire (3,15) n'est pas tant "que tu saches comment te conduire dans la maison de Dieu" (TOB, Bible de Jérusalem) ce qui sous-entend que Timothée pourrait apprendre par ce moyen comment agir "dans l'église", mais plutôt "que tu saches quelle sorte de conduite doit adopter un membre de la famille de Dieu"<sup>1</sup>. Paul donne donc des instructions sur la façon dont le véritable peuple de Dieu devrait se comporter et elles diffèrent de celles des faux docteurs. En fait, l'ensemble des ch. 2 et 3 se comprend mieux comme un contre-enseignement donné en fonction des mœurs et du comportement des faux docteurs<sup>2</sup>.

(3) Si on ajoute à cela le témoignage d'Actes 20,30, il devient clair que la tâche de Timothée à Ephèse, à la différence de celle de Tite en Crète, ne consiste pas à choisir des anciens. L'église d'Ephèse avait déjà des anciens plusieurs années auparavant et Paul prédit, dans ce discours, que parmi eux s'élèveront quelques-uns qui égareront l'église<sup>3</sup>. Si l'on accepte que cette prédiction se soit vraiment réalisée, l'ensemble de 1 Tm trouve sa cohérence. Le climat d'urgence de 1 Tm, l'intérêt de Paul pour une bonne intégration de Timothée dans l'église viennent de ce que les faux docteurs dont parle l'épître sont probablement des anciens qui se sont écartés de l'Evangile prêché par Paul et qui sont sur le

---

1 Le sujet de l'infinitif *anastrephetai* ("se conduire", trad. adoptée par la Bible en Français courant, Segond révisée) n'est pas clairement défini et il faut se reporter au contexte.

2 On trouvera la présentation complète de ce point de vue dans mon commentaire sur les épîtres pastorales, paru dans la série *Good News Commentary*, Harper, 1984.

3 Les données de ce discours doivent être prises davantage au sérieux par les spécialistes qui rejettent son authenticité comme par ceux qui l'admettent. Si c'est une véritable prédiction, la relation qu'en fait Luc s'accorde avec sa connaissance des faits tels qu'ils se sont déroulés. Si le discours a, au contraire, été fabriqué par Luc *après* les faits, il vaut mieux penser qu'il l'a fait *en fonction* d'eux; dans les deux cas, la défection de certains anciens d'Ephèse dans les années 60 semble constituer un fait historique.

point de conduire l'église ou un grand nombre de ses membres dans l'erreur.

Cette probabilité est renforcée par plusieurs autres données :

(a) Contrairement à Galates ou à 2 Corinthiens, il n'y a pas dans 1 et 2 Tm d'allusion à de faux docteurs venant du dehors. En fait tout amène à penser qu'ils font partie de l'église<sup>1</sup>. Ils exercent de toute évidence les fonctions d'enseignants (1,3; 6,7; 6,3). Ils ont eux-mêmes dévié et fait naufrage dans la foi (1,6.19). Deux d'entre eux sont nommés et ont été excommuniés (1,20).

Puisque l'enseignement est clairement énoncé comme étant l'un des devoirs des anciens 3,3; 5,17, il s'ensuit naturellement que les faux docteurs étaient déjà des enseignants — donc des anciens — qui se sont égarés.

(b) Il semble certain, d'après 2,9-15; 5,11-15; 2 Tm 3,6-7, que les faux docteurs ont eu une influence considérable sur certaines femmes, en particulier de jeunes veuves. Ces femmes leur ont ouvert leur maison et étaient elles-mêmes devenues des propagatrices de la nouvelle doctrine. En 5, 13, nous les voyons très affairées, allant de maison en maison, oratrices insensées<sup>2</sup>, disant des choses qu'elles ne devraient pas dire (cf. la description semblable des faux docteurs en (1,6-7). Au v. 15, il est dit qu'"elles se sont détournées pour suivre Satan". Puisque dans 2 Tm 3,6-7, les faux docteurs, dépeints comme des charlatans religieux — tout comme les magiciens égyptiens qui s'opposèrent à Moïse — s'insinuent dans les maisons de ces femmes, il est très vraisemblable qu'elles-mêmes, étant bien entretenues, constituent la source du gain malhonnête de ces faux docteurs. Voilà aussi expliqué la grande préoccupation de 5,3-16, qui n'est pas d'instituer un service diaconal de

---

1 La seule personne qui ait, à ma connaissance, argumenté dans ce sens est E. E. Ellis, "Paul and His Opponents", dans *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 114. Il n'en tire cependant aucune conclusion pour le motif et le but de la lettre.

2 Traduire *phlyaroi* "bavardes", comme cela est fait dans la plupart des traductions, est trompeur et préjudiciable. L'adjectif signifie "qui parle à tort et à travers" mais sans les connotations de "bavard". Dans la plupart des emplois, il signifie "qui dit des absurdités à propos de quelque chose", soit de façon stupide, soit avec des idées stupides. Avec ce dernier sens, il est utilisé en polémique pour se référer aux discours stupides, absurdes, qui s'opposent à la vérité précisément le motif de la condamnation par Paul des faux docteurs (1 Tm 1,6; 6, 20; 2 Tm 2, 23).

veuves<sup>1</sup>, mais de distinguer les veuves véritables (*ontôs*, 5,3.5.16), qui ont besoin du soutien de l'église, de ces jeunes veuves en partie responsables des problèmes à Ephèse<sup>2</sup>.

(c) Il est par conséquent tout à fait vraisemblable, vu les témoignages de 2 Tm 3, 6-7 (les faux docteurs s'introduisant dans les maisons) et de 1 Co 16,19 (Aquila et Priscille ont à Ephèse une "église de maison") que la vie communautaire dans l'église d'Ephèse ne consistait pas en un grand rassemblement dominical, dans un seul sanctuaire, mais en de nombreuses églises de maison, chacune avec son ou ses propres anciens. Dans ce cas 2,8 est une parole pour chacune de ces églises de maison : "Je veux que tous les hommes en tout lieu (*en panti topô* <sup>3</sup> = en tout endroit où des croyants se rassemblent, dans et autour d'Ephèse) prient (= lorsqu'ils sont dans la communauté rassemblée) élevant des mains saintes (c'est la posture normale pour prier<sup>4</sup>) sans colère ni dispute (c'est-à-dire, pas comme les faux docteurs qui font précisément cela !)". Paul veut que les différents lieux de rassemblement (= églises de maison) du peuple de Dieu à Ephèse soient des lieux de prière (= de louange), non des endroits pour propager les spéculations et les controverses des faux docteurs.

Ce que chacun peut par conséquent entrevoir sur la base de toutes ces données, c'est un contexte dans lequel chaque église de maison est dirigée par un ou plusieurs anciens. La question en jeu n'est pas tant un

---

1 C'est une opinion fréquemment défendue, fondée sur quelques textes du 2<sup>e</sup> siècle (cf. par ex. J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, New York, Harper, 1963, p. 112). Mais ces textes ne sont pas du tout clairs sur l'existence d'un tel ordre diaconal. Ils contiennent plutôt des allusions aux veuves comme groupe distinct et font écho au souci de leur subsistance.

2 Ainsi nous pouvons tirer des vv. 3-8 deux critères: (1) elles doivent être sans famille susceptible de les soutenir; (2) elles sont, d'elles-mêmes, pieuses, et connues pour leurs bonnes œuvres, énumérées au v.10.

3 La locution peut signifier "partout" mais lorsque Paul lui donne ce sens, il le précise (1 Co 14,33). De plus, lui attribuer une portée universelle quand le reste de la phrase parle si clairement de la situation particulière d'Ephèse revient à faire un contre-sens.

4 Pour la prière mains élevées dans le judaïsme, cf. entre autres, 1 R 8,54; Ps 63,4; 141,2; 2 Macc 14,32; Philon, *Flaccus* 121; Josèphe, *Antiquités* 4,40. Dans le christianisme primitif, cf. plus particulièrement Tertullien, *De la Prière* 17.

schisme dans une grande assemblée que la soumission presque simultanée de plusieurs églises de maison à leurs dirigeants dévoyés. Quelques idées nouvelles, qui avaient circulé dans la vallée de Lycus (Colosse, Laodicée) à peine quelques années plus tôt<sup>1</sup>, avaient atteint Ephèse. Elles étaient devenues la ligne "officielle" suivie par plusieurs anciens. Un terme devait être mis à cette situation et c'est Timothée qui fut chargé de cette mission.

Le but de 1 Timothée émerge alors de cette complexité. La lettre atteste constamment qu'elle est adressée à toute l'église et pas seulement à Timothée. Mais, à cause des erreurs commises par ses dirigeants, Paul n'écrit pas directement à l'église, comme auparavant, mais il passe par l'intermédiaire de Timothée. La raison doit en être double : (1) encourager Timothée lui-même à exécuter la tâche difficile consistant à faire taire les pasteurs apostats devenus querelleurs et (2) le mandater devant l'église pour qu'il puisse mener sa mission à bien. Entre-temps, bien sûr, l'église aura entendu les doctrines erronées exposées par les faux docteurs. Aussi dans 1 Tm, les actions de grâce habituelles n'apparaissent pas (comparer avec 2 Tm 1,3-5, au ton plus personnel), et les salutations ainsi que les quelques mots personnels adressés à Timothée (1,18-19; 4,6-16; 6,11-14) sont totalement subordonnés à sa tâche qui est de ramener l'ordre dans l'église.

Un tel motif et un tel but nous aident aussi à expliquer une autre caractéristique de l'épître : Paul rappelle continuellement à Timothée d'enseigner la "bonne" et "saine" doctrine, mais sans en exposer la nature ni le contenu<sup>2</sup>. La raison en est à présent évidente. La lettre a été écrite à un compagnon, intime de longue date, qui n'a pas besoin d'une telle instruction. Mais l'église devait savoir que les déviations étaient une maladie en son sein, et que ce que Timothée aurait à enseigner serait paroles de santé (cf. 1,10). Comme dans 1 Co 4,17, Timothée se trouve là pour rappeler à l'église les préceptes de Paul. Nul besoin que dans la lettre qui l'autorisait à agir de la sorte ces préceptes y soient en plus détaillés.

A ce stade, il serait nécessaire de tracer le plan d'ensemble de 1 Tm pour montrer combien il répond à la construction historique que nous proposons. Mais ceci nous conduirait dans une autre direction, et on peut trouver ce plan dans mon récent commentaire<sup>3</sup>. Notre propos

1 Cf. n. 1, p. 4.

2 C'est là une objection classique à la paternité paulinienne; cf. par ex. le début de l'article de R. J. Karris, "The Back ground and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles" *JBL* 92/1973, pp. 549-564.

3 Cf. n. 1, p. 5.

est d'examiner ici ce que dit l'épître au sujet de l'organisation de l'église, à la lumière de cette interprétation des circonstances et du but de la lettre.

En premier lieu il faut encore remarquer que 1 Tm n'a pas l'intention de mettre en place une structure ecclésiale mais de répondre de manière appropriée à la situation des Ephésiens, aux prises avec leurs anciens devenus apostats. En d'autres termes, ce que nous apprenons de l'organisation de l'église en 1 Tm est moins structurel que réformateur. Nous y trouvons des reflets de la structure ecclésiale, et non des règles d'organisation; des exemples, et non des normes; des qualités, non des fonctions; la correction des erreurs et des abus, non pas un "mode d'emploi" pour organiser l'église. Retrouver une structure ecclésiale à partir de 1 Timothée est donc aussi difficile que de reconstituer un culte de louange dans l'église primitive à l'aide de 1 Co 11-14.

Ainsi l'église avait des anciens (1 Tm 5,17), mais certains persistaient dans leur péché et devaient être publiquement dénoncés et réprimandés (5,20), afin que d'autres retiennent la leçon<sup>1</sup>. Leurs remplaçants doivent être des gens éprouvés (5,22.24-25; 3,4-7.10); ayant la réputation d'une vie exemplaire ("sans blâme", 3,2.8), en tous points différente de celle des faux docteurs. Ces derniers rejettent le mariage (4,3), les véritables anciens doivent être des maris et des pères exemplaires (3,2.4-5.12)<sup>2</sup>. Les faux docteurs pensent que "la piété est un moyen de gagner de l'argent" (6,5); les anciens véritables ne doivent pas être amis de l'argent (3,3.8). Les faux docteurs sont des querelleurs et des diviseurs (6,4-5). Les véritables anciens ne doivent être "ni batailleurs mais doux, ni querelleurs"(3,3).

Même chose pour les femmes. Il doit être admis qu'elles avaient pour fonction, à Ephèse, de proclamer l'Evangile, tout comme dans d'autres églises pauliniennes (1 Co 11,4-5; Ro 16,1; Ph 4,3; cf. Pris-

---

1 Nous admettons, avec Kelly (commentaire), J.P.Meier "*Presbyteros* in the Pastoral Epistles", *CBQ*, 1973, pp. 325-337) et d'autres que 5,17-25 parle de la discipline et du remplacement des anciens, et ceci contre Lock (cf. son commentaire dans la série *ICC*), Dibelius et Conzelmann (commentaire, série *Hermeneia*) et d'autres qui pensent que les vv. 20-25 traitent de la réintégration des pécheurs repentants.

2 Il est tentant, à partir de 2,9-10; 3,2; 5,11-12; 2 Tm 3,6-7 et des rappels à Timothée de se garder pur (1 Tm 5,2.22) de supposer une liaison sexuelle entre les faux docteurs et les jeunes veuves. Mais c'est assez spéculatif.

cille dans les Actes). Mais parce que les jeunes veuves du parti des faux docteurs ont eu une action néfaste dans cette église (5,13.15), les femmes reçoivent l'ordre de s'habiller avec modestie (2,9-10), contrairement aux libertines( 5,11-12), de s'instruire en silence (2,11-12), contrairement à celles qui allaient (d'église ?) de maison en maison, parlant de choses qu'elles ne connaissaient pas (5,13) et enfin de se marier et de fonder une famille (2,15; 5,14), comme toute femme décente, "pieuse", dans cette culture se doit de le faire.

Toutefois, dire que ce que nous apprenons n'est pas écrit dans l'intention d'organiser mais de corriger ne signifie pas que nous n'ayons rien à apprendre de cette correction. Mon opinion est qu'une telle "instruction", comme toujours ou presque chez Paul, ne se veut pas systématique mais accidentelle et occasionnelle; nous devons être prudents, quand nous la systématisons, de ne pas dépasser cette nature circonstancielle des documents tels qu'ils nous sont parvenus. Que peut-on dire, donc, avec un haut degré de certitude sur l'organisation de l'église à partir des épîtres pastorales ?

(1) C'est une erreur de considérer Timothée et Tite comme des pasteurs modèles pour église locale. Cette idée est tout simplement absente des épîtres pastorales. Il est vrai, certes, que Timothée et Tite sont revêtus de l'autorité apostolique; mais ils sont tous les deux des itinérants pourvus d'une mission spéciale, présents comme délégués de l'apôtre Paul et non comme pasteurs permanents. Il y a loin du pastorat au rôle joué par Timothée à Ephèse et par Tite dans les églises de Crète, ou encore par Ignace à Antioche et Polycarpe à Smyrne 50 ans plus tard.

Timothée, il est vrai, est appelé à être un exemple de vie chrétienne (4,12) mais c'est exactement ce que Paul devait faire dans les églises qu'il avait fondées. Elles devaient apprendre les voies du Christ en suivant le modèle apostolique (2 Th 1,6; 2,14; 1 Co 4,16; 11,1). Bien sûr, Timothée et Tite doivent enseigner, exhorter et reprendre, ce qui sera aussi la fonction des anciens après le départ de Paul et de ses collaborateurs itinérants. Mais il s'agissait là avant tout de fonctions apostoliques.

(2) La charge de diriger les églises locales (réparties par ville ou, comme c'est vraisemblablement le cas pour Ephèse, par assemblée de maison) était depuis le début aux mains de plusieurs personnes, apparemment nommées par les apôtres et leurs collaborateurs (Ac 14,23). Dans les épîtres antérieures, elles étaient appelées *hoi proistamenoï* (1 Th 5,12; Rm 12,8), terme encore utilisé à l'époque de la composi-

tion des épîtres pastorales (1 Tm 3,5; 5,17). Remarquons cependant qu'en dépit de toutes les difficultés rencontrées par certaines églises, pas une de ces épîtres n'est adressée à ces personnes; elles ne sont pas non plus chargées de mettre de l'ordre dans l'église ou de s'opposer aux erreurs. En Ph1,1, Paul, pour la première fois, s'adresse à la fois à l'église et à ses responsables (*episkopoi*, "évêques, responsables" et *diakonoï*, "diacres", les mêmes mots qu'en 1 Tm 3,2,8; cf. Tt 1,7). Sans cette précision nous ignorerions leur existence à une époque aussi ancienne; mais si l'on en tient compte, on peut admettre que d'autres églises avaient aussi plusieurs responsables. Il faut enfin noter que dans aucune des épîtres les plus anciennes le terme "ancien" (*presbyteros*) n'apparaît.

Le donné des épîtres pastorales concorde avec cet état de fait. On a soutenu que Timothée et Tite étaient chargés de désigner un seul évêque avec un groupe de diacres qui lui soit subordonné. Mais l'exégèse des passages-clefs (1 Tm 3,1-2,8; 5,17; Tt 1,5-7) et une comparaison avec Ac 20,17.28 donne à penser tout autrement.

Dans tous les cas la direction était collégiale : les dirigeants sont appelés "anciens" en 1 Tm 5,17; Tt 1,5. En Crète, ils devaient être nommés par Tite, mais Paul lui-même en avait sans doute désigné quelques années plus tôt à Ephèse. Le terme "ancien" renvoie probablement à la fois aux évêques et aux diacres. En tout cas, grammaticalement, Tt 1,5-7 montre que "ancien" et "évêque" sont des termes interchangeables comme dans Ac 20,17.28, mais pour autant ils ne recouvrent pas nécessairement la même réalité<sup>1</sup>.

Quelles étaient les fonctions de ces anciens ? Sur ce point, notre information est limitée, précisément parce que pour Paul la question n'est pas là. Deux choses semblent assurées : (a) les anciens appelés évêques étaient responsables de l'enseignement (1 Tm 3,3; 5,17; Tt 1,9) pour lequel ils reçoivent une rémunération (1 Tm 5,17)<sup>2</sup>; (b) le collège des anciens assurait la "gestion" et la "conduite" de l'église locale (cf. 1 Tm 3,4-5; 5,17), quoi que cela ait pu signifier à l'époque. Et le reste est spéculation...

(4) Par contre, nous apprenons réellement quelque chose sur les

---

1 Pour une excellente et récente discussion de ce sujet, cf. R. E. Brown, "Episkopè and Episkopos. The New Testament Evidence", *TS* 41/1980, 322-338.

2 L'expression "double honneur" signifie certainement "le même honneur que celui qu'on attribue aux autres avec en plus une rémunération".



qualités requises pour être ancien : ne pas être nouveau converti (3,6; 5,22). En effet Paul a été trop échaudé par l'aspostasie des anciens actuellement en fonction pour ne pas enjoindre à Timothée de bien patienter avant de choisir leurs remplaçants (vv. 24-25). Par dessus tout, ils doivent être des chefs de famille exemplaires, ce que l'obscur expression "mari d'une seule femme" (3,2.12; Tt 1,6) doit vouloir dire, quoiqu'elle condamne aussi, vraisemblablement, tout remariage<sup>1</sup>. La

---

1 C'est là une des expressions posant véritablement problème dans les épîtres pastorales. (Cf. 5,9, "les véritables veuves" et Tite 1,6). Il y a au moins 4 options possibles :

(1) Il est demandé aux surveillants de l'église d'être mariés. Cette opinion s'appuie sur le fait que les faux docteurs rejetaient le mariage et que Paul incite les jeunes veuves à se remarier (5,14; cf. 2,15). Mais elle a contre elle : (a) qu'elle insiste sur le mot "femme" alors que le texte met l'accent sur "une seule"; (b) que Paul et très vraisemblablement Timothée n'étaient pas mariés; (c) qu'il y a contradiction avec 1 Co 7,25-38. De plus, la culture de l'époque voulait que tout le monde ou presque fût marié.

(2) L'interdiction de la polygamie. On met alors, avec raison, l'accent sur "une *seule* femme", mais la polygamie est un phénomène tellement rare dans les sociétés païennes antiques qu'une telle interdiction semble mal à propos. D'autre part, l'interprétation ne peut convenir pour ce qui est dit des veuves en 5,9 (même expression).

(3) L'interdiction du remariage. Données favorables : a) cela convient au cas des veuves; b) toutes sortes de documents écrits font l'éloge des femmes (et aussi quelquefois des hommes) qui ont été mariées une seule fois et sont restées fidèles à leur mariage après la mort de leur conjoint (cf. M. Lightman et W. Ziesel, "*Univera: An Example of Continuity and Change in Roman Society*", *CH* 46/1977, pp.19-32). Le texte interdirait alors le remariage après la mort du conjoint mais il interdirait aussi évidemment — et peut-être tout spécialement le remariage après divorce. Certains spécialistes (par ex. Hanson) restreignent même l'application de l'interdiction à ce 2ème cas.

(4) Il s'agit d'un appel à la fidélité conjugale (voir C. H. Dodd, "New Testament Translation Problems II", *Bib Tr* 28/1977, pp. 112-116). Selon ce point de vue, le responsable d'église est sommé de vivre un mariage exemplaire, d'être fidèle à sa seule femme dans une culture où l'infidélité conjugale était monnaie courante, et parfois même admise. Paul excluait aussi, bien sûr, la polygamie, le divorce et le remariage (sauf pour les veufs et les veuves, bien que ce ne soit pas l'idéal paulinien; cf. 1 Co 7,8-9.39-40).

Il y aurait beaucoup à dire sur les 2 arguments de l'option (3), mais le souci que les responsables d'église vivent une vie conjugale exemplaire semble mieux concorder avec le contexte — étant donné la piètre opinion que les faux docteurs avaient du mariage et de la famille (4,3).

raison de cette insistance particulière est double : (a) c'est l'opposé de la conduite des faux docteurs. (b) Les personnes qui pouvaient bien assumer leurs tâches domestiques dans la communauté chrétienne "de base", la famille, se sont déjà qualifiées pour la grande famille de Dieu, l'église.

Quand ces responsables pèchent ou dévient, ils doivent être repris. Aucune accusation ne peut être portée contre l'un d'eux sans témoin (5,19), mais il doit y avoir un blâme public pour ceux qui persistent (5,20).

(5) Il n'est pas du tout sûr qu'il y ait eu des "ordres" diaconaux féminins incluant des veuves. Dans mon commentaire, j'avance que des femmes pouvaient servir l'église dans certains domaines et qu'elles faisaient peut-être partie du groupe de responsables (1 Tm 3,11), mais qu'il n'y avait pas d'ordre de veuves aux fonctions précises<sup>1</sup>.

(6) Dans tout cela, il paraît certain que la structure ecclésiale des épîtres pastorales s'harmonise très bien avec celle que l'on trouve dans d'autres épîtres de Paul et dans les Actes. Elle diffère de celle des épîtres d'Ignace par l'esprit autant que par les détails. C'est un argument en faveur de l'authenticité paulinienne des épîtres pastorales.

Ainsi, nous sommes loin d'apprendre tout ce que nous aurions souhaité. Mais ce n'est déjà pas mal ! La question qu'il faut maintenant se poser est : "Comment ce que nous apprenons ici nous atteint-il comme Parole de Dieu, par-delà nos particularismes doctrinaux ?"

Appliquer nos conclusions à notre propre contexte s'avère d'emblée à la fois plus urgent et plus délicat, et demanderait une étude plus approfondie, plus développée que celle-ci. La difficulté vient en partie des divisions de l'Eglise au XXème siècle, mais aussi du conflit des herméneutiques et de leurs présupposés. Bien plus que du fait qu'un texte donné peut être ou ne pas être pris en compte dans une situation donnée.

C'est cette raison fondamentale qui nous retiendra —brièvement— à présent.

(1) On trouve au coeur du débat ecclésiologique, encore plus qu'ailleurs, la question prioritaire du rôle que joue la Tradition (ou l'Eglise) dans l'interprétation. C'est toute la question des structures d'autorité et de ce que l'on entend par "succession apostolique" qui est

---

<sup>1</sup> Quoiqu'il y ait un véritable souci pour les "vraies" veuves (celles qui sont sans enfant par ex.), les jeunes veuves égarées par Satan restent la préoccupation prioritaire de 1 Tm 5,3-16.

en jeu, en particulier pour les protestants favorables à un modèle plutôt congrégationnaliste ou presbytérien. Le catholicisme a depuis longtemps résolu le problème. La succession apostolique désigne l'autorité des apôtres et appartient au clergé. Dans l'église locale, elle est représentée par le prêtre de paroisse. La plupart des protestants, surtout à cause de ce qu'ils considèrent comme des abus d'usage de la Tradition (qui est parfois ressentie non seulement comme interprète de l'Écriture ou comme ce qui supplée à ses silences, mais aussi comme étant en contradiction avec elle), nient que la succession apostolique soit liée à des personnes ou des structures. Ils pensent qu'elle se trouve dans la vérité de l'Évangile lui-même. Quoi qu'il soit rarement présenté ainsi, le Nouveau Testament fonctionne pour les protestants comme le successeur des apôtres.

Mais un tel point de vue a aussi ses faiblesses et ouvre la porte à des abus. Ainsi, la plupart des protestants nient, en théorie, que la succession apostolique soient entre les mains de leur "clergé", bien qu'en fait elle soit confisquée de façon vigoureuse —et parfois dévastatrice— par le "one-man-show" des pasteurs de certaines dénominations ou par un petit groupe qui prend le pouvoir. Comment toutes ces "papautés" ont-elles pu faire leur apparition ? Pour deux raisons essentielles : (a) du fait que le pasteur local est souvent l'interprète autorisé de la "seule autorité", l'Écriture. (b) Parce que le pasteur exerce l'autorité, assumant ainsi les fonctions d'un Paul, d'un Timothée ou d'un Tite. Et de fait, cette suprématie est fondée sur la référence à un modèle dont la validité n'est presque jamais remise en cause. Ici, la "Tradition" protestante a le dernier mot.

Mais sur quelle base herméneutique peut-on justifier l'utilisation d'un tel modèle ? Pourquoi ne pas mettre en oeuvre celui que 1 Tm présente véritablement, une direction collégiale de l'église locale ? Ou, pour replacer l'ensemble à un tout autre niveau herméneutique, si le Nouveau Testament est l'unique réelle autorité et que cette autorité n'enseigne rien de concret sur l'organisation de l'église locale, alors on peut se demander pour de bon s'il y a une structure ecclésiale normative. Si la meilleure structure peut se référer à un paradigme, on peut certainement dire en tout cas qu'il minimiserait la "dictature" individuelle ou l'autoritarisme et mettrait en valeur la responsabilité et le service.

(2) L'autre difficulté herméneutique, en partie liée à la première, concerne la prise en considération ou pas d'un texte donné. La question, formulée simplement, apparaît ainsi : comment ces documents de circonstance, inspirés par l'Esprit Saint pour corriger une situation histo-

rique particulière peuvent-ils fonctionner pour nous, par ce même Esprit, comme Parole Eternelle ? Comme je l'ai montré ailleurs, il s'agit ici d'être cohérent. Même si le bon sens nous garde d'interprétations trop extrêmes dans leurs divergences, il n'est pas toujours la chose du monde la mieux partagée, car il est modelé par nos diverses traditions culturelles, théologiques ou ecclésiales<sup>1</sup>.

Vu nos conclusions sur l'organisation de l'église dans 1 Tm, cette question herméneutique peut être reformulée comme suit : à quoi nous sert aujourd'hui ce que nous apprenons d'un texte qui n'a pas pour but premier de dispenser un modèle d'église ? Ou, pour être encore plus précis les ordres adressés à l'église d'Ephèse en 62 ap. J.C. pour corriger de graves déviations de ses anciens valent-ils obligatoirement comme norme permanente pour toute culture, à toute époque et de façon absolue ? Le problème est ici créé à la fois par nos propres inconséquences et par les difficultés venant d'une ambiguïté sur le plan exégétique. Par exemple : 1) une littérature considérable a vu le jour sur 1 Tm 2,11-12, pour ou contre le fait que les femmes puissent enseigner, prêcher ou être ordonnées. Mais il n'y a pas une seule étude qui prétende, à partir de 5,3-16, que l'église devrait prendre en charge ses veuves de plus de 60 ans ou exiger des plus jeunes qu'elles se remarient. C'est compréhensible, bien sûr ! Nos priorités se sont dessinées en fonction de nos besoins culturels ou existentiels. Mais c'est là qu'est l'inconséquence, et il n'est pas facile de la faire admettre à ceux qui polémiquent autour de 1 Tm 2,11-12 ! 2) L'un ou l'autre de ces textes peut aussi servir à illustrer le problème de l'ambiguïté exégétique. Ainsi, l'exigence en 3,2.12 que le responsable de l'église soit "mari d'une seule femme". Comment pourrait-on récuser le ministère des divorcés qui se sont remariés avant de se convertir, en se fondant sur ce texte, et pourtant permettre que d'anciens adultères qui peuvent avoir vécu avec plusieurs femmes sans mariage légal servent l'église ? Et ne faut-il pas, en outre, considérer que le texte interdit probablement aussi le remariage des veufs et des veuves ? Une ambiguïté, une incertitude exégétique appelle une discussion herméneutique. Comment mettre ce texte en pratique si nous ne pouvons être sûrs de ce qu'il signifie ?

Une autre forme de cette ambiguïté naît, pour certains cas, dans la prise en compte du témoignage global de l'Ecriture. Confrontons par exemple les paroles de Paul en 2,11-12 ou 5,14 avec, respectivement, Ph 4,3 et 1 Co 7,8-9. 39-40. L'apparente contradiction que l'on relève

---

1 Voir G. Fee et D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, pp. 37-71.

vient en fait de la nature circonstanciée de ces textes, nature qui appelle plus de souplesse de la part des commentateurs !

Revenons à notre question. Est-ce que des textes de ce type peuvent revêtir un caractère normatif ? Si oui, à quel niveau ? Et qu'en va-t-il de notre ignorance délibérée des textes qui ne nous semblent pas primordiaux ? Je dirai qu'il s'agit d'obéir à la *pointe* du texte, à son "esprit", si on préfère, même si parfois les recommandations dictées par les circonstances ne sont pas suivies à la lettre. C'est bien de cette manière que nous traitons tous 1 Tm 6,1-2, à quelques exceptions près<sup>1</sup>. C'est encore dans cet esprit que plusieurs affirmeraient être fidèle à 5,3-16, mais c'est un passage que j'aimerais approfondir. Pourquoi ne pas faire de même avec 2,11-12, comme c'est déjà le cas pour les versets qui précèdent (vv. 9-10) ?

Qu'il me soit enfin permis de dire à ceux qui considèreraient cette approche comme un moyen d'évacuer les difficultés, que ce n'est pas le cas. Mon souci herméneutique est, bien au contraire, celui de l'obéissance. Mais j'appelle aussi de mes vœux une herméneutique plus conséquente. Nous qui prenons l'Écriture au sérieux, comme la Parole de Dieu, cessons donc de sélectionner les textes auxquels nous choisissons d'obéir. Ou donnons au moins des raisons valables.

---

1 Les arguments de J. H. Hopkins, A. T. Bledsoe, T. Stringfellow et C. B. Hodge, entre autres, visant à fonder bibliquement l'esclavage sont notablement semblables — et c'est très inquiétant — à ceux que l'on oppose au ministère féminin ! Cf. W. M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women*, Scottsdale, P. A. Herald, 1983.

## INCONSCIENT ET THEOLOGIE

par Christophe Genevaz

Aumônier militaire  
Landau, RFA

Depuis plusieurs décennies, l'inconscient connaît une assez grande célébrité. Soit qu'on le sacralise en faisant de lui une sorte de Dieu inconnu présidant à notre destinée personnelle, ou qu'on le rationalise en voulant en donner des herméneutiques scientifiques, sa notion même semble en général embarrasser le théologien. A moins d'accepter tout bonnement, au risque de les justifier théologiquement a posteriori, les prémisses et concepts d'une philosophie de l'inconscient comme celle de J. Lacan<sup>1</sup>, le théologien, faute de pouvoir maîtriser ce problème, préférera pragmatiquement s'en remettre à la compétence des spécialistes, psychologues ou psychanalystes. Il se contentera peut-être d'affirmer que la foi, qui repose sur l'action extérieure objective, extra psychologique du Dieu biblique ne se trouve pas ici impliquée outre mesure. Cette façon barthienne de relativiser le psychique en l'assimilant à un facteur anthropologique secondaire aisément surmontable sous le rapport de Dieu me paraît un peu trop commode. Sans se laisser piéger

---

1 Telle est l'attitude du professeur J. Ansaldi, cf. par exemple "La paternité de Dieu", *ETR*, H. S., Montpellier, 1980 ou *Ethique et sanctification chrétienne*, Genève, Labor & Fides, 1983. Je tenterai plus loin d'indiquer en quoi l'adoption sans critique réelle du système lacanien risque d'engendrer une théologie bien peu libératrice.

par les attrait d'un système, ne faudrait-il pas s'interroger un peu sur la nature de cet inconscient auquel il est souvent fait culturellement référence, sur la valeur du concept d'inconscient ? Dans cette ligne de recherche, l'ouvrage récent de M. Henry, *Généalogie de la Psychanalyse*<sup>1</sup>, pourrait nous fournir d'intéressantes indications. C'est un livre philosophique dépaysant pour le théologien habitué à son propre vocabulaire. Je m'efforcerai, après en avoir dégagé quelques idées, de suggérer en quoi notre réflexion peut s'en trouver stimulée, bien qu'elle se fonde sur une expérience originellement distincte de l'expérience philosophique (l'expérience chrétienne n'étant pas identiquement celle de l'Etre au sens henryen, qui se rapporte à l'épreuve de soi de la vie dans une évidence affective et sensible immédiate).

### 1. L'envers du conscient

Chez Freud la théorie de l'inconscient s'élabore sur le terrain, à partir de constatations cliniques. Expérience et observation viennent en premier. Mais cela n'empêche pas Freud de se heurter à un problème philosophique majeur, au coeur même de sa pratique. En effet, qu'est-ce qui peut rendre incontestable le matériel pathologique induisant l'idée d'inconscient ? Le fait qu'il apparaisse objectivement. Quelle est, dans la philosophie moderne depuis Descartes, la condition de possibilité de cette apparition objective ? La conscience tout simplement. L'inconscient, pour faire l'objet d'une science, doit devenir conscient ! De là l'embarras de Freud qui après avoir rejeté le "primat traditionnel de la conscience au profit d'un inconscient qui détermine celle-ci entièrement"<sup>2</sup> finit par déclarer : "La question relative à la nature de cet inconscient n'est pas plus judicieuse ni plus riche de perspectives que (celle) relative à la nature du conscient"<sup>3</sup>. Pour le praticien clinicien, l'inconscient "philosophique" en tant que défaut ou absence de conscience, ombre qui accompagne inévitablement la lumière, n'offre aucun intérêt.

---

1 Paris, PUF, 1985.

2 *Généalogie de la psychanalyse (GP) op. cit.*, p. 347.

3 *GP*, p. 343.

## 2. Le dynamisme psychique

Ce qui retient désormais l'attention de Freud est "le caractère lacunaire du donné conscientiel, lequel demeure inintelligible en cet état et réclame pour être compris l'intervention d'autres processus qui eux n'apparaissent pas mais que l'analyse se révèle capable de reconstruire<sup>1</sup>". Mais tandis que la plupart des théoriciens s'étaient jusque là contentés d'expliquer l'existence de ces lacunes par des processus organiques ou chimiques, Freud au contraire "se bat admirablement"<sup>2</sup> pour que soient reconnus et respectés les droits de la psyché, laquelle n'est certes pas observable au microscope. Quelle bataille se livre en "profondeur" (qui ne se rapporte évidemment à rien de spatial) pour que certaines représentations ou séries d'idées soient interdites d'accès à la conscience ? Quelle force active les refoule, de sorte que la tension ainsi produite soit capable d'engendrer des phénomènes de type névrotique ? Ces interrogations amènent à caractériser dynamiquement la psyché. C'est ici que l'inconscient perd son sens négatif classique de non conscient pour recevoir une valeur énergétique positive. Affectivement déterminé, il apparaît désormais comme une puissance capable de retenir ou libérer les idées, les représentations les plus diverses en leur conférant à chaque fois leur coloration, leur tonalité spécifique. Parce que l'inconscient négativement caractérisé comme une "conscience barrée (ics =  $\overline{\text{CS}}$ )"<sup>3</sup> n'offre aucune perspective réellement féconde en contexte thérapeutique, la recherche de Freud va s'orienter sur le pouvoir efficace qui produit, informe et conditionne toute représentation. Or ce pouvoir s'avère n'être en lui-même rien d'inconscient au sens d'inconnu, ignoré, oublié. Plus exactement ce n'est que de l'extérieur et sous un regard objectif qu'il peut apparaître comme une énigme. En lui-même, spontanément surgi et non réfléchi au miroir de la conscience, il est subjectivement ce qui nous est le mieux connu, quoique de façon très différente de tout le reste que nous connaissons objectivement, c'est-à-dire par l'entremise d'une distance spatio-temporelle. Il s'agit en fait d'une connaissance affective immédiate très originale et fondamentale, car en elle c'est notre vie qui affleure et s'affirme à chaque instant dans sa vérité, y compris quand nous y pensons le moins. C'est un savoir primitif du corps au sens où par exemple les actes de manger, respirer, se mouvoir sont à

---

1 *Ibid.*, p. 344.

2 *Ibid.*, p. 345.

3 *Ibid.*, p. 349.



chacun donnés avant tout savoir théorique d'eux-mêmes, et indépendamment de ce dernier. Et ce n'est pas parce qu'il n'apparaît jamais objectivement sous la condition d'un recul pour l'observation critique qu'un tel pouvoir n'existe pas, ce n'est pas parce qu'il est invisible qu'il ne se manifeste pas tout au contraire. On peut certes scientifiquement le décomposer pour essayer d'en rendre compte, par exemple en termes de mécanique ou de physique de forces, de système d'énergies quantifiables, mais cela ne vient qu'*a posteriori*. L'analyse ici ne nous restitue jamais que l'extériorité, la superficie du phénomène, sans nous en livrer l'essence intérieure qui fait sa réalité, son efficacité.

Ainsi entendu, l'inconscient devient l'autre nom de la vie telle qu'elle se vit et s'éteint à tout moment sans objectivement se représenter, sans se dédoubler, s'éprouvant immédiatement sans s'apercevoir ou se réfléchir elle-même, sans se regarder elle-même en train de vivre. Car sa réalité réside en elle, et non dans son reflet objectif au miroir d'une conscience. L'inconscient dans sa nouvelle acception désigne ce à l'égard de quoi il n'est plus possible de prendre la moindre distance critique. Cela parce qu'il révèle cette essentielle propriété de la vie de ne jamais se projeter hors de soi sinon fantasmatiquement, de sorte que nous formons affectivement corps avec notre propre existence avant même de pouvoir nous la représenter et ainsi prendre position vis-à-vis d'elle. L'inconscient n'est donc pas une zone ombrée marginale de nous-mêmes, dont l'existence ne se manifesterait qu'aux moments de crises ou d'états seconds. Ou plutôt la pathologie ne fait que révéler de manière aiguë, intense et douloureuse cela même qui constamment préside à l'édification et l'évolution de notre personnalité non pas l'opacité ou l'énigme à déchiffrer, mais la transparence immédiate de la vie telle qu'elle ne cesse de s'éprouver concrètement elle-même dans la veille comme dans le sommeil, la santé ou la maladie.

Voilà pourquoi Freud étendit son investigation bien au-delà des phénomènes strictement pathologiques, en allant rechercher jusque dans l'incident le plus banal de l'existence quotidienne (lapsus, oubli, trait d'esprit) une nouvelle pièce à conviction pour l'élaboration de sa théorie de l'inconscient. Ce dernier ne peut plus être assimilé (sinon poétiquement) à une autre scène, espace mythique ou monde souterrain — "arrière-monde" serait-on tenté de dire. L'inconscient n'est pas une affaire de topologie mais d'énergie vitale active. Car en dehors du pouvoir affectif qui les produit et conditionne en leur octroyant tout leur impact dans la vie quotidienne, nos représentations n'ont aucune réalité autonome. Elle n'existent pas quelque part en soi, classées dans notre in-

conscient en attendant de réapparaître à la lumière, de redevenir conscientes sous l'effet de quelque processus auquel on serait tenté de donner une explication mécaniciste. Si bien que le but théorique explicite de la cure psychanalytique, la mise en lumière de ce qui jusque là demeurait enfoui, obscur, le devenir conscient de ce qui ne l'était pas encore, risque, à moins de recevoir un contenu affectif et vivant, une valeur émotionnelle, d'en rester au stade de l'exigence purement formelle, voire naïve. Freud l'a d'ailleurs reconnu la prise de conscience d'un élément de vérité personnelle reste sans aucun effet curatif si elle n'est pas accompagnée d'affect, si elle ne vient pas au bon moment quand se trouvent réunies les conditions de réception subjective de cette vérité. On risquerait sans cela d'en rester au niveau d'un simple savoir intellectuel. Seul importe donc en définitive le destin de l'affectivité, laquelle préside à la constitution et au développement de toutes nos représentations. Cette affectivité se modalise et transforme en effet selon le jeu de ses tonalités propres : c'est ainsi qu'une ancienne souffrance pourra se trouver un jour apaisée ou même convertie en bonheur, au fil de la thérapie psychanalytique.

### 3. Déplacements idéalistes

Au lieu de l'analyser à partir de sa signification objective, nous considérons à présent la représentation en général dans sa source même, dans l'invisible pouvoir qui la forme. Avec cela nous comprenons comment l'élément représentatif, par exemple les images qui restent au réveil ou le récit d'un rêve, se trouve subordonné, même totalement investi par l'affect qui lui donne sa couleur et son sens, mais un "sens" qui n'a rien à voir avec une quelconque signification de l'ordre de l'intellect. C'est ici pourtant que la théorie psychanalytique reste dans l'équivoque, n'ayant pas su rester au niveau de l'intuition qui la commandait. En effet, les visées scientifiques de Freud l'amènent en certains textes à ne reconnaître de valeur à l'inconscient que si celui-ci est susceptible de se résoudre en réseau de significations organisées selon une syntaxe qui serait devenue étrangère au sujet. On a beau jeu de voir alors partout à l'oeuvre des significations inconscientes. Et la guérison semble désormais pouvoir se ramener à la prise de conscience de ces significations inconscientes.

La voie est tracée pour ceux qui, tel J. Lacan, vont développer une science de l'inconscient fondée sur des considérations linguistiques.

Mais ce que le théologien J. Ansaldi, fervent lacanien, salue comme une découverte révolutionnaire l'inconscient comme langage inconscient, n'est en réalité que le résultat d'une subtile confusion. C'est ce qu'indique M. Henry : l'illusion provient ici de ce que l'intellect ne peut faire autrement que d'évaluer sans cesse les déterminations vivantes de l'existence à l'aune de ses propres produits. "L'hypostase des significations pures, lesquelles peuvent accompagner tout ce qui est parce que en effet tout ce qui est peut être pensé, "tout peut être dit", crée un univers archétypal idéal à la lumière duquel toutes les formations concrètes de la vie et cette vie elle-même apparaissent en état de manque, privées de ce corps de significations que justement elles ne portent pas en elles. Cet ensemble de significations hypostasiées va constituer l'inconscient. L'enfant par exemple forme l'image de sa mère dont la présence est pour lui à certains moments un irrépressible besoin. Il ne forme pas pour autant la signification "avoir besoin de sa mère"<sup>1</sup>. Cette signification constituerait son inconscient du moment et l'origine de son malaise, de même que les significations "avoir en vie de coucher avec sa mère" et pour cela "tuer son père". L'enfant a des pulsions (besoin, agressivité) qui pourront se signifier par certains mots, certaines phrases chargées d'affect. Mais c'est la force psychique qui commandera le déploiement de la signification, et non l'inverse.

Voilà ce que Freud a pressenti, et qui a contribué au succès de la psychanalyse auprès du grand public. "Lorsque Freud déclare que le rêve par exemple a un sens, (...) il veut dire qu'un contenu onirique est produit par une tendance inconsciente. Mais dans le procès d'ensemble de la production d'un contenu représentatif imaginaire par une tendance inconsciente, il n'y a ni signification ni conscience signifiante, aucun sens, par conséquent au sens d'un langage. C'est de façon purement métaphorique (...) qu'on affirme que celui qui se tait parle avec ses mains : il ne "parle" pas justement, si parler c'est former intentionnellement une signification avec la conscience intérieure de le faire. La relation entre l'état d'agitation de celui dont les mains tremblent et ce tremblement est d'un autre ordre, ce n'est plus la relation intentionnelle et vécue comme telle de signifier quelque chose (...) Quand donc Freud déclare que tout a un sens, cette affirmation sur laquelle la méprise est générale, loin de réduire le psychique à un dicible offert à une lecture herméneutique, ouvre bien plutôt le domaine où il n'y a plus ni inten-

---

1 *Ibid.*, p. 356-357.

tionnalité ni sens"<sup>1</sup>. Les exégètes de l'inconscient ne peuvent évidemment qu'évacuer ce fait sous peine de voir apparaître la vanité de leurs édifices théoriques.

De Lacan à Ricoeur on retrouve en fait à l'oeuvre ce même pré-supposé l'homme reste à lui-même l'être le plus lointain, d'où la nécessité d'un détour herméneutique utilisant des données linguistiques, pour mieux se comprendre et se retrouver soi-même. "L'univers symbolique est la médiation indispensable à une connaissance de soi qui ne peut être que le fruit d'une herméneutique"<sup>2</sup>. L'affect comme présence à soi sans distance et disposant par lui-même d'un mode original instantané de révélation, se trouve ainsi méconnu. Ou plutôt on ne lui accordera de valeur que dans la mesure où il se lie à une représentation. L'affect n'aura d'existence qu'au travers de ses représentants symboliques. "De la sorte les droits de la conscience intentionnelle sont sauvegardés"<sup>3</sup>, y compris pour tout ce qui concerne les phénomènes inconscients. Mais il y a plus grave dans cette perspective, le sujet risque de ressembler à un oignon qu'on éplucherait inlassablement pour aboutir au vide. Cela parce qu'on a par idéalisme cru que l'homme n'existait réellement qu'à se signifier symboliquement en se projetant sans cesse à distance de soi. De sorte que sa vérité ultime résiderait dans cet écart qui le sépare irrémédiablement d'avec soi et en fait un être perpétuellement en porte-à-faux, en décalage avec lui-même et avec le monde. L'unification subjective intérieure n'est alors au fond qu'une chimère. Poussée à ses dernières conséquences, la psychanalyse lacanienne pure risquerait d'engendrer le désespoir chez le patient.

Risquons ici un aparté théologique la vision lacanienne ne peut qu'amener à faire oublier, même à nier délibérément la consistance ontologique de l'être humain créé à l'image de Dieu, donc ultimement à refuser que tout homme possède un terrain de vraie rencontre au coeur de sa vie avec la Parole incarnée, laquelle déborde assurément le jeu de la signifiante. De sorte que le Christ qui s'est offert lui-même en personne et autrement qu'en mots et pour le salut du monde, reste libre de faire éprouver son amour et sa vie même à l'enfant sauvage abandonné qui n'a pas eu la chance d'être éduqué "dans" le langage. Mais si l'on se place au point de vue d'Ansaldi, il paraît de toutes façons très problématique d'accorder un plein statut d'humanité à cet enfant péremptoi-

---

1 *Ibid.*, p. 359-360.

2 *Ibid.*, p. 383.

3 *Ibid.*, p. 383.

rement classé parmi les monstres. "Le Signifiant précède l'homme et le crée en tant que tel. Hors de cette présence des mots ne pourrait naître qu'un anthropoïde ou advenir un enfant-loup"<sup>1</sup>.

Pour Ansaldi l'homme n'existe pas en lui-même, le fondement de son existence se trouvant perpétuellement à l'extérieur de lui, particulièrement dans le fait d'être nommé par un Père transcendant qui seul peut lui permettre de se saisir comme une unité. Or cette idée, que l'unité n'existe ici qu'en visée et non pas en substance, n'est absolument pas conforme à l'anthropologie théologique biblique. Chez Ansaldi, suite au refus de toute ontologie de l'image de Dieu (laquelle, ayant bibliquement plus de poids et de valeur qu'une simple représentation, peut s'appliquer au Christ lui-même), le salut consiste pratiquement pour l'homme à reconnaître et accepter sa finitude à partir d'une "correcte visée du Père-tout-autre"<sup>2</sup>. Pour les auteurs du Nouveau Testament, outre le fait que (comme nous le rappelle fortement Jean 14,8-11) le Père ne se donne surtout pas à viser "correctement", mais à rencontrer et aimer en communion avec le Fils qui nous révèle son vrai visage, le salut consisterait plutôt en une guérison du pécheur, laquelle implique une restauration substantielle et en plénitude de l'image ternie de Dieu. Et c'est en Christ, nouvel Adam, parfaite image de Dieu, que l'on retrouve une vraie proximité au Père. Si ce vécu religieux se donne bien à signifier en mots, du moins ceux-ci se trouvent-ils constamment subordonnés au premier qui n'appartient pas en soi à l'ordre de la signification.

L'intuition maîtresse de Freud l'absolue intériorité des forces psychiques comme base d'interprétation de tous les comportements humains, s'est trouvée en grande partie recouverte par le développement des anthropologies psychanalytiques. Celles-ci, prétendant mettre à profit les thèses de la psychanalyse, n'en ont souvent conservé que les aspects extérieurs, et notamment la notion d'un inconscient réduit au statut de "partie des signifiants causaux qui demeurent hors de la conscience du sujet"<sup>3</sup>. Réduit autrement dit à l'état d'arrière-monde imprimant dans l'esprit quelques indices de sa présence, indices dont la recollection pourrait faciliter la reconstitution d'une identité fragmentée. La psychanalyse, en s'orientant par la suite sur la voie d'une herméneutique de significations inconscientes, sur la voie d'un exercice de puzzle, risquerait

---

1 Ansaldi, *La paternité de Dieu (P) op. cit.*, p. 15.

2 *Ibid.*, p. 84.

3 *Ibid.*, p. 15.

de substituer une grammaire abstraite à la vie affective concrète des personnes. Celles-ci n'apparaîtraient plus à la limite que comme les produits de fonctions logiques se jouant à leur insu dans le champ de l'inconscient. Prenons-y garde cependant cette critique ne peut nous conduire à nier l'évidence en refusant au langage la place essentielle qu'il occupe dans la vie humaine, en lui déniait tout rapport à l'inconscient. La question est seulement de savoir distinguer ici la lettre de l'esprit, en reconnaissant la constante subordination du système de signes (l'extériorité du langage) à l'acte intérieur, subjectif de formation et d'agencement de ces signes en système langagier. N'oublions pas que ces derniers ne sont plus dans le contexte d'une analyse objective que la représentation ou la projection figurée de cet élément vivant sans lequel ils n'éveilleraient jamais aucun écho en personne.

Lacan et son disciple Ansaldi, pour avoir négligé ce fait essentiel, ont parfois frôlé l'absurdité. Chez eux en effet, c'est l'élément linguistique pris en soi qui semble posséder une dynamique autonome, qui semble conditionner et même engendrer les fluctuations du psychisme. Il serait ainsi grand temps de dénoncer l'illusion ou l'aberration contenue dans cette affirmation peut-être séduisante de Lacan : la "passion du signifié devient une dimension nouvelle de la condition humaine en tant que ce n'est pas seulement l'homme qui parle mais que dans l'homme et par l'homme ça parle, que sa nature devient tissée par des effets où se retrouve la structure du langage dont il devient la matière..."<sup>1</sup> Sans pour autant retomber dans la croyance en un langage pur produit de la conscience intentionnelle, il importe maintenant de reconnaître le rôle capital de l'affectivité dans la constitution du langage — ce qui évidemment interdit que l'on hypostasie ce dernier en lui conférant un pouvoir démiurgique. Il faudrait voir où s'origine la signifiante, sa possibilité même ! Il faudrait donc s'intéresser à cela même qu'une linguistique scientifique et sans prétentions exorbitantes laisse forcément en dehors du champ de sa compétence l'élément psychique qui animant et gouvernant tout le reste recouvre en fait l'immédiateté de la vie à elle-même qui fait sa densité, sa réalité substantiellement et affectivement vécue, la qualité ontologique de notre présence au monde, l'âme si l'on veut. Celle à partir de laquelle la psychanalyse s'était édifiée ! Celle qui malgré tout demeure pressentie dans le discours lacanien si intellectuel et abstrait soit-il. Car il est bien vrai que les mots eux-mêmes ne sont pas indifférents ou neutres, n'ont rien de signes ar-

---

1 *Ibid.*, p. 15 (Citation de Lacan).

bitraires conventionnels qui renverraient au-delà d'eux-mêmes, à un réel hétérogène. La langue hébraïque nous le rappelle fortement il y a la réalité dont certains mots portent tout le pouvoir, quand s'abolit la distance entre le mot et la chose. Et l'incontournable matérialité des mots n'est pas tant de l'ordre de la figuration visible (écriture) ou de la sonorité (phonème), que de la puissance d'invocation, de résonnance affective qui fait l'efficacité de leur présence, leur prégnance dans la vie et la mémoire humaine. Les mots sont des facettes de notre personnalité. A condition de ne pas sombrer dans l'illusion de leur autonomie, on sera donc autorisé à poétiquement parler de l'âme des mots.

#### 4. Perspectives théologiques

Quel est pour nous l'intérêt des analyses ainsi évoquées de M. Henry, lequel reprend philosophiquement dans son ouvrage la thèse freudienne de l'inconscient psychique ?

a) l'inconscient comme révélation de notre identité profonde préexistante à toute image formée de nous-mêmes, présuppose l'unité initiale et fondamentale du sujet (celle-là même qu'Ansaldi récuse). Une unité de base sans laquelle il serait par exemple impossible de souffrir du sentiment de conflits ou divisions à l'intérieur de soi-même (cf. Rm 8,15-24). Une unité qui préexiste aussi à l'intentionnalité consciente qui me fait dire en parlant de moi-même "je". Une unité subjective de laquelle jaillissent les actes multiples de ma vie, y compris tous ceux que volontiers l'on relègue au rang de réalités biologiques objectives (sécrétions, nutrition, etc...). Mais comment ces processus organiques impersonnels seraient-ils capables de toucher ma vie morale et spirituelle autrement que de façon purement extérieure et accidentelle ? Telle ne serait pas le cas s'ils devaient se révéler radicalement subjectifs, c'est-à-dire non tributaires des catégories de la conscience représentative. C'est précisément l'un des mérites notoires de la psychanalyse d'avoir su critiquer la dissociation du somatique et du psychique. Ce qui m'arrive au niveau corporel irréflecti (maladie, accident, etc...), rien de cela n'est en fait neutre et à rejeter hors de ma personnalité et donc de ma responsabilité. Tout cela dont je puis consciemment m'étonner, qu'éventuellement je puis refuser au nom de la morale ou des idées que j'entretiens à mon propre sujet, c'est bien moi tel que je suis sans fard, que cela me plaise ou non. Je ne peux qu'illusoirement m'y dérober, par dénégation ou divertissement. Théologiquement il importe de relever ce

point. Il faudrait par exemple reconnaître que la faute commise inconsciemment, "involontairement", n'en est pas moins de l'ordre du péché réel pour lequel un "sacrifice de culpabilité" et un vrai repentir restent requis. Les textes de Lévitique 4 et 5,14-19, qui apportent là-dessus un éclairage exceptionnel demanderait à être plus souvent médités.

b) L'expression naïve "avoir un inconscient" veut dire au fond, si l'on entend bien être un vivant, "corps psychique" ou "animal" au sens paulinien (cf. 1 Co 15,44-45). L'exclusion de l'animalité (qui traduit d'abord l'immédiateté à soi-même) hors de la problématique de l'inconscient procède, comme chez Ansaldi<sup>1</sup>, du refus désespéré d'une dimension pourtant présente chez l'homme autant que chez les autres créatures vivantes, animées. Ce refus, qui condamne le théologien à rester superficiel même en soulignant l'importance des facteurs inconscients dans l'édification de la personnalité humaine, est conforme à l'idéalisme<sup>2</sup> incapable de définir l'humanité autrement qu'en termes de distanciation réflexive, de recul par rapport au monde et à soi-même<sup>3</sup>. Non pas qu'il faille occulter ce processus par réaction polémique ! Mais il faudrait pourtant bien admettre que le propre de la vie psychique est justement l'absence de réflexivité, de recul face à elle-même. C'est l'absence de tout retour sur soi qui présuppose un premier dédoublement. C'est

---

1 *Ibid.*, p. 16: "(L'inconscient) ne peut en aucun cas être assimilé (...) à l'animal. L'inconscient n'est que l'envers du langage et il va de soi qu'aucun animal ne saurait en avoir".

2 Dans le discours de l'idéalisme allemand, ce qui crée l'humanité et la spiritualité de l'homme est la *Spaltung*, la rupture de l'immédiateté ou scission d'avec soi-même qui, en rendant possible le retour sur soi et donc le surgissement de la conscience, inaugure le développement de celle-ci *via* ses diverses figures historiques. Ce présupposé idéaliste est présent chez Ansaldi lecteur de Lacan (lui-même lecteur admiratif de Hegel). Ce présupposé commande la formulation de la théorie du "stade du miroir". Et c'est bien lui qu'on retrouve dans cette affirmation : "le Sujet nous est apparu comme une réalité qui n'est pas mais qui *émerge*, son histoire se confondant avec celle du Désir", lequel surgit de la *Spaltung*. (Ansaldi, *P*, p. 122)

3 Le privilège unique de l'homme (toute créature ayant elle aussi sa valeur et dignité en tant que créature) tient théologiquement au fait que lui seul est créé à l'image de Dieu. Or celle-ci n'implique pas bibliquement une survalorisation de la pensée comme faculté de se représenter en le "comprenant" l'univers, mais plutôt le fait que l'homme a vocation de participer au mystère de la communion des personnes dans l'amour, mystère analogue à la vie même du Dieu révélé.



autrement dit positivement son immédiateté en vertu de laquelle la vie s'affirme avec clarté, évidence et "naïveté" à chaque instant. Cette immédiateté pouvant concrètement se manifester par des lapsus, des mots qui échappent, des actes manqués qui incontestablement trahissent l'existence d'une forte tendance inconsciente particulière. Ansaldi pourrait sans doute ici se référer à Lacan "je suis là où je ne peux penser de manière classique"<sup>1</sup>. Il suffira de noter à cet égard qu'une telle formule n'écarte que le privilège traditionnellement conféré à la pensée consciente. Chez Lacan l'inconscient apparaît bel et bien, en tant qu'il est structuré comme un langage décryptable à partir de données linguistiques, comme une sorte de pensée inconsciente<sup>2</sup> de laquelle émergent parfois des bribes au niveau conscient. De sorte qu'il sera éventuellement possible de la reconstituer par enquêtes successives. L'idéalisme du discours conscient, dénoncé par Lacan, risque de se retrouver intégralement reporté par ce dernier dans la sphère de l'inconscient conçu comme un discours sous-jacent, on l'a signalé à propos de la question des "significations inconscientes". Si je suis là où je ne pense justement pas, du moins selon Lacan "ça" pense et parle en moi sans que je le veuille consciemment. L'expérience incontestable qui reste à l'origine de cette formulation aboutit hélas à la doctrine fallacieuse et étriquée d'un inconscient comme marque de mon opacité à moi-même, indice que ma pensée ne peut s'égaliser entièrement au réel, signe, dit Ansaldi, que je suis différent de Dieu<sup>3</sup>. Mais de quel Dieu ?

De celui que notre théologien voudrait probablement éviter, et qui risque fort de ressembler à l'idéal classique des philosophes en lequel être et pensée coïncident. Caractérisé à partir de la conscience et comme l'envers de celle-ci, l'inconscient dont la théorie reproduit les grandes carences de la philosophie occidentale, ne peut qu'exprimer en effet une finitude comprise de manière idéaliste, comme inadéquation de ma pensée consciente à ma vérité intégrale, comme impossibilité d'être en ce

---

1 Ansaldi, *P*, p. 18.

2 *Ibid.*, p. 17 : "L'inconscient lacanien pense-t-il ? "Il n'y a aucun inconvénient, dit Lacan, à faire intervenir ce terme de penser"".

3 *Ibid.*, p. 106 : "Avoir un inconscient ne signifie rien de plus qu'être un homme non totalement présent à son dire. (A l'inverse de Dieu qui est totalement présent à sa parole)".

sens transparent à moi-même, par opposition à "Dieu"<sup>1</sup>. Compris maintenant à partir de son contenu affectif et vivant sans lequel il ne serait rien qu'une notion creuse, l'inconscient apparaît au contraire comme ce qui assure mon unité subjective intérieure. Il est d'abord le sceau de ma personnalité unique au travers de ses multiples expressions. Il est la certitude intime, limpide et permanente de ma vie qui n'a pas besoin de se réfléchir d'abord elle-même pour pouvoir exister. Un dystique d'A. Silesius exprime poétiquement cela: "La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit. Elle ne fait pas attention à elle-même, ne demande pas si on la voit"<sup>2</sup>. L'inconscient traduit maintenant non plus la privation, le défaut de lumière comme chez tant d'auteurs, mais ce bienheureux oubli en lequel s'expriment la profusion, la densité colorée d'une existence vécue dans une sorte d'évidence immédiate. Comme en musique où le chanteur ne deviendra jamais bon à moins d'oublier de s'écouter lui-même. Comme en voiture où l'on ne conduit bien qu'en cessant de s'observer soi-même au volant en analysant ses réactions et gestes !

L'inconscient est un nom pour la perfection présente au cœur de chacun des actes vitaux conformes à la volonté du créateur, tels que nutrition et procréation (cf. Genèse 1). L'inconscient serait d'abord la marque providentielle d'une plénitude primitivement accessible et inhérente à toute créature, pensante ou non, et non pas d'une "castration symbolique" promotrice de Désir et d'humanité comme le croient Ansaldi et d'autres. Est-ce la frustration qui bibliquement caractérise la créature ? Ne serait-ce pas plutôt le *tov m'e'od* ("très bon") prononcé sur elle en tant qu'elle est différente de Dieu ? Et ce *tov m'e'od* n'est-il pas pré-supposé dans la notion d'âme vivante (*nepesh hayyah*) ? Cette notion me paraît effectivement pouvoir être rapprochée de celle d'un incon-

---

1 Ansaldi confond à mon avis trop souvent la finitude inhérente à ma conscience du monde (le fait que ma pensée consciente laisse toujours quelque chose hors de sa visée, laisse échapper forcément tout un pan du réel) avec la finitude qui tient à l'individualité vivante. Cette dernière finitude présuppose non le creux d'un manque mais le plein d'un soi qui ne peut franchir les limites de l'expérience qu'il fait constamment de lui-même, y compris quand il se dépasse vers le monde et vers autrui. Il s'agit là d'une finitude positive, qui empêche la dissolution du moi individuel par fusion idéale au grand Tout cosmique. La présence implicite de ce second sens chez Ansaldi est ce qui confère à son argumentation, pourtant dénuée de rigueur sur ce point, un certain poids de vérité.

2 *Pélerin chérubinique*, Paris, Aubier, 1946, p. 107 (Livre I, 289).

scient psychique. Cela pour autant qu'on veuille bien accorder à cette trouvaille freudienne quelque crédit théologique et à condition de savoir bien faire la différence avec l'inconscient au sens ansaldien. Comment en effet Ansaldi, qui voudrait écarter l'instinct et l'animalité de sa problématique, pourrait-il accorder à l'âme vivante, donc à la psyché dans ses manifestations immédiates, toute l'attention qu'elle mérite ?

Ce qu'il rejette absolument à vrai dire, c'est précisément l'idée même de cette immédiateté qui caractérise l'âme, la vie psychique. Il le fait au risque de réduire l'inconscient à une sorte de sémiotique inconsciente passible d'analyse au même titre au fond que toutes les productions de la pensée consciente. Alors qu'il s'efforce obstinément de montrer comment, à partir de la scission classique conscient/inconscient, il ne peut y avoir aucune transparence, aucun accès à notre propre vérité puisque la part d'inconscient ne sera jamais entièrement réduite en nous, il faudrait plutôt avec Henry reconsidérer l'inconscient comme pouvant justement caractériser cette immédiateté essentielle en vertu de laquelle nous sommes présents et donnés à nous-mêmes préalablement à toute saisie consciente, à toute re-présentation de nous-mêmes. En méconnaissant la nature affective de l'inconscient (qui crée sa transparence, le fait qu'il nous soit directement accessible hors de toute médiation de la conscience réflexive) Ansaldi écarte du même coup les problèmes inhérents à cette nature affective. Son interprétation de l'inconscient me semble édulcorer ce dernier, et méconnaître ainsi l'humain dans sa profondeur et son ambiguïté, celle d'une vie fascinée par la mort. Significative reste à cet égard la volonté de blanchir l'inconscient "il faut en finir avec l'Inconscient comme lieu du douteux, des ténèbres voire du démoniaque"<sup>1</sup>. Au contraire, il ne faudrait pas hésiter à reconnaître selon moi, que le péché n'est pas péché et impureté radicale (dont le démoniaque serait la manifestation dernière) tant qu'il n'affecte pas l'âme, la profondeur subjective inconsciente de chaque individu dans sa corporalité même. Le Lévitique nous le rappelle vigoureusement. C'est donc à une théologie résolument biblique (c'est-à-dire ne craignant pas de se confier sans réserves au réalisme puissant de ces Ecritures qui convoquent l'homme dans son intégrale et crue vérité) qu'il incombera de relever le défi psychanalytique de l'inconscient. Cette théologie pourrait l'entreprendre à partir d'une vision plus radicale des questions éthiques.

---

1 Ansaldi, *P*, p. 106.

Il s'agirait ainsi de montrer en quoi c'est l'être tout entier corps et âme qui se trouve à fond engagé dans des actes que l'on pourrait juger secondaires et sans réelle importance. Or ici le plus badin reçoit une densité insolite. Voici que l'instant se trouve lesté du poids de l'éternel. Par exemple, alors qu'on a socialement banalisé la rencontre sexuelle occasionnelle, et alors qu'on s'imagine pouvoir garder la distance critique de son libre arbitre en ne s'y impliquant guère plus que "physiquement", voici qu'un tel acte déborde brusquement l'ensemble des idées qu'on entretient à son sujet. Cela par la réalisation silencieuse, envahissante et ineffaçable d'"une seule chair" quel que soit le ou la partenaire (cf. 1 Co 6,15-16). C'est au niveau affectif inconscient que l'on a littéralement communiqué qu'on le veuille ou non, on en restera marqué. Et la blessure causée par la déchirure du couple éphémère ne pourra se guérir aussi facilement que prévu (pour masquer la détresse, il restera la solution de l'endurcissement). Sans verser dans le travers d'une plate morale objective universelle plaquée de l'extérieur sur les individus, il n'est donc plus possible de reléguer avec Ansaldi l'éthique à une "position seconde" et de la soumettre à "évaluation" circonstancielle sous prétexte qu'il faut avec Jésus "poser en premier" la "relation d'amour établie entre Dieu et les hommes" !<sup>1</sup> L'éthique, on le devine, n'est pas comme le croit un humanisme superficiel une affaire de visées conscientes et de libre-arbitre, de liberté d'appréciation au vu de telle ou telle situation. Cette idée est d'ailleurs en totale contradiction avec les intuitions les plus profondes de la psychanalyse (et aussi faut-il ajouter, de la Réforme). L'éthique est d'abord l'incontournable révélation de la personne dans son identité profonde. Car qu'on le veuille ou non, le "faire" est la manifestation d'un "être" et le second est bel et bien mis en jeu par le premier. Il ne s'agit pas bien entendu de retomber dans l'obsession du "faire", dans une morale des oeuvres pour obtenir le salut ! Luther sut en son temps correctement poser le problème. En montrant que la qualité du fruit dépend de celle de l'arbre (*De la liberté du chrétien*, § 23) il restaurait la priorité de l'ontologie en matière de vie chrétienne tant il est vrai qu'en Christ seul et par la foi en lui, nous recevons l'être nouveau qui nous rend justes et agréables pour Dieu.

---

1 *Ibid.*, p. 54.

## 5. Conclusion

Il me semble, suite aux remarques précédentes, que le concept d'inconscient correctement explicité et utilisé à bon escient pourrait utilement intervenir dans l'élaboration d'une réflexion sur les problèmes de la vie spirituelle qui reste inséparablement une existence éthique. Celle-ci, pour autant qu'elle recouvre la réalité spécifiquement chrétienne d'une vie dirigée par l'Esprit Saint, ne doit sans doute pas être confondue avec la vie naturelle ou psychique. La première a pourtant nécessairement quelque chose à voir avec la seconde et c'est précisément sur la nature exacte de leurs relations que l'attention du théologien devrait selon moi se porter. En effet, ce n'est pas parce que le chrétien est né de nouveau, mort et ressuscité avec le Christ de par son baptême, qu'il perd de ce fait son psychisme naturel. Celui-ci devrait donc être d'abord envisagé dans son essence même. A condition de résister aux séductions intellectuelles de la doctrine d'un inconscient déduit du modèle des opérations de la conscience intentionnelle, l'intuition freudienne qui reste à l'origine de la psychanalyse mérite ainsi considération. Cela dans la mesure où, une fois critiqués certains aspects scientistes voire mythologiques du discours freudien, l'inconscient peut bien apparaître comme le retour en force de ce que la philosophie occidentale avait longtemps essayé d'évacuer ou d'exorciser. Que la psyché ait au début de ce siècle marqué le triomphe de la rationalité scientifique et de l'objectivisme, brusquement manifesté quelque chose de son ampleur et de sa puissance, voilà qui pourrait inciter à la méditation. Par exemple, il me semble que relativiser la vie de l'âme par peur du psychologisme comme le fit Barth au nom de considérations sur l'altérité, l'objectivité et l'extériorité de la Révélation, risque d'aboutir encore à cet intellectualisme desséchant dont souffre une bonne partie du protestantisme français, et qui nuit à l'impact de son message dans notre société. Aussi regrettable que certaines théorisations structuralistes de l'inconscient pratiquées chez des auteurs comme Lacan, m'apparaît le tabou parfois jeté dans les milieux chrétiens sur tout ce qui touche aux phénomènes inconscients (desquels on risquerait d'ailleurs de se débarrasser trop vite en les taxant automatiquement de "démoniaques"). La crainte ici et là présumée est en réalité la même, est celle de l'affectivité dont on voudrait bien s'abstraire et qu'on tient au fond pour un parasite venant troubler la conscience intellectuelle et morale dans ses exercices.

L'affectivité n'est-elle pas cependant comme la chair vive de notre existence ? C'est sous l'appellation d'"inconscient", la vie elle-même dans ses pouvoirs immédiats, merveilleux et redoutables qui nous angoisse encore à vrai dire, y compris après notre conversion au Christ. Cette vie à la pression de laquelle il nous est impossible d'échapper, et que l'apôtre Paul cite non par hasard au cœur des épreuves diverses auxquelles continue de se trouver confronté le chrétien, bien qu'elles ne puissent en définitive le séparer de l'amour de son Seigneur. Car cet amour ne se manifeste pas en dehors d'elles (cf. Rm 8,38). Peut-on dès lors concevoir la vie chrétienne autrement qu'en termes de sanctification de la vie tout court ? Ici la priorité revient au travail en nous de l'Esprit Saint. C'est l'être intégral dans sa profondeur psychique inconsciente qui est en effet appelé à trouver la joie et la paix véritables en étant renouvelé, régénéré à l'image de Dieu. Si l'inconscient désigne avant tout la densité ontologique et affective de notre vie, la réalité préréflexive de notre présence incarnée, alors c'est à bon droit que l'on pourra parler de la nécessité chrétienne d'une "sanctification de l'inconscient"<sup>1</sup>. Et c'est avec profit que le théologien pourra, à partir des prémisses ainsi dégagées, faire entrer le concept d'inconscient dans son champ de recherches.

---

1 Cette expression appartient à L. Löchen-Genevaz, cf. *Sanctification, inconscient & liturgie*, mémoire de maîtrise, Montpellier, 1982.

## **LIRE MIRCEA ELIADE**

### **Brève introduction à une herméneutique de son oeuvre<sup>1</sup>**

**Par Shafique Keshavjee**  
**Assistant en sciences des religions**  
**à la Faculté de Théologie de Lausanne**

Le but de cet article est double. Il cherche à répondre à deux questions distinctes et pourtant indissociables :

- I. Pourquoi lire Mircea Eliade ?
- II. Comment lire Mircea Eliade ?

#### **1. Pourquoi lire Mircea Eliade ?**

Principalement, parce que l'historien des religions et le romancier qu'est Mircea Eliade a laissé derrière lui une oeuvre colossale (1), à la fois encensée de louanges (2) et accablée de critiques (3).

Selon l'historien Pierre Chaunu, Eliade est un des dix penseurs de notre génération dont on parlera au siècle prochain. Si cela est vrai, et probablement ce sera le cas, il est important de pouvoir se situer par rapport à cette oeuvre (4).

---

1 La deuxième partie de cet article a été présentée le 26 juin 1987 à la Sorbonne, dans le cadre du Congrès international de l'Académie roumano-américaine organisé en "Hommage à Mircea Eliade".

## 1.1 Une oeuvre colossale.

La vie d'Eliade est inséparable de son oeuvre. Son autobiographie est largement une auto-bibliographie. La destinée même d'Eliade a été jalonnée par de grandes bibliothèques. De Bucarest (9 mars 1907 - 1940) à Chicago (1957 - 22 avril 1986) en passant par Rome (mars-avril 1927, avril-juin 1928), Calcutta (décembre 1928 - novembre 1931), Londres (avril 1940 - janvier 1941), Lisbonne (février 1941 - août 1945) et Paris (septembre 1945 - fin 1957), Eliade a largement consacré sa vie à lire et à écrire. D'où l'oeuvre colossale — en roumain, en français et en anglais qu'il a laissée derrière lui :

- plus de 1000 articles de journaux, de recensions de livres et de petits écrits
- environ 150 articles scientifiques
- une trentaine d'ouvrages scientifiques
- une trentaine d'ouvrages littéraires (romans, recueils de nouvelles, pièces de théâtre etc.)
- 6 ou 7 livres autobiographiques (mémoires, journal)
- 7 ou 8 livres inclassables (aphorismes, essais, anthologie etc.).

D. Allen et D. Boeing ont fait paraître un ouvrage de plus de 250 pages intitulé : *MIRCEA ELIADE. An Annotated Bibliography*<sup>1</sup>. Or ce livre ne fait que recenser et présenter les écrits d'Eliade ainsi que les écrits sur Eliade rédigés entre 1919 et 1978. Même incomplet — car durant ces 10 dernières années de nombreux livres et articles d'Eliade ou sur Eliade n'ont cessé de paraître — cet ouvrage témoigne de la prodigieuse prolixité du penseur roumain.

Voici quelques repères dans le labyrinthe de son oeuvre afin de permettre au lecteur non-averti un minimum d'orientation.

— Parmi les écrits autobiographiques, signalons *Mémoire I*, 1907 - 1937. *Les promesses de l'équinoxe* (Gallimard, 1980, 456 p.; *Mémoire II* est à paraître); *Fragments d'un journal I*, 1945-1969 (Gallimard, 1973, 571 p.) et *Fragments d'un journal II*, 1970-1978 (Gallimard, 1981, 432 p.; *Fragments d'un journal III* est à paraître).

---

<sup>1</sup> Publié chez Garland Publishing, Inc., New York et Londres, 1980.



— Parmi les écrits scientifiques, *Le sacré et le profane* (Gallimard, 1965, 187 p.) est probablement la meilleure introduction à la recherche d'Eliade avant son départ pour Chicago. Son premier livre scientifique à être édité (1933) fut consacré à l'alchimie. Une version française, corrigée et augmentée existe sous le titre *Forgerons et alchimistes* (Flammarion, [1956] 1977, 188 p.). *Le Traité d'histoire des religions* (Payot, [1949] 1975, 394 p.), *Le Yoga. Immortalité et liberté* (Payot, [1954] 1975, 434 p.; révision de sa thèse de doctorat) ainsi que *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Payot [1951] 1974, 405 p.) sont 3 ouvrages très denses qui ont fait connaître Eliade sur le plan mondial. Le premier offre un panorama des principaux symboles cosmiques (solaires, lunaires, aquatiques etc.) ainsi qu'une réflexion fondamentale sur la structure des hiérophanies, des mythes et des symboles. Le deuxième ouvre le lecteur à la grande diversité des formes de Yoga (chez Patanjali, dans le brahmanisme, l'hindouisme, le bouddhisme, le tantrisme et les pratiques pré-aryennes). Le troisième analyse la fonction du chaman — mystique, grand maître de l'extase — non seulement en Sibérie et en Asie centrale, mais aussi en Amérique et en Asie du Sud-Est. Les soubassements philosophiques ainsi que les préoccupations récurrentes de l'ensemble de l'œuvre d'Eliade se trouvent de manière explicite ou implicite dans ces trois ouvrages.

Des livres plus courts, souvent des recueils d'articles, sont consacrés à des thèmes variés. *Le Mythe de l'éternel retour* (Gallimard [1949] 1975, 187 p.) analyse principalement 4 conceptions de l'histoire (mythique, cyclique, linéaire et moderne). *Images et symboles* (Gallimard, [1952] 1970, 240 p.), *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, [1957] 1972, 279 p.), *Initiations, rites, sociétés secrètes* (Gallimard, 1976, 282 p.; réédition de *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, 1959, 276 p.), *Méphistophélès et l'androgynie* (Gallimard, 1962, 275 p.), *Aspects du mythe* (Gallimard, 1963, 250 p.) sont une suite d'ouvrages qui affinent et étoffent les conceptions d'Eliade relatives aux mythes, aux rites et aux symboles, généralement de l'homme archaïque, et dans une perspective de l'incidence sur l'homme moderne.

La nostalgie des origines (Gallimard, 1971, 311 p.) contient des articles où Eliade précise plus explicitement sa méthodologie et sa compréhension de ce qu'est l'histoire des religions.

Deux ouvrages, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Payot, 1970, 252 p.) et *Religions australiennes : I Religions primitives* (Payot, 1972, 200 p.) contiennent les études d'Eliade consacrées aux religions de l'Europe centrale (plus spécialement de la Roumanie) et de l'Australie.

L'opus magnum d'Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* édité chez Payot (vol. 1, 1976, 492 p.; vol. 2, 1978, 519 p.; vol. 3, 1983, 361 p.) n'a pas pu être achevé. Ces volumes devaient retracer la totalité de l'histoire religieuse. Ils s'arrêtent à l'âge des Réformes. Il faut mentionner encore le travail immense accompli par Eliade pour l'édition de la volumineuse *Encyclopedia of Religion* paru chez Macmillan Press en 1987.

Signalons pour terminer que régulièrement des recueils d'articles disparates sont édités. Les plus récents étant *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (Gallimard, 1978, 183 p.) et *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles* (Gallimard, 1986, 358 p.).

— Parmi les écrits littéraires, il faut au moins indiquer *La Nuit bengali* (1933; Gallimard, 1950, 278 p.) qui a propulsé Eliade au sommet de la gloire en Roumanie, *Minuit à Serampore* (1940; Stock, [1956] 1980, 245 p.) et surtout *Forêt interdite* (Gallimard, 1955, 640 p.), roman que Eliade considère comme étant son chef-d'oeuvre. Durant les 15 dernières années de sa vie, Eliade a rédigé une quantité impressionnante de nouvelles qu'il serait fastidieux d'énumérer ici<sup>1</sup>.

---

1 Quant à la trentaine de livres sur Eliade — je ne mentionne ni la vingtaine de thèses, ni les plus de 300 articles de revues — quelques-uns méritent tout particulièrement notre attention.

Signalons tout d'abord *L'Epreuve du labyrinthe* (Belfond, [1978] 1985, 250 p.) où M.E. s'entretient avec Claude-Henri Rocquet. Cet ouvrage demeure la meilleure introduction à l'ensemble de la vie et de l'oeuvre d'Eliade. Les Cahiers de l'Herne ont consacré un excellent numéro à *Mircea Eliade* (Editions de l'Herne, 1978, 410 p.) dont une édition abrégée a paru dans la collection Le Livre de Poche, 1986, 416 p. Dans ce recueil figurent à la fois des articles d'Eliade et des articles sur lui de la part de certains des meilleurs connaisseurs de son oeuvre. Signalons la bonne présentation générale de D. Allen: *Mircea Eliade et le phénomène religieux* (Payot, 1982, 275 p.) et l'ouvrage de A. Marino *L'Herméneutique de Mircea Eliade* (Gallimard, 1981, 424 p.). Pour terminer, mentionnons le beau "Cahier d'étude pour la redécouverte du sacré", collection "homo religiosus" intitulé *Mircea Eliade. Dialogues avec le sacré* (Editions N.A.D.P., mai 1987, 59 p.) qui rassemble entre autres les allocutions prononcées à la Sorbonne 40 jours après la mort d'Eliade.

E.M. Cioran, un autre exilé roumain célèbre et ami d'Eliade, a écrit à son sujet : "La superstition de la vitalité et du rendement en littérature singulièrement, ne l'a jamais quitté. Je m'avance peut-être trop, mais j'ai tout lieu de croire que dans son subconscient il met les livres au dessus des dieux. Plus qu'à ceux-ci, c'est à eux qu'il voue un culte"<sup>1</sup>.

Sans aller aussi loin, Eliade reconnaît toutefois que les livres ont une "existence" particulière qui "n'est nourrie ni abolie par le temps"<sup>2</sup>. Les livres sont. Ils ont une structure dont l'existence est "épiphanique"<sup>3</sup>. Dès lors, on peut dire que pour Eliade, écrire, c'est communiquer de l'être, et écrire beaucoup, c'est communiquer beaucoup d'être. Or les livres d'Eliade — comme les dieux, comme l'être — ne laissent pas indifférent.

## 1.2 Les louanges.

D'innombrables — et non des moindres — historiens des religions, philosophes et théologiens ont encensé de louanges l'oeuvre d'Eliade.

Henry Corbin, spécialiste mondial de l'islam iranien, a pu écrire d'Eliade : "Nous lui avons dû une rénovation complète de la conception de la science des religions"<sup>4</sup>.

Paul Ricoeur, quant à lui, reconnaît que c'est le *Traité d'histoire des religions* d'Eliade qui lui a permis de sortir de son écartèlement entre l'historicisme universitaire, d'une part, et le radicalisme théologique de Karl Barth, d'autre part. Enseignant aussi à Chicago, Ricoeur a pu dire : "Je suis de ceux qui, pendant des années, se sont indignés de ce que la véritable grandeur de Mircea Eliade n'ait pas été reconnue en France.(...) Mircea sait tout; quand j'arrivais à nos séminaires communs avec mes notes laborieuses, lui, il arrivait avec sa culture immense. J'ai beaucoup plus appris qu'aucun de ses étudiants en enseignant avec lui. (...) C'est avec Mircea que j'ai pu ainsi continuer de penser et d'espérer"<sup>5</sup>.

Les théologiens — surtout ceux de la sécularisation, de la mort de Dieu et de la culture — ne sont pas resté silencieux. Selon Harvey

---

1 *Mircea Eliade*, Cahiers de l'Herne (note 3), p. 260.

2 *Fragments d'un journal I*, p. 244.

3 *Ibidem*.

4 *Mircea Eliade*, Cahiers de l'Herne, p. 271.

5 *Op. cit.*, pp. 276-277.

Cox, Eliade "est la plus grande autorité mondiale en matière d'Histoire des religions"<sup>1</sup>. Quant à Thomas Altizer, auteur du premier livre consacré à Eliade<sup>2</sup>, il a affirmé : "En matières religieuses, Mircea Eliade est l'érudit le plus distingué et celui qui exerce la plus grande influence en notre temps. Sa venue aux U.S.A. en 1955 peut presque être considérée comme le moment où les U.S.A. sont passés d'un arrière fond chrétien ou judéo-chrétien à une identité religieuse véritablement pluraliste"<sup>3</sup>.

Rappelons pour terminer que Paul Tillich, dans la conférence donnée quelques jours avant sa mort, remercie Eliade pour la collaboration vécue dans des séminaires communs. Tillich y déclare aussi, que s'il en avait le temps, il écrirait une nouvelle "Théologie systématique" tant le dialogue avec Eliade et l'histoire des religions lui paraît fructueux. "Mais peut-être aurions nous besoin de faire se compénétrer plus longuement et plus intensément les études de théologie systématique et les études d'histoire des religions. C'est alors que la structure de la pensée religieuse pourrait se développer en union avec telle ou telle autre manifestaion différente de la théonomie ou de la religion de l'Esprit concret. C'est là mon espoir pour l'avenir de la théologie"<sup>4</sup>.

L'oeuvre colossale d'Eliade suscite d'innombrables louanges. Mais pas que des louanges.

---

1 *New York Times Book Review* (11 août 1974), cité par D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux* (note 3), p. 23.

2 *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Westminster Press, Philadelphie, 1963, 219 p. (réédition chez Greenwood Press, Westport, 1975). Dans son article "Notes for a Dialogue" in *The Theology of Altizer : Critique and Response*, édité par John B. Cobb, Westminster Press, 1970, pp. 234-241, Eliade se distancie clairement de l'interprétation faite par Altizer de son oeuvre.

3 "Mircea Eliade and the Death of God" in *Cross Currents*, vol. 29, automne 1979, p. 257 (traduction personnelle).

4 "L'importance de l'histoire des religions pour la théologie systématique" (12 octobre 1965), édité dans *Aux frontières de la religion et de la science*. Le Centurion/Delachaux et Niestlé, 1970, p. 194. Cf. aussi l'article d'Eliade: "Paul Tillich et l'histoire des religions", *op.cit.*, pp. 199-204, réédité dans l'ouvrage d'Eliade *Briser le toit de la maison*, pp. 267-272 sous le titre "Paul Tillich et les croyances des "autres"".

### 1.3 Les critiques.

Cette oeuvre colossale a été sévèrement critiquée. C'est n'est pas le lieu de présenter toutes ces critiques<sup>1</sup>, et encore moins de les discuter. Mentionnons toutefois les principaux reproches qui lui sont adressés.

Selon ces critiques, Eliade est trop implicite dans sa méthodologie, et dès lors pas assez explicite. Il est trop généraliste et pas assez spécialiste, trop déductif et pas assez inductif, trop intuitif et pas assez empiriste, trop holistique et pas assez réductionniste, trop normatif et pas assez descriptif, et surtout, trop phénoménologue et pas assez historien, privilégiant ainsi les structures universelles anhistoriques aux dépens des aspects contingents et historiques des phénomènes religieux. Ces critiques, à leur tour, ont été critiquées<sup>2</sup>.

L'oeuvre d'Eliade est complexe. Elle ne permet pas des prises de position simples. D'où la nécessité de se situer.

### 1.4 Se situer.

Lucien Goldmann a affirmé que l'écrivain de génie, c'est "celui dont l'oeuvre est en même temps la plus immédiate et la plus réfléchie parce que sa sensibilité coïncide avec l'ensemble du processus et de l'évolution historique (...)"<sup>3</sup>.

---

1 Quelques-unes de ces critiques ont été présentées par D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, pp. 37s. et 215ss. Cf. aussi R. Brown, "Eliade on archaic religion : Some old and new criticisms" in *Sciences religieuses* 10/4, automne 1981, pp. 429-449; R.A. Segal, "In Defense of Reductionism" in *Journal of the American Academy of Religion* 51/1, mars 1983, pp. 97-124; N. Smart, "Beyond Eliade : The Future of Theory in Religion" in *Numen* 25/2, 1978, pp. 171-183.

2 Cf. par exemple Mac Linscott Ricketts, "In Defense of Eliade : Toward Bridging the Communications Gap between Anthropology and the History of Religions" in *Religion : Journal of Religion and Religions*, 3, 1973, pp. 13-14, et surtout G. Dudley, *Religion on Trial : Mircea Eliade and His Critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977, 183 p.

3 *Recherches dialectiques*, Gallimard, 1959, p. 60. Selon Goldmann, le génie ne peut qu'appartenir au prolétariat, car celui-ci est la seule classe ascendante, n'ayant rien à perdre et dès lors ayant une connaissance vraie et sans réserve du monde. Ce n'est pas le lieu d'étayer mon désaccord par rapport à cette affirmation.

Indiscutablement, l'oeuvre d'Eliade véhicule une sensibilité et une réflexion où, non pas l'ensemble mais beaucoup de nos contemporains se retrouvent. En ce sens, Eliade est un écrivain de génie.

L'histoire de la théologie, comme celle de la philosophie est en partie une histoire des réinterprétations successives de l'oeuvre d'écrivains considérés comme génies. La théologie, comme la philosophie, devra nécessairement se situer par rapport à l'oeuvre colossale d'Eliade.

La question se pose alors du comment de cette lecture.

## 2. Comment lire Mircea Eliade ?

Toute lecture est une interprétation. Or, interpréter l'oeuvre d'Eliade, c'est interpréter une interprétation, celle d'Eliade. Plus encore, l'interprétation d'Eliade — celle d'un symbole lunaire par exemple — est elle-même l'interprétation d'une interprétation, le symbole lunaire étant une interprétation de la réalité fondamentale de l'homme<sup>1</sup>.

Ainsi toute herméneutique de l'oeuvre d'Eliade est une herméneutique qui se situe — au moins<sup>2</sup> — au 3e degré : elle cherche à comprendre et à faire comprendre (3e degré) un penseur — Eliade en l'occurrence — qui lui-même cherche à comprendre et à faire comprendre (2e degré) des créations humaines — les symboles, les mythes, les rites — qui sont autant de tentatives pour comprendre et pour faire comprendre (1er degré) ce qu'est le réel, le sacré, l'ultime.

Si nous acceptons cette constatation — certes simplificatrice<sup>3</sup> — se pose alors un problème méthodologique. Comment interpréter cor-

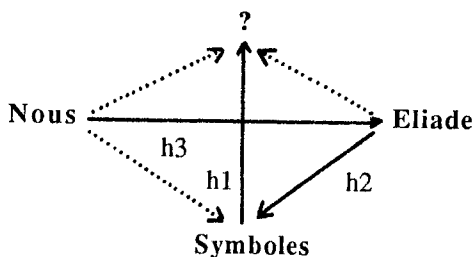
---

1 Pour l'homme archaïque, les phases de la lune étaient homologuées à son aspiration à transcender la mort par une nouvelle vie (cf. Eliade : *Traité d'histoire des religions*, ch. IV).

2 La réalité est en effet plus complexe. Les symboles sont caractérisés par un processus continu de réinterprétations successives. Il en va de même du regard d'Eliade porté sur ces symboles et de notre regard porté sur son oeuvre.

3 Simplificatrice, car elle ne tient pas compte de nos propres préjugés, précompréhensions et expériences du symbole comme du réel qui déterminent notre herméneutique.

rectement l'interprétation d'Eliade ? Ou pour reprendre le langage employé, comment articuler une herméneutique du 3e degré à une herméneutique du 2e degré ?



Comme Eliade n'a cessé de le répéter, un des principes fondamentaux de la science moderne est que l'échelle crée le phénomène<sup>1</sup>. Il m'apparaît dès lors que l'herméneutique utilisée pour appréhender l'oeuvre d'Eliade doit consonner — au moins partiellement — avec l'herméneutique préconisée par Eliade lui-même<sup>2</sup>. L'herméneutique que nous allons utiliser doit viser une adéquation toujours plus fine à son objet d'étude, en l'occurrence l'herméneutique d'Eliade, comme celle-ci a toujours visé une adéquation plus fine à son objet d'étude, en l'occurrence l'herméneutique propre au phénomène religieux (hiérophanies, l'*homo religiosus*, etc.).

---

<sup>1</sup> Dans *La nostalgie des origines*, p. 28, Eliade se réfère à Henri Poincaré qui se demandait non sans ironie, si le microscope pouvait offrir une connaissance pertinente de l'éléphant.

<sup>2</sup> Pour une présentation de l'herméneutique d'Eliade, cf. en plus des ouvrages de A. Marino et de D. Allen (cf. note 3), les travaux de J. Ries "Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique" dans le Cahier de l'Herne consacré à Eliade (cf. note 3), de A. Barbosa da Silva *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem : An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach in Particular*, CWK Gleerup, Uppsala, 1982, 274 p., et de N. J. Girardot et M. L. Ricketts (éditeurs), *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, The Seabury Press, New York, 1982, 214 p.

Le but de cet article est dès lors triple :

1. Dégager trois orientations qui qualifient Eliade et son herméneutique (le 2e degré).

2. Indiquer comment ces trois orientations s'articulent sur le "réel" (le 1er degré).

3. Suggérer comment ces trois orientations peuvent animer, entre autres, notre propre herméneutique de l'oeuvre d'Eliade (3e degré).

## 2.1 L'herméneutique utilisée par Mircea Eliade (ou l'herméneutique du 2e degré).

Toute herméneutique est l'herméneutique d'un sujet. D'où l'impossibilité de séparer radicalement l'analyse d'une herméneutique de l'analyse de son sujet. Eliade et son herméneutique peuvent être caractérisés par trois qualificatifs profondément liés

a. l'obsession de la Totalité

b. La fascination du Paradoxe

c. L'aspiration à la Liberté.

Pour étayer et pour illustrer ces trois qualificatifs, je prendrai des exemples dans la vie personnelle d'Eliade d'une part et dans l'herméneutique qui sous-tend sa conception de l'histoire des religions d'autre part.

### 2.11 *L'obsession de la Totalité.*

Selon Eliade, pour Goethe et pour Jung — deux hommes qu'il admirait tout particulièrement — "l'idéal de l'homme n'est pas la perfection, mais la totalité"<sup>1</sup>. La même chose peut être dite pour Eliade. Des encyclopédistes tels Voltaire l'ont fasciné, non pas à cause de leurs opinions philosophiques, mais à cause de leurs aspirations à l'universalité. Goethe, Léonard de Vinci, Hasdeu ou Papini ont littéralement subjugué Eliade par leur universalisme<sup>2</sup>. En se comparant à Papini, Eliade adolescent affirmait déjà : "Je voulais tout lire, et être capable d'écrire sur tout"<sup>3</sup>. Dans un texte de jeunesse, "Apologie de la virilité" (1927), Eliade exprime sa fureur de ne pas pouvoir être tout simultanément<sup>4</sup>. Et cette souffrance réapparaîtra bien des fois dans sa vie. Un quart de

---

1 *Fragments d'un journal I*, p. 557.

2 *Mémoire I*, p. 103.

3 *Op. cit.*, p. 120.

4 *Op. cit.*, p. 199.



siècle plus tard, il écrira dans son Journal "Ici, en "Occident", je ne suis qu'un fragment"<sup>1</sup>. Les exemples pourraient être multipliés. Ce qui est certain, c'est que Eliade, dans sa vie personnelle, a été obsédé par la Totalité.

Or, sur le plan de l'herméneutique, cette même fascination se retrouve. Pour Eliade, l'histoire des religions est une herméneutique totale "puisqu'elle est appelée à déchiffrer et à expliciter toutes les rencontres de l'homme avec le sacré, de la préhistoire à nos jours"<sup>2</sup>. L'histoire des religions est même décrite comme étant une "arche de Noé des traditions mythiques et religieuses"<sup>3</sup>, donc comme un lieu qui recueille des échantillons de la totalité des expériences religieuses.

Dans son Journal du 20 novembre 1978, Eliade voit comme une des spécificités de son apport, celle de transformer l'histoire des religions en une discipline totale. Il ironise sur ses collègues, partisans d'une hyperspécialisation et se satisfaisant de la moindre parcelle : "A quoi bon en effet avoir une femme tout entière ? Un bras suffit, ou un sein, ou un genou ... Bref, leur rêve, c'est la petite 'spécialité'"<sup>4</sup>.

### *2.12 La fascination du Paradoxe.*

La vie même d'Eliade a été traversée de paradoxes (ou, ce qui est peut-être plus approprié, de polarités à première vue irréconciliables). Eliade est une synthèse paradoxale. Par son père et sa mère, il s'enracine à la fois dans la Moldavie et dans l'Olténie, dans la mélancolie et dans l'activité, dans le nocturne et dans le diurne, dans la poésie et dans la recherche. Eliade est à la fois un homme de lettres et un homme de science<sup>5</sup>. Il est un passionné de l'Orient qui a vécu en Occident et un passionné du monde archaïque qui a vécu dans un monde hypermoderne. Il s'est intéressé aux techniques d'enstase (le yoga) et aux techniques d'extase (le chamanisme).

Eliade intègre en lui-même deux symbolismes à première vue contradictoires : le symbolisme du chemin — l'Odyssée, Ulysse — et le symbolisme du cercle — le retour répété aux origines.

Sur le plan de l'histoire des religions, l'herméneutique doit, selon

---

1 *Fragments d'un journal I*, p. 199.

2 *La nostalgie des origines*, p. 116.

3 *L'épreuve du labyrinthe*, p. 170.

4 *Fragments d'un journal II*, p. 398.

5 *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 14, 15 et 23.

Eliade, s'efforcer de réconcilier des approches à première vue irréconciliables : l'analyse et la synthèse, la spécialisation et la généralisation, la phénoménologie et l'histoire, le désengagement et l'engagement, la neutralité bienveillante et le prophétisme provocant ...

### 2.13 L'aspiration à la Liberté.

Cette quête, nous la trouvons dans l'enfance même d'Eliade. Dans ses mémoires, nous pouvons lire : "Depuis longtemps déjà, j'avais appris à surmonter mes dégoûts en m'entraînant à manger tout à tour de la pâte dentifrice, du savon, des hannetons, des mouches, des chenilles... Lorsque j'étais parvenu à mâcher et à avaler un insecte ou une larve sans en avoir le cœur soulevé de dégoût, je passais à un exercice encore plus difficile. Je m'imaginais qu'une telle maîtrise de soi ouvrait les portes de la liberté absolue"<sup>1</sup>.

Ce texte révèle une structure profonde de la personnalité d'Eliade où s'articulent à la fois la Totalité, le Paradoxe et la Liberté. C'est par une intégration de la totalité de réalités contradictoires, qu'il est possible d'accéder à la liberté. Cette aspiration à la Liberté traverse toute la vie d'Eliade. Sa fascination pour l'Inde était avant tout une fascination pour la Liberté qu'offraient les philosophies et les théologies de l'Inde. Vouloir transcender le temps historique insignifiant dominé par Mâyâ (l'Illusion cosmique), pour accéder à une nouvelle condition humaine, déconditionnée, libre, est probablement ce qui caractérise le plus la vie et l'oeuvre d'Eliade.<sup>2</sup>

Sur le plan de l'histoire des religions, Eliade affirme que celle-ci doit être une "discipline autonome". Elle ne doit pas être soumise à la sociologie, à la psychologie, à l'anthropologie, à l'histoire, à la théologie etc.. L'histoire des religions doit être libre. Non seulement elle doit être libre, mais elle doit encore être libératrice. Et cela dans deux sens différents<sup>3</sup>. D'une part, elle libère les phénomènes historiques de

---

1 *Mémoire I*, p. 160.

2 Cette aspiration formidable à la Liberté ne se comprend pas uniquement à la lumière de facteurs psychologiques (la mélancolie de M.E.) voire psycho-sociologiques (la non reconnaissance des talents d'Eliade à l'école). Cette aspiration a été exacerbée par le fait que son pays natal, sa terre roumaine, a été et reste dominé par un système politique tyrannique qui tue les libertés (cf. entre autres, Sergio Grossu *Le calvaire de la Roumanie chrétienne*, Editions France-Empire, 1987, 327 p.).

3 *Fragments d'un journal I*, pp. 537 et 552.

leur absurdité en les comprenant, et d'autre part, elle libère l'historien des religions lui-même de ses restrictions et de ses fardeaux par la compréhension même des faits religieux<sup>1</sup>.

Ainsi, l'herméneutique d'Eliade — à l'image de sa vie — se veut totale, paradoxale et libre. Or ces qualificatifs, nous les trouvons de manière privilégiée dans les matériaux sur lesquels Eliade travaille.

## 2.2 L'herméneutique déchiffrée par Eliade

### (ou l'herméneutique du 1er degré.)

Arrêtons-nous brièvement aux interprétations de Dieu, de la Nature, de l'homme et finalement du symbole que Eliade paraît privilégier. Les trois qualificatifs de la Totalité, du Paradoxe et de la Liberté jouent ici un rôle paradigmatique.

#### 2.21 La Totalité.

Dans son article "Méphistophélès et l'androgynie ou le mystère de la Totalité", Eliade manifeste une sympathie toute particulière pour une conception de l'Etre comme unité-totalité. "Tout ce qui "est" par excellence doit être total..."<sup>2</sup>. Que ce soit pour qualifier les divinités indonésienne, indienne, taoïste ou même hébraïque, Eliade se plaît à parler

---

1 Selon Eliade : "Dans la mesure où l'on *comprend* un fait religieux (mythe, rituel, symbole, figure divine, etc.), on *change*, on se modifie — et ce changement équivaut à un pas en avant dans le processus de "self-liberation" (*Fragments d'un Journal I*, p. 552). Comprendre le cannibalisme, par ex. (comme un acte religieux par lequel un sacrifice humain peut, en répétant le sacrifice de l'Homme primordial, assurer la fécondité voire la vie d'une société) ouvre l'historien des religions à des expériences humaines où émerge une "liberté" insoupçonnée. Sans devenir cannibale lui-même, il peut comprendre le sens de cet acte et découvrir en lui-même des potentialités que ses restrictions mentales et culturelles lui avaient jusque-là empêché de découvrir. Le théologien chrétien, tout en acceptant que l'histoire des religions peut l'ouvrir à des expériences et à des potentialités nouvelles, s'interrogera sur le sens et les limites de cette "liberté" ou de ce processus de "self-liberation". La liberté qu'offre le Christ — ouverture relationnelle au Dieu Vivant par delà toute puissance de mort — s'articule à celle rendue possible par les vérités contenues dans les sciences religieuses (et humaines) sans toutefois s'identifier à elles. La portée de cette articulation est un sujet en lui-même, impossible à traiter ici.

2 *Méphistophélès et l'androgynie*, p. 155.

d'Unité/Totalité primordiale<sup>1</sup>. Dieu est "tout"<sup>2</sup>.

La Nature est perçue comme étant une "totalité cosmique"<sup>3</sup>. Et l'homme réel est un "homme total"<sup>4</sup>.

Il n'est pas étonnant de lire chez Eliade que "la fonction d'un symbole est justement de révéler une réalité totale, inaccessible aux autres moyens de connaissance"<sup>5</sup>.

## 2.22 *Le Paradoxe*

Pour Eliade, la vie des divinités, de la Nature et de l'homme est fondamentalement un mystère que seul un langage paradoxal peut décrire.

Ainsi, les divinités qu'il affectionne tout particulièrement, ce sont celles décrites dans un langage paradoxal. Le divin y est présenté comme une Unité /Totalité paradoxale, comme une Totalisation des contraires, ou pour reprendre le langage de Nicolas de Cues abondamment utilisé par Eliade, comme une *coincidentia oppositorum*.

Eliade témoigne d'un intérêt particulier pour les divinités *androgyne*s, que ce soit par exemple Dionysos, Zervan — le dieu iranien du Temps illimité — ou Shiva et sa Shakti réunifiés dans le tantrisme<sup>6</sup>. Cet intérêt, il le manifeste aussi envers les *dieux ambivalents*<sup>7</sup>, que ce soit Varuna (le dieu céleste) associé à Vra (le dragon) dans le Véda, les devas (les dieux) associés aux asuras (les "démons") dans la mythologie indienne, Dieu et le Diable con-substantiels dans le folklore religieux sud-est européen, Christ et Satan, frères du même Père chez les Ebionites, les Bogomiles ou ... C.G. Jung.

Le masculin et le féminin, le bien et le mal ne sont pas les seules dimensions paradoxales que Eliade affectionne. L'éternel et le temporel, l'invisible et le visible, l'absent et le présent, la mort et la résurrection, le personnel et l'impersonnel sont d'autres structures paradoxales que Eliade ne cesse d'analyser.

---

1 *Op. cit.*, pp. 165ss.; *La nostalgie des origines*, pp. 300ss.

2 *L'épreuve du labyrinthe*, p. 143.

3 *Fragments d'un journal I*, p. 526.

4 *Ibidem*.

5 *Images et symboles*, p. 233.

6 *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 157ss. et pp. 170ss. Cf. surtout le ch. 6 de *Le Yoga. Immortalité et liberté*.

7 *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 116ss..

En ce qui concerne la Nature, elle est le lieu par excellence des hiérophanies. Or, Eliade décrit précisément les hiérophanies comme étant des coïncidences paradoxales du sacré et du profane<sup>1</sup>. Et en ce qui concerne l'homme, Eliade est tout particulièrement fasciné par les expériences d'androgynie, de la complémentarité de l'orgie et de l'ascèse, de la mort et de la vie, de l'éternel dans le temporel. Et l'expérience qu'il paraît placer au sommet de sa hiérarchie est probablement celle du jivân-mukta hindou, le "délivré dans la vie", le mort au monde qui vit encore dans le monde<sup>2</sup>.

Il n'est pas étonnant de lire chez Eliade que la fonction la plus importante du symbolisme religieux est peut-être "sa capacité d'exprimer des situations paradoxales ou certaines structures de la réalité ultime, autrement impossibles à exprimer"<sup>3</sup>.

### 2.23 La liberté

Le divin est une réalité libre impossible à enfermer dans une explication déterministe et réductrice. Il en va de même des hiérophanies. Le sacré est libre dans sa manifestation. Tout peut devenir le lieu d'une hiérophanie sans que cela ne soit jamais une nécessité. Quant à l'homme, Eliade le perçoit comme étant avant tout un être conditionné que l'expérience religieuse peut dé-conditionner. L'homme accède à la liberté par l'expérience du sacré. Seul l'homo religiosus peut être réellement libre.

La fonction du symbole est précisément d'ouvrir un monde fermé à la réalité de la transcendance et de permettre ainsi, l'accès à la Liberté<sup>4</sup>.

Pour résumer, Dieu (la Nature) et l'homme sont décrits dans l'herméneutique déchiffrée par Eliade comme étant des réalités totales, paradoxales et libres — ou pouvant accéder à la Liberté. Quant au symbole, il est le lieu par excellence permettant l'ouverture à la Totalité, au Paradoxe et à la Liberté. Il m'apparaît dès lors que la richesse de l'oeuvre d'Eliade provient de la consonnance qui existe entre le sujet et l'objet, entre Eliade et son champ d'étude, entre l'herméneutique utilisée

---

1 *Traité d'histoire des religions*, p. 39.

2 *Le Yoga. Immortalité et liberté*, p. 359.

3 *Méhistophélès et l'androgynie*, p. 301.

4 *Images et symboles*, pp. 234ss.

par lui et l'herméneutique déchiffrée par lui dans le symbolisme et le phénomène religieux.

## 2.3 Une herméneutique préconisée pour Eliade (ou une herméneutique du 3e degré).

Pour que notre herméneutique de l'oeuvre d'Eliade soit si possible riche et non pas appauvrissante, nous devons à notre tour prendre au sérieux la Totalité, le Paradoxe et la Liberté.

### 2.31 Plaidoyer pour une lecture totale de la Totalité de son oeuvre.

Prendre au sérieux la Totalité de l'oeuvre d'Eliade, c'est prendre au sérieux à la fois ses écrits scientifiques et ses écrits littéraires, ainsi que les écrits charnières, c'est-à-dire les écrits auto-biographiques. C'est aussi prendre au sérieux les articles et les livres, les nouvelles et les romans, les écrits analytiques et les écrits synthétiques, etc.

Eliade était persuadé que son oeuvre "ne prendrait tout son sens que jugée dans la totalité" et que seule l'intégralité peut faire surgir une "dimension cachée"<sup>1</sup>.

Mais prendre au sérieux la Totalité implique aussi une lecture totale de l'oeuvre, c'est-à-dire une compréhension par la Totalité de notre être où l'affectif et le rationnel, le nocturne et le diurne, l'hémisphère droit et l'hémisphère gauche du cerveau participent.

### 2.32 Plaidoyer pour une lecture paradoxale des Paradoxes de son oeuvre

Prendre au sérieux les Paradoxes de l'oeuvre d'Eliade, c'est prendre au sérieux les significations paradoxales voire contradictoires des concepts fondamentaux de son oeuvre ainsi que les articulations paradoxales voire contradictoires des présupposés de son oeuvre. Concernant les concepts, un exemple suffira. Prenons le concept-clé de "religion". Eliade écrit d'une part que "l'homme n'est pas fait pour la religion"<sup>2</sup>. Dans ce contexte, la religion désigne une relation avec l'Etre suprême, céleste. (Cette affirmation provient de sa constatation que presque toujours, les hommes préfèrent se tourner vers des forces immanentes et terrestres au lieu de servir le Grand Dieu du ciel)<sup>3</sup>.

1 *Mémoire I*, p. 415.

2 *Fragments d'un journal I*, p. 19.

3 Cf. par ex. *Traité d'histoire des religions*, pp. 55ss. Le théologien chrétien ne pourra s'empêcher de comparer cette analyse d'Eliade avec la pensée de l'apôtre Paul dans Romains 1,18-23.

Mais Eliade écrit d'autre part que la "vraie" religion ne commence pour l'homme que lorsque l'Être suprême s'est retiré<sup>1</sup>. Dans ce contexte, la religion désigne précisément une relation avec ces divinités fécondatrices, terrestres. L'emploi paradoxal du même concept de religion est révélateur. Il serait erroné de négliger un sens au profit de l'autre. La religion désigne ainsi à la fois ce que l'homme ne vit plus et ce que l'homme vit encore, à la fois un idéal perdu et une réalité présente.

Concernant les présupposés, ils relèvent à la fois d'univers hindou et chrétien, occidental et oriental, archaïque et moderne. Il est tout aussi erroné de croire que les prémisses d'Eliade relèvent essentiellement de l'hindouisme (D. Allen)<sup>2</sup>, du christianisme (S. Reno)<sup>3</sup>, d'une ontologie archaïque (R. Baird)<sup>4</sup> ou d'une théologie moderne de la mort de Dieu (T. Altizer)<sup>5</sup>. Seuls les paradoxes sont révélateurs.

Mais prendre au sérieux les Paradoxes implique aussi une lecture paradoxale de l'oeuvre, c'est-à-dire une compréhension où plusieurs interprétations paradoxales s'articulent (structurelle et génétique, synthétique et analytique, à dominante descriptive et à dominante normative, celle de l'historien des religions et celle du philosophe ou du théologien des religions<sup>6</sup>, etc.).

Comme le dit Paul Ricoeur<sup>7</sup>, il y a place pour une polarité de l'herméneutique, un conflit des interprétations — réductrice et non réductrice, archéologique et eschatologique... — et cette polarité est extrêmement fructueuse.

### 2.33 Plaidoyer pour une lecture libre de la Liberté de son oeuvre.

Prendre au sérieux la Liberté de l'oeuvre d'Eliade, c'est prendre au sérieux l'autonomie et la visée libératrice de son herméneutique. C'est

---

1 *Fragments d'un journal I*, pp. 305 et 298.

2 *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, p. 18.

3 "Hiérophanies, symboles, expériences" in *Mircea Eliade*, Cahier de l'Herne, pp. 120-127.

4 *Category Formation and the History of Religions*, Mouton, Paris, 1971, pp. 74-91.

5 Cf. note 11, p. 262.

6 Tout historien des religions est aussi philosophe ou théologien des religions. L'historien des religions et le philosophe — ou théologien — des religions ne sont que les deux pôles d'une même identité.

7 *Le conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, 1969, pp. 318ss.

pourquoi notre propre herméneutique de l'oeuvre d'Eliade devrait aussi être à la fois autonome — c'est-à-dire non soumise à des compréhensions unilatéralement psychologique, sociologique, politique ou autre — et libératrice — c'est-à-dire opérant chez celui qui écoute une ouverture au Sens.

Prendre au sérieux l'autonomie de l'oeuvre d'Eliade, c'est aussi prendre au sérieux l'autonomie par rapport à l'oeuvre d'Eliade. Notre herméneutique de son oeuvre doit être autonome par rapport à l'herméneutique mise en oeuvre par lui. L'herméneutique du 3e degré ne consonnera que partiellement avec l'herméneutique du 2e degré. Par sa logique même, celle-ci nous invite à nous en libérer. Dès lors la comprendre, c'est aussi s'en distancer et la critiquer.

Prendre au sérieux la visée libératrice dans l'oeuvre d'Eliade, c'est aussi vivre soi-même une expérience de libération. Si la vérité contenue dans l'oeuvre d'Eliade ne nous affranchit pas — pour paraphraser Jésus dans l'Evangile de Jean 8,32 — cela signifierait soit que l'herméneutique d'Eliade n'est pas libératrice, soit alors que nous ne l'avons pas comprise et que notre herméneutique est inadéquate...

### 3. Conclusion

Quatre notes pour terminer.

#### 3.1 Une note synthétique.

Eliade a laissé derrière lui une oeuvre colossale, louée et critiquée, et par rapport à laquelle il est nécessaire de se situer. Dans son champ d'études, il a découvert des interprétations du sacré, du réel, qui privilégient la Totalité, le Paradoxe et la Liberté. Eliade a mis en oeuvre une herméneutique à la fois totale, paradoxale et libre afin de pouvoir mieux appréhender son champ d'études. Cela lui a été d'autant plus facile que la Totalité, le Paradoxe et la Liberté sont trois paradigmes constitutifs de sa propre existence.

Le but de cet article a été d'une part de dégager l'articulation entre l'herméneutique d'Eliade et l'herméneutique de son champ d'études, et d'autre part de suggérer que cette articulation nous est utile pour notre propre herméneutique de sa vie et de son oeuvre.



### 3.2 Une note critique.

Il n'y a pas d'herméneutique sans objet. Mais la valeur d'une herméneutique dépend de l'adéquation à son objet. C'est pourquoi, seule une herméneutique du 3e degré qui prend au sérieux la Totalité, le Paradoxe et la Liberté ne sera pas inadéquate et appauvrissante pour comprendre l'herméneutique utilisée par Eliade et celle déchiffrée par lui. Cela dit, une réflexion critique est nécessaire. Non seulement parce que l'herméneutique libératrice d'Eliade nous y invite. Mais aussi parce que les trois paradigmes fondamentaux de la Totalité, du Paradoxe et de la Liberté posent problème.

Adorno disait que la Totalité, c'est la non-vérité<sup>1</sup>. Je dirais plutôt que la Totalité, c'est une vérité sur-humaine. L'histoire des religions comme discipline totale est impossible pour le commun des historiens des religions<sup>2</sup>. Même Eliade n'est pas parvenu à cette Totalité. De même, personne ne pourra jamais lire la Totalité de son oeuvre, pour la simple raison qu'outre son immensité, plusieurs de ses écrits ont été perdus ou brûlés. La Totalité ne peut être qu'une visée, elle ne sera jamais une réalité. Quant au Paradoxe et à la Liberté, ce ne sont pas des réalités univoques. Au sein de leur plurivocité, Eliade a privilégié certains sens<sup>3</sup>. Ainsi les paradigmes de la Totalité, du Paradoxe et de la Liberté sont des points de vue qui éclairent, mais aussi, probablement, des points d'aveuglement qui voilent certaines dimensions des objets visés.

D'où une nécessaire critique.

---

1 Cité par E. Morin in *La Méthode*, tome 1, Ed. du Seuil, 1977, p.19.

2 Lors de la table ronde concluant la section "Histoire des religions" du Congrès tenu en "Hommage à Mircea Eliade", Wendy O'Flaherty qui préside le centre de recherches "Mircea Eliade" à Chicago, a tenu des propos allant dans ce sens.

3 Par exemple la Liberté comme la possibilité de vivre l'invulnérabilité et non comme une possibilité de vivre la fragilité...

De même qu'il n'y a pas d'herméneutique sans objet, il n'y a pas d'herméneutique sans sujet. Cela est vrai non seulement pour Eliade mais aussi pour notre interprétation de son oeuvre. Or tout sujet est animé de pré-compréhension et de pré-mécompréhension, de présupposés conscients et de présupposés inconscients, de paradigmes personnels et de paradigmes transpersonnels. L'option même pour les trois catégories de la Totalité, du Paradoxe et de la Liberté — aux dépens d'autres — n'est pas neutre.

D'où la nécessaire auto-critique.

Il n'y a pas d'herméneutique sans interaction du pôle subjectif et du pôle objectif. L'herméneutique préconisée dans cet article vise une articulation la plus adéquate à son objet d'étude. Cela dit, l'interaction avec le sujet de l'herméneutique ne peut être négligée (cf. note 54).

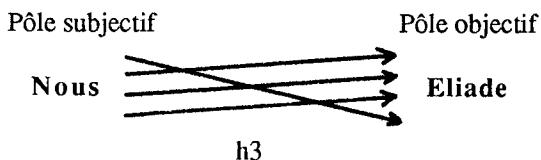
Pour le théologien chrétien par exemple, sa foi en la révélation du Dieu de Jésus-Christ l'oblige à réfléchir théologiquement, non seulement à l'herméneutique utilisée par Eliade, mais aussi à l'herméneutique préconisée pour appréhender cette oeuvre.

Comme suggéré plus haut, il y a place pour une pluralité d'interprétations. Théologiens, philosophes et historiens des religions pourront, dans l'idéal, s'entendre sur le pôle objectif de l'herméneutique préconisée. Tous, et quelles que soient leurs options philosophiques fondamentales, pourront être d'accord sur la nécessité d'une herméneutique totale, paradoxale et libre. Une "science" de l'interprétation est donc possible. Mais plus le pôle subjectif sera mis en lumière, plus les divergences apparaîtront vives. Une "science" de l'interprétation paraît donc impossible.

En effet, le théologien chrétien ne pourra pas cacher qu'ultimement son échelle, c'est sa compréhension du Dieu Trinitaire, tandis qu'un philosophe marxiste, par exemple, qu'ultimement son échelle est le matérialisme dialectique. Et même l'historien des religions qui se veut "neutre", devra tôt ou tard reconnaître que certaines options existentielles sous-tendent l'ensemble de son interprétation.

Lire Eliade, c'est aussi articuler la diversité existante des herméneutiques du troisième degré, tout en sachant que cette diversité est nécessairement — consciemment ou non — hiérarchisée.

D'où la nécessité inter-critique.



### 3.3 Une note théologique.

Pour le théologien chrétien, il n'y a pas d'herméneutique sans référence au Dieu de Jésus-Christ. Totalité, Paradoxe et Liberté devront nécessairement être re-pensés théologiquement. L'herméneute chrétien ne pourra pas s'empêcher de se demander si, par exemple, les valorisations par Eliade de l'androgynie et de l'ambivalence de certaines divinités peuvent être reprises en théologie chrétienne. Le Dieu de Jésus-Christ est-il à la fois Père et Mère ou Dieu et Diable ? Si oui, pourquoi ? Si non, pourquoi ? Si oui et non, pourquoi ? Si ni oui ni non, pourquoi ? Ou encore l'idéal de l'homme comme totalité et comme être pouvant accéder à une liberté absolue est-il compatible avec une vision chrétienne de l'homme ?

**Le rôle de l'historien chrétien des religions est d'être pleinement historien** (c'est-à-dire capable de développer une herméneutique "objective" acceptable par tous) **et d'être pleinement chrétien** (c'est-à-dire capable d'explicitier le pôle subjectif de son herméneutique, acceptable par ceux-là seuls qui vivent des mêmes options existentielles que lui).

D'où, pour lui, la nécessaire christo-critique.

### 3.4 Une note parabolique.

Une herméneutique totale ne peut pas être uniquement académique. Elle doit s'adresser à la totalité de l'être. Je désire dès lors conclure par l'utilisation d'un mode d'expression qui s'écarte du langage traditionnellement employé pour un tel article. Eliade a utilisé divers modes

d'expressions pour communiquer sa pensée. Je me permets d'en faire de même.

Il s'agit d'une petite parabole, très simple — voire simpliste — entendue lors d'un séjour en Inde.

Lors d'une vente aux enchères, beaucoup d'objets à l'apparence extérieure éclatante avaient été vendus, et même bien vendus. A la fin de la journée, il ne restait plus qu'un objet poussiéreux dont personne ne voulait. Du fond de la salle, s'est alors levé un homme d'un certain âge. Il s'est dirigé vers l'objet et l'a pris dans ses mains. Tout à coup, des sons d'une telle beauté — d'une beauté quasi divine — sont sortis de cet objet en sorte que les personnes de la salle se sont réveillées de leur léthargie.

La fin de l'histoire, il est facile de se l'imaginer. Cet objet poussiéreux — en réalité un instrument de musique prodigieux — a été vendu plus que son pesant d'or.

Eliade est peut-être un peu comme cet homme. Par sa recherche et par son talent, il est un de ceux qui ont réussi à faire revivre pour nous des symboles, des mythes et des rites à première vue poussiéreux, mais souvent prodigieux. Il est devenu impossible de franchir le seuil d'une porte, de regarder un arbre, de traverser un pont, de contempler la lune, sans qu'aussitôt la beauté des significations que ces réalités peuvent véhiculer ne s'éveille dans notre esprit.

Il y a un pôle kérygmaticque dans l'oeuvre d'Eliade. Ce roumain exilé a voulu communiquer un message à l'homme occidental devenu imperméable au sacré. Ce message, pour reprendre le langage de la parabole, c'est l'invitation à prendre au sérieux les instruments de musique sur lesquels le Sacré se joue. Je dirais même — mais là c'est le théologien chrétien en moi qui reformule son herméneutique du 3<sup>e</sup> degré — que c'est l'invitation à devenir nous-mêmes ces instruments de musique, afin que notre herméneutique et nos oeuvres — mêmes si elles n'atteindront jamais la densité de celles d'Eliade — aient comme finalité, dans un monde de plus en plus sourd, la communication de cette musique sacrée.