

Jacques Grand'Maison

Sociologue, Université de Montréal

(1966)

LE MONDE ET LE SACRÉ

TOME I

Le sacré

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,
Professeure retraitée du Cégep de Chicoutimi
Courriel: mgsaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/
Une bibliothèque fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée Gemma Paquet, bénévole, professeure de soins infirmiers retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi

Courriel: mgsaquet@videotron.ca

à partir du livre de :

Jacques Grand'Maison, **LE MONDE ET LE SACRÉ. TOME I : LE SACRÉ**. Paris : Les Éditions ouvrières, 1966, 221 pp. Collection : Points d'appui. Préface de Paul Barrau.

M. Jacques Grand'Maison (1931 -) est sociologue (retraité de l'enseignement) de l'Université de Montréal.

[Autorisation formelle réitérée le 6 mars 2004 au téléphone par M. Jacques Grand'Maison et confirmée par écrit le 15 mars 2004 de diffuser la totalité de ses œuvres : articles et livres]



Courriel : jgrandmaison@hotmail.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 2 mai 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

[Préface de Paul Barrau](#), 15 septembre 1965

[Introduction](#) . - Approches globales

[Chapitre 1.](#) Le sacré dans les sciences humaines de la religion

1. [Rappel historique](#)
2. [Approches méthodologiques](#)
3. [Otto et ses successeurs](#)
4. [B. Håring, le Sacré dans la Prière](#)
5. [Critique de ces approches phénoménologiques](#)
6. [Jean Cazeneuve : le sacré et ses trois formes principales.](#)
7. [Une même constante chez G. Van Der Leeuw, J. Wach et Mircea Eliade](#)
8. [Le sens sacré de la création chez les « païens »](#)
9. [Le sens sacré de la création chez Teilhard de Chardin.](#)
10. [Conclusion](#)

[Chapitre 2.](#) Le sacré dans son devenir historique

1. [Sacralisation, Consécration, Désacralisation](#)
2. [Approches privilégiées de la désacralisation](#)
 - a) [L'évolution des fêtes religieuses dans l'histoire](#)
 - b) [Lieux et espaces sacrés](#)
 - c) [Les symboles sacrés et la technique](#)
 - d) [Du Code religieux au Code civil](#)
 - e) [L'anthropologie depuis les Sémites](#)
 - f) [Conclusions](#)
3. [Approches sociologiques de la désacralisation](#)
 - a) [Désacralisation et immédiatisme psychique](#)
 - b) [Désacralisation et Technique](#)
 - c) [Désacralisation et marginalité socio-culturelle](#)
 - d) [Désacralisation et institution religieuse](#)

4. [Approches historiques de la désacralisation](#)
 - a) [Cité de Dieu et cité terrestre](#)
 - b) [Du peuple chrétien d'Augustin à la Chrétienté](#)
 - c) [Vers une civilisation profane, désacralisante](#)
 - d) [L'athéisme et ses formes de désacralisation](#)
 - e) [Une pierre d'attente : la Création](#)

Chapitre 3. Le sacré dans la révélation

1. [Les réponses insatisfaisantes](#)
2. [Les interrogations soulevées](#)
3. [Le sens sacré du monde dans la Bible](#)
4. [Les relations sacrales fondamentales](#)
5. [Sacré de sainteté et transcendance](#)
6. [Diverses formes de présence divine dans le sacré](#)
7. [Le sacré culturel](#)
8. [Jésus situe le sacré dans le coeur de l'homme](#)
9. [Consécration du monde dans la liturgie](#)
10. [Théologie et anthropologie du sacré](#)
11. [Conclusions](#)

Bibliographie

- I. [Anthropologie](#)
- II. [Théologie](#)

Jacques Grand'Maison

sociologue (retraité de l'enseignement) de l'Université de Montréal

**LE MONDE ET LE SACRÉ.
TOME I : LE SACRÉ.**



Paris : Les Éditions ouvrières, 1966, 221 pp.
Collection : Points d'appui. Préface de Paul Barrau.

Le monde sacré. Tome I : Le sacré

Préface

Paul Barrau, 15 septembre 1965

[Retour à la table des matières](#)

Ce nouveau volume de la collection Points d'appui se situe au cœur des préoccupations qui la guident.

Il aborde, en effet, un des problèmes clés qui retient l'attention des hommes de notre temps.

Si, depuis qu'ils pensent, philosophes, savants ou poètes n'ont cessé de se demander : Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Aujourd'hui, ils sembleraient se demander plutôt : Que valons-nous ? et plus précisément encore : Que vaut ce que nous faisons ?

La question retient, au premier chef, l'attention des hommes d'action, quand, du moins, ils s'arrêtent pour réfléchir sur la portée ou le sens de leur agir. Mais, en une époque où volontiers l'on parle de pensée ou de littérature engagées, il n'est plus possible de séparer les hommes d'action des hommes de pensée.

Outre les réponses diverses et contradictoires auxquelles les uns et les autres aboutissent, on peut observer des attitudes quasi spontanées, des croyances, diraient certains, qui, tout en infléchissant la recherche ou la réflexion, aboutissent cependant à des théories relevant, malgré leurs antinomies, de la même inspiration.

La première de ces attitudes relève du -mépris. Pour ces familles d'esprit, sceptiques ou pessimistes, ce que fait l'homme (et l'homme lui-même) est comme taré, marqué du sceau du mal, voué tôt ou tard à l'échec, et, finalement, condamné à mort. Il n'est pour s'en convaincre que de regarder cette série ininterrompue de conflits et de destructions catastrophiques, cet état chronique d'absurdités et d'anarchies où se débat le monde : univers concentrationnaire, tiers-monde de la faim et de la mort lente, champs clos livrés aux puissances du Néant !

Aux antipodes, il y a tous ceux qui œuvrent dans la clarté de la foi en l'homme. Tous ceux qui croient à l'évolution au progrès, au sens de l'histoire, aux « lendemains qui chantent », à l'unification du monde, à la paix et au bonheur de l'humanité. À leurs yeux, ce que fait l'homme, grâce à son savoir et à son pouvoir, par la puissance démiurgique de la science et de la technique et, en définitive l'homme et le monde - la nature, l'art ou le travail - bref toute la création a une valeur sans limites. Elle est la voie de l'accomplissement pour l'homme, le chemin de sa plénitude.

Les êtres et l'action dont il s'agit ici se situent en plein dans le monde. Dans ce monde qu'il est convenu d'appeler profane. Ce monde qui, si l'on peut dire, a conquis son indépendance ou, du moins, son autonomie par rapport à cet autre monde, ce monde au-delà ou au-dessus de la terre, non seulement distinct, mais séparé de lui : l'Univers du divin, la sphère du religieux et du sacré, le domaine des Églises.

Aussi bien, pour les croyants, et pour nombre d'esprits en quête, le rapport entre ces mondes ne cesse de faire question. N'est-ce pas l'un des enjeux de Vatican II examinant en sa quatrième session le fameux schéma XIII ?

Or, les chrétiens sont partagés entre l'un et l'autre camp. Les uns ne seraient pas loin de penser que ce monde-ci s'en va « sous le soleil de Satan » et que, pour se sauver, les hommes, méprisant le monde, doivent y renoncer et « entrer » dans le Royaume de Dieu. Les autres seraient tentés parfois d'idolâtrer le monde en l'identifiant au Royaume, comme en un nouveau millénarisme. Ils risquent surtout de le mépriser encore sans le savoir parce qu'ils ne l'estiment pas comme il le mé-

riterait. Cette mésestime vient toujours de la séparation du sacré et du profane ; d'une conception du sacré qui tendrait à en faire un surplus, un surajouté, une sorte de luxe ; un luxe, il est vrai, offert à tous.

Ne faudrait-il pas retrouver le sacré dans les profondeurs mêmes de la réalité ? Ne faudrait-il pas percer la superficialité phénoménale que saisit la science ou que transforme la technique pour descendre, en quelque sorte, au cœur des choses, dans les profondeurs du mystère où nous introduit le regard de la foi et qui perçoit leurs dimensions ultimes, leurs dimensions non seulement métaphysiques mais religieuses ? Les choses, restant ce qu'elles sont, et l'action de l'homme aussi, deviennent alors comme des signes et des sacrements de la rencontre de l'Absolu de la valeur ; ce qui donne à la recherche de la Vérité et du Bien, à la Connaissance et à l'Amour leur infinie dimension.

Telle est, en tout cas, la démarche à laquelle nous convie Jacques Grand'Maison. Il bénéficie pour cette entreprise d'une double « chance ». Celle, d'une part, d'être homme d'action, en contact étroit et en dialogue avec les hommes de son temps et tout particulièrement avec les militants du Mouvement des Travailleurs Chrétiens (M.T.C.) au Canada. D'autre part, d'être un homme de pensée, formé en son pays d'abord, puis à Rome et à Paris, aux meilleures disciplines de la philosophie, de la théologie et de la sociologie. Sa première œuvre : Crise de prophétisme, a déjà été fort remarquée. Nous ne doutons pas que celle-ci ne retienne également l'attention de nombreux lecteurs.

Ce premier tome qui a pour objet le sacré sera suivi prochainement d'un second tome qui portera sur la Consécration du monde.

Il n'est pas besoin de les présenter davantage, car l'auteur s'est fort bien expliqué sur son projet dans son Introduction. Celle-ci aurait même rendu superflue toute préface s'il ne convenait d'accueillir parmi nous ce lointain ami par un mot de cordiale bienvenue.

Paul BARRAU,
15 septembre 1965.

Introduction

Approches globales

[Retour à la table des matières](#)

Notre recherche sur la consécration du monde ¹ est née d'une question que nous nous posons depuis bien des années. Cette interrogation s'est précisée au cours de nos études en sociologie et en théologie : « Comment se fait-il que l'intention religieuse, la dimension théologique arrivent si difficilement à prendre corps dans la vie concrète, dans des réalités aussi vitales que le travail, l'amour, les relations humaines d'ordre familial, social, culturel, politique ou autres ? »

¹ Les discussions ardues sur le schéma XIII, qu'on a récrit sept fois, manifestent les ambiguïtés et les inconsistances d'une pensée chrétienne qui cherche à mieux comprendre les relations entre l'Église et le monde, qui est peu familière avec un prophétisme capable d'éclairer les signes des temps. Il nous a semblé qu'on ira plus avant dans le schéma XIII et celui de l'apostolat des laïcs, si on approfondit la norme anthropologique au cœur d'une réflexion théologique plus près de l'ontologie et de la pédagogie du dessein divin. La tradition scripturaire et patristique, tout comme le magistère de l'Église depuis Léon XIII, suivent ce mouvement dialectique entre une anthropologie pour Dieu et une théologie pour l'homme. Les discussions au Concile font ressortir cette donnée fondamentale de l'économie divine. Notre travail de recherche se situe dans cette perspective à travers deux biais, le sacré et la création. Nous avons tenté de bien distinguer l'apport des sciences humaines et celui des sciences de la Révélation. Après avoir dégagé les lignes de fond de notre étude, nous soumettons à la critique du lecteur la première partie : le sacré dans la Révélation. Elle rejoint des problèmes de fond soulevés par la consécration du monde, et le schéma XIII de Vatican II. Nos approches globales situent cette étape dans l'ensemble de notre travail.

Au niveau des faits, plus on avance dans l'histoire, plus semblent s'accélérer les processus de désacralisation et d'évacuation des valeurs religieuses des différents secteurs de la vie humaine.

Nous avons longuement étudié l'évolution de ces réalités qui autrefois avaient une qualité de signes et de médiation pour l'attitude religieuse, l'espace, la technique, la loi, l'amour, l'anthropologie, le temps. Il est symptomatique, par exemple, que la dichotomie spirituel-temporel laisse trop facilement entendre que le temps n'est pas spirituel alors que le dessein divin historique en a fait une médiation fondamentale et spécifique.

L'univers antique était religieux. On n'a pas encore mesuré les conséquences des révolutions scientifique et technique. La nature, la pensée et la vie, autrefois inexplicables et inutilisables sans référence à leur relation sacrale, constituent désormais un monde conçu uniquement en fonction de lui-même. Par la technique l'homme agit et même fait violence à la nature et à la vie. Évidemment, il faut compter avec le déterminisme des lois scientifiques et à ce niveau on ne voit pas bien ce que vient faire l'intervention inconditionnée d'un Dieu dont on n'a pas besoin pour penser, agir et vivre dans le monde réel des hommes et des choses. Les cieux chantent plus la gloire de l'homme que celle de Dieu. Serait-ce dans le cœur et dans l'esprit de l'homme que le monde est signe ou écran de Dieu ? Le sacré dit-il nécessairement relation à l'homme tout autant qu'à Dieu ? À quelle catégorie appartient-il ? À la causalité, à la finalité, à la présence (immanence), à la transcendance inconditionnée et étrangère au monde, à l'appel gratuit d'un Dieu qui prend l'initiative de venir à l'homme, comme chez les chrétiens ? Le sacré a-t-il le même sens chez le primitif, chez Isaïe, chez le disciple du Christ ?

Beaucoup de théologiens, de liturgistes, de catéchètes parlent du sacré sans critiquer leurs emprunts superficiels aux sciences humaines de la religion. Combien parlent de la désacralisation en se référant à un seul auteur, Otto, Caillois, Eliade ou d'autres. Selon P. Colin, qui s'appuie ici sur Caillois, il y aurait d'abord eu un transfert du sacré religieux au sacré de la valeur. Et aujourd'hui, chez l'homme, aucune valeur n'aurait un caractère sacré. On tient à beaucoup de choses mais

pas sérieusement ou absolument à aucune. Le sacré est-il synonyme d'absolu ?

Depuis la Renaissance, la Bible, le mystère du Christ, la prière, les miracles, la Providence, l'histoire, la société religieuse ont passé au crible d'une science qui, se voulant d'abord autonome, s'est érigée en critère unique de vérité. Une désacralisation de plus en plus radicale s'est produite avec des penseurs ou des réformateurs comme Kant, Comte, Darwin, Nietzsche, Feuerbach, Marx, Renan et tant d'autres ². Les recherches ont souvent comporté une qualité humaine que beaucoup de croyants enjambaient trop facilement pour atteindre un divinement, un surnaturalisme aliénant.

Pourtant, l'histoire actuelle ne laisse-t-elle pas soupçonner, malgré les échecs, la réalisation sur terre de certaines images de notre eschatologie ? D'un autre côté, l'effort prospectif de la communauté humaine s'oriente vers une société de bien-être où tout se passe comme si on voulait s'y installer définitivement. Que devient le sacré à travers ces valeurs de continuité et les données de ruptures (la faim dans le monde, par exemple) ?

On semble s'acheminer étrangement vers ce phénomène de l'athéisme qui prend une ampleur déconcertante tant sur le plan idéologique, chez les incroyants, que sur le plan purement pratique, chez tant de chrétiens, ce qui est sans doute plus grave... « si le sel s'affadit, avec quoi le salera-t-on ? ».

Le profane, dans l'univers mental comme dans les faits, c'est la vie concrète, réelle, familière ; et les valeurs religieuses deviennent un monde à part, marginal, abstrait, éthique, subjectif, psychologique, et, pour certains, irréel, irrationnel, aliénant tout ce qu'il y a d'humain.

Les enquêtes de sociologie religieuse dans divers pays révèlent en termes de dualisme le comportement des chrétiens. Les résultats sont très provocateurs pour la réflexion théologique. C'est une donnée, par

² P. Colin, *Catéchèse pour l'homme d'aujourd'hui*, Paris, C.N.E.R. 1964, p. 31-57. Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, P.U.F., 1957.

exemple, de la psychosociologie du comportement humain que les valeurs religieuses sont, soit premières, « compréhensive », et intégratives de toutes les autres, ou bien elles sont marginales et sans influence sur la vie réelle. C'est une autre donnée des sciences humaines que des changements profonds dans une société sont dé-sacralisants, dé-christianisants, s'il n'y a pas une nouvelle intégration des valeurs religieuses et si les chrétiens n'inspirent pas le mouvement en participant à son élaboration. Nous avons étudié longuement ces problèmes, dans le deuxième chapitre, sous différents angles historique, sociologique et autres.

Nous nous limiterons à énumérer quelques indices que les recherches signalent dans les divers pays où le christianisme est implanté.

L'Église atteint très peu, sur leur propre terrain, les adultes actifs qui construisent la cité.

Le type de chrétiens (gens d'église) qui entourent les pasteurs de paroisse est souvent marginal par rapport aux autres structures sociales.

La non-application quasi universelle de la doctrine sociale de l'Église, sauf quelques exceptions, en dit déjà long.

Il s'est opéré un retrait sur les institutions ecclésiastiques, qui explique dans une certaine mesure les difficultés rencontrées au Concile pour re-situer l'Église dans ses relations avec le monde. (Les schémas sur ces questions ont été les plus faibles.)

À la suite de cette mise en interrogation par en bas, nous posons ces trois questions :

S'agit-il d'abord de conditionnements historiques, sociologiques ou autres, d'un manque d'adaptation ?

Est-ce uniquement et surtout une insuffisance de pédagogie religieuse, catéchétique ?

Ou n'y a-t-il pas plus profondément un ou des problèmes doctrinaux ?

Notre recherche donne le primat à cette dernière question, tout en n'excluant pas les deux premières. Ce serait d'ailleurs aller contre toute la réflexion conciliaire actuelle. Ce n'est pas parce que le Concile est fortement pastoral qu'il n'est pas pour cela solidement théologique.

Comme on l'a dit, dans les discussions de la troisième session, il y a des dimensions du dessein de Dieu qui sont trop peu intégrées dans notre réflexion théologique, surtout celle qui concerne le laïc chrétien, membre à part entière à la fois de l'Église et du monde, situé aux points de jointure du naturel et du surnaturel, du sacré et du profane. Ceci nous amène à resserrer notre problématique et nous croyons qu'elle va dans le sens des interventions des Pères du Concile.

On a fait du laïc un être hybride, assis entre deux chaises, relié, à certains moments, aux sacrements d'initiation et, à d'autres, à la spécificité des tâches terrestres. Dans la dernière édition de *Jalons pour une théologie du laïc*³, le P. Congar formule, sur son ouvrage, une série de critiques qui correspondent à celles que nous avons élaborées dans notre travail. Le théologien, malgré son évolution récente en ce domaine, s'est trop enfermé dans les catégories rigides des trois missions. Ce théorème classique n'éclaire, pas suffisamment les conditions propres du laïc comme membre de l'Église, les implications anthropologiques de la situation dans le monde, les significations théologiques de son insertion active dans une histoire en marche vers le Plérôme. Comme on l'a dit, le rôle du laïc ne pourra être défini seulement par une pure déduction abstraite de principes, mais aussi grâce à une attention, dans une foi de type prophétique, aux conditions humaines actuelles qu'il devra assumer tant pour bâtir une cité habitable que pour la construction du Royaume définitif. C'est dans une création en instance de salut, originellement sauvée par le Kyrios, qu'il trouvera la nature première de ses engagements, inséparablement humains et divins, de par son baptême dans le Christ.

³ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Cerf, 1964.

En effet, Celui-ci est à la fois tête de l'Église et tête de la création dans l'unique dessein créateur et rédempteur. Il est l'oeuvre non seulement dans l'Église comme organisme de grâces mais aussi dans le monde qui est tout autant sa propriété ⁴. Il y a donc un appel de consécration christique au cœur même du monde. C'est cette action souterraine du Christ, par l'intérieur du monde, que nous avons cherché à éclairer, en critiquant l'insuffisance de notre théologie et de notre anthropologie autour de quatre axes doctrinaux. On comprend sans peine les retentissements de cette problématique sur la signification de la consecratio mundi comme tâche spécialement confiée aux laïcs.

Les relations entre l'ordre créationnel et l'ordre rédemptionnel doivent retrouver leur vraie place.

Les rapports entre le Christ et la création et ceux des hommes dans l'histoire s'éclairent mutuellement.

Une juste théologie du monde montre que le laïc fait l'oeuvre de Dieu dans et par ses engagements dans le temporel.

Enfin, peut-on sortir de l'impasse de la dichotomie sacré-profane, qu'on n'a pas réussi encore à articuler ?

Le premier axe de recherche nous a mené à dépasser ce dualisme sans cesse renaissant depuis les origines. Il y a dans toute réalité du monde trois niveaux : le monde dans l'histoire actuelle est d'abord et avant tout racheté. Ceci implique la dimension de rédemption originelle, trop absente de notre théologie. Le Christ a posé un acte pascal,

⁴ Cf. Pie XII, *Radio-message de Noël*, 1957, D.C. janv. 1958, col. 18. (A.A.S., 50, 1958, p. 5-24). Il n'y a pas d'une part l'Église et de l'autre le monde athée. Il y a des athées, mais non un monde de soi athée parce qu'il appartient dans son être le plus intime au Créateur, et dans l'économie de l'unique dessein, au Christ, par qui et pour qui il a été fait. Saint Irénée nous a appris que c'est une hérésie de ne pas prendre le monde au sérieux, de ne pas l'assumer selon ses lois propres, ou de le consacrer du dehors. Parfaire la création, travailler à perfectionner la matière, orienter les relations humaines dans le sens de la justice et de la charité, chercher concrètement l'unification selon le plan providentiel, c'est, pour le laïc particulièrement, faire l'oeuvre de Dieu et assumer une dimension essentielle de sa vocation.

universel, de salut qui le met en relation salvatrice réelle avec tous les êtres. C'est une victoire sur Satan et le péché originel, non pas seulement d'ordre moral, sinon abstrait, mais d'ordre ontologique. En deçà du oui ou du non de l'homme à l'appel explicite du Christ et de l'Église, il y a une appartenance originelle de toute réalité au Dieu Créateur et Provident en Jésus-Christ, Kyrios de l'univers, Celui en qui et pour qui tout a été créé, sauvé et relié ontologiquement à la Pâque.

Le deuxième niveau est celui du monde pécheur. Les effets du péché originel sont appelés à se résorber dans le temps par le déploiement de cette Rédemption universelle déjà acquise. On ne peut totaliser le dessein de Dieu dans le couple péché-réconciliation, comme si tout commençait par le péché. C'est tomber dans le gnosticisme. De plus, si le péché originel opère une brisure totale de la consistance anthropologique et cosmologique, comment l'homme peut-il accepter librement la main que Dieu lui tend, sa liberté étant uniquement pour le mal ⁵. C'est à l'intérieur d'une mission de consécrateur du monde qui n'a cessé de durer que l'homme a opposé son refus ⁶.

Enfin il y a un troisième niveau qu'on a laissé aux portes de la théologie durant les derniers siècles. Il s'agit de l'ordre créationnel présent à toutes les étapes de l'économie divine. On a abîmé en quelque sorte la vérité de cet ordre et causé ainsi des appauvrissements dans notre intelligence du péché, de l'Incarnation, de la Pâque rédemptrice, de l'eschatologie, de l'ecclésiologie, bref du dessein unitaire et universel de Dieu. On en a fait un cadre, un conditionnement, un moyen, un prérequis, mais non un objet et une participation de la Pâque. Il ne faut donc pas être surpris si la dimension religieuse est devenue abstraite, subjective, sans prise sur les efforts concrets de libération de la communauté humaine, particulièrement au cours de l'histoire récente. Les difficultés au Concile prolongent celles des pasteurs, incapables d'aider les laïcs à dégager les significations théologiques de la vie réelle, à cause d'un surnaturalisme sans enracinement anthropologique dans l'ordre créationnel.

⁵ Gn 8, 21-22 ; 1 Tm 4, 4.

⁶ Gn 3, 16-19.

Le deuxième aspect doctrinal porte sur les points d'impact et d'insertion du Christ dans sa création dont il est à la fois et différemment l'Auteur et le Médiateur. Il ne faut pas entendre celle-ci dans un sens uniquement cosmique, elle comporte aussi l'humanité et l'histoire dans leur consistance propre. Le Christ n'est pas un accident historique dans une création intemporelle. Il est chez lui au sein de Sa Création. Son Incarnation et Sa Pâque rédemptrices prolongent l'oeuvre créatrice en lui assurant un succès définitif malgré le péché et en lui ajoutant des dimensions nouvelles, inaccessibles comme celle de l'adoption divine de la créature raisonnable, à laquelle toutes les autres créatures sont associées mystérieusement de par leurs solidarités dans l'ordre créationnel comme dans l'ordre rédemptionnel.

Dès lors, on ne saurait considérer la création comme une oeuvre exclusivement naturelle ou comme un domaine étranger au Christ. Avec les sources scripturaires et patristiques, avec saint Thomas, et aussi avec les enrichissements de l'anthropologie et de la cosmologie des auteurs modernes, nous avons analysé ces solidarités primaires déjà inscrites au coeur de la création dans laquelle le Christ-homme s'est inséré. Elles nous étaient nécessaires pour comprendre le réalisme de l'Incarnation rédemptrice et de l'action historique du Christ dans le monde. C'est dans la totalité concrète du réseau de relations entre les hommes et les autres êtres, dans leur ordre créationnel intrinsèque, que le Christ est devenu l'un des hommes participant ainsi à la solidarité de tous les êtres, à la réciprocité des consciences (au sens de la réflexion personaliste). Désormais, tous les êtres, à travers cette interconnexion originelle des hommes, sont en relation avec cette personne divine, le Fils, et par Lui au Père, dans l'Esprit-Saint. Si l'on pouvait embrasser d'un seul regard la création dans l'espace et dans le temps, toute l'histoire du monde, l'on verrait le Christ au centre reliant ontologiquement tous les êtres à Lui. Le moins que l'on puisse dire, c'est que notre vision du monde et de la vie, appelée profane, n'a jamais été tellement christologique. Les menus faits de la vie quotidienne ont une relation au Christ, une valeur de signe, un appel de consécration que le chrétien devra connaître dans la foi, assumer dans la charité et « christofinaliser » dans l'espérance. Il ne le fera pas sans participer à la mort et à la Résurrection du Christ qui reste la médiation centrale.

Même si le Royaume vient d'en haut, il passe aussi par en bas, par l'intérieur de l'histoire et du monde. Voilà la pédagogie et l'ontologie du dessein divin qui sont atteintes ici. Si l'on y croit, on comprendra que des phénomènes comme le personnalisme, la socialisation, les efforts de libération des peuples, les nouvelles formes de solidarité ont influencé la théologie récente et le magistère de l'Église, aux écoutes de la Parole explicite et implicite de Dieu, sans cesse agissante dans l'évolution du monde, dans l'œuvre de Récapitulation où chacun des gestes de l'homme et du Christ est engagé. « Un seul Christ, venant tout au long de l'économie universelle et récapitulant tout en lui-même »⁷.

Les recherches sur les relations entre l'Église et le monde doivent inclure ces perspectives trop peu approfondies. Et l'on n'aura jamais fini puisqu'elles se découvrent dans le temps à l'intelligence de notre foi. À chacune des étapes de l'histoire de la création, de nouveaux aspects, de nouveaux visages du « Mystèrion » apparaissent à la lumière de la Révélation explicite dans l'Écriture et la Tradition. Dans cette ligne de pensée, l'Église, selon un aspect de son mystère, semble être la dimension surnaturelle de la création, la part du monde déjà engagée dans la Pâque, le principe universel pour ramener toutes choses au Seigneur de l'univers.

Comme troisième interrogation doctrinale, nous avons déjà mentionné les faiblesses de notre théologie du monde et les conséquences dans l'éducation des laïcs chrétiens. Signalons d'abord les différentes significations bibliques du mot monde.

L'univers humain, deux termes inséparables dans la Bible, fruit d'une création vraie (six fois dans le livre des Maccabées ; Jn 17, 24).

Ce même univers humain en instance de salut, objet de bienveillance divine (Jn 3,16).

L'humanité pécheresse (Gn 3, 17 ; Dt 28, 15-46 ; 1 Co 2 ; Ga 6, 14 ; Jn 14, 30 ; 15, 18 ; 16, 33 ; 17, 9).

⁷ Saint Irénée, *Adversus Haereses*, I. III, 16, 6. (P.G., 7, 925).

La condition terrestre (Jn 17, 13).

« Il a ôté le péché du monde » (Jn 1, 29). Il a donné sa chair pour « la vie du monde » (Jn 6, 51). C'est donc le péché et la vie qui s'opposent et non le monde contre lui-même, pas plus l'Église contre le monde. Nous renvoyons ici aux deux axes doctrinaux précédents. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'on n'a retenu que l'aspect négatif, les valeurs de ruptures⁸. Or le monde actuel, malgré le péché, reste la créature de Dieu, la propriété du Christ et il est en marche vers le Plérôme, comme nous l'a répété Pie XII, plus haut, en s'appuyant sur la Tradition scripturaire et patristique. Comment se sanctifier par le monde et dans le monde, comme il le disait déjà en 1948, si le chrétien de par son baptême est un pur séparé du monde. Nous relierons depuis longtemps la vocation du laïc à la théologie du baptême. Or celui-ci,

⁸ C'est dans une autre lumière qu'apparaît le monde quand on le considère comme l'« univers » ; car alors le regard se reporte jusqu'à la création « de Dieu » et « par le Christ » (1 Co 8, 6 ss ; Rom 11, 36 ; Jn 1, 3 ; Col 1, 16, 17 ; Eph 3, 9 ; 1 Tim 6, 13 ; Heb 1, 3 ; 2, 10 ; Ap 4, 11) ; mais à la fin aussi, Dieu « rénove toutes choses » (Ap 21, 5), crée « un ciel nouveau et une terre nouvelle » (Ap 21, 1). Cette considération du « monde » elle-même demeure fidèle à la conception biblique du salut ; seulement la courbe s'étend plus loin que la simple vue sur « ce monde » ou « cet éon », c'est-à-dire depuis le commencement du monde jusqu'à son renouvellement, et alors on ne peut plus jamais oublier l'appartenance à Dieu, la bonté propre à la création et la détermination eschatologique de l'ensemble du monde.

L'Église, il est vrai, ne peut être identifiée avec le cosmos, pourtant elle acquiert un aspect cosmique et une tâche cosmique ; plus elle croit en tant que domaine de la grâce du Christ, ou en tant que son, « Corps » dans le cosmos, plus aussi le Christ prend possession de l'univers, en lui apportant le salut.. Plus il élève l'Église jusqu'à lui, plus celle-ci s'approche de la taille parfaite de sa plénitude, plus fortement aussi l'univers est attiré dans le domaine de bénédiction du Christ, par l'Église [...] Le service de l'Église pour les hommes est aussi un service pour le monde, où l'homme est situé comme dans le domaine de son existence.

Cette conception, il est vrai, dans le Nouveau Testament, est dissimulée derrière les mises en garde contre les dangers et risques d'égarements du monde et elle paraît plutôt sommeiller, cachée sous les expressions désignant la création et l'univers. Selon ces vues toutefois, on pourra et on devra donner une signification plus positive au « service » des chrétiens dans le monde, dans les domaines politique, social, culturel, etc. (Cf. Schnackenburg, R., *L'Église dans le Nouveau Testament*, coll. « U.S. », Paris, Cerf, 1964, p. 196-206).

dans la liturgie actuelle, est noyé dans les exorcismes. Au plan théologique, on ne voit pas bien comment s'y dégage la responsabilité de ramener toutes choses au Christ, d'aménager le monde selon le plan divin, alors que la « berakha » de l'A.T., la liturgie et la théologie primitives, la catéchèse des Pères ont valorisé des dimensions dans l'initiation chrétienne. Fait remarquable, ils ont tous réintégré les données de la Genèse, Saint Thomas y reviendra lui aussi. Et aujourd'hui, au moment où l'homme se dégage des déterminismes, les missions confiées dans la Genèse fournissent les points d'insertion des valeurs évangéliques les plus pures, intendance de l'homme, pauvreté de la créature, abandon et collaboration dans la Providence du Père, libération et liberté de l'homme vis-à-vis les autres êtres, téléologie de toutes choses vers l'Amour créateur, et biens terrestres au service de Dieu et au service de l'homme. Si tout est venu d'un acte d'intelligence et d'amour de Dieu, tout doit y retourner par un acte semblable de l'homme. La consécration du monde, pour le disciple de l'Évangile, s'inscrit d'abord dans l'ontologie même de la création, dans une création en marche où la téléologie universelle des êtres converge vers l'homme, seul apte à tout ramener à Dieu consciemment et amoureux. Le péché, avant de diviser le monde, est surtout dans le cœur de l'homme qui peut tourner la création entière contre Dieu et s'aliéner dans l'idolâtrie des créatures. La Genèse nous présente le péché comme un abus, une profanation du monde.

On ne saura donc comment le monde, dans sa réalité dite profane et ses fins propres, pourra être assumé par la foi du Chrétien, sans une théologie juste de la création, intégrée à celle de l'Incarnation pascalle. Toute l'histoire de l'homme et de l'univers est enveloppée dans un même amour créateur et rédempteur dont la clef de voûte est Jésus-Christ. Le monde est une révélation implicite de la présence agissante du Christ que la Révélation-Parole explicite, tout en transcendant les perspectives d'en bas.

Le laïc fera donc l'oeuvre du Christ aussi dans et par ses engagements temporels. Ceux-ci apporteront une forme objective à sa consécration baptismale. Un article du P. Chenu dans la Nouvelle Revue théologique rejette, un peu sommairement, semble-t-il, le terme de Pie

XII, « consecratio mundi »⁹. Pour le théologien, il y a une opposition formelle entre consécration du monde et construction du monde.

Voilà ce qui nous a amené à une quatrième interrogation doctrinale, sous-jacente à la plupart des débats théologiques des dernières années ; il s'agit des relations entre le sacré et le profane dont on n'a pas relevé toutes les ambiguïtés. Le P. Congar disait récemment au sujet du chapitre central de son oeuvre sur le laïcat : « Royaume, Église et monde »¹⁰ :

« Si nous reprenions aujourd'hui la question des rapports entre Création et Royaume de Dieu nous pousserions jusqu'à une critique des catégories de « sacré » et « profane ».

Or c'est exactement le premier objectif de cet ouvrage. D'un côté, des théologiens et des intellectuels laïcs d'avant-garde affirment qu'il faut désacraliser, que c'est même le propre du Christianisme. Et, au niveau des faits, on peut constater sociologiquement ou autrement que le monde se désacralise. Par ailleurs, l'Église nous dit de le consacrer. On n'a sûrement pas la même conception du sacré. Le P. Chenu, dans l'article cité plus haut, préfère parler de présence. Est-ce que les catégories « sacré » et « présence » s'excluent ? Quels sont les comment et les pourquoi de cette présence ? Cet auteur fait ressortir l'importance de l'autonomie des institutions temporelles, mais cette dernière ne donne pas de soi la signification théologique de ces mêmes institutions dans l'unique dessein de Dieu. N'est-ce pas ce que cherche le schéma XIII, en scrutant les signes des temps, selon l'expression de Jean XXIII, et les normes chrétiennes de l'action du baptisé au cœur de la construction du monde à assumer autant par la Pâque du Christ (Ph 3, 11) que par les engagements temporels. La « dynamis » pascalle et le dynamisme humain ne sont pas étrangers l'un à l'autre.

Pie XII et récemment Paul VI nous ont incités à ne pas créer des dilemmes insolubles, à ne pas rendre insurmontables les dualités. Les distinctions deviennent des séparations quand on perd de vue des aspects d'unité, de continuité, de réciprocité, de solidarité dans le des-

⁹ Chenu, M. D., « Consecratio mundi », dans N.R.T., 86, 1964, 618.

¹⁰ Congar, Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1964, p. 652.

sein unique de Dieu. C'est dans cette perspective que nous avons étudié les sources à la lumière de ces guides privilégiés que sont saint Irénée et saint Thomas, et plus récemment, Blondel et Maritain, et parmi les théologiens actuels, P. Hitz, K. Rahner, Y. Congar, et enfin le Magistère de l'Église surtout depuis Pie XII. Les dernières interventions de celui-ci nous ont rappelé les conséquences désastreuses du dualisme et du surnaturalisme dans le christianisme contemporain.

En analysant le sens de la « consecratio mundi » nous sommes donc au coeur des préoccupations de l'Église en Concile. Beaucoup de théologiens évitent cette expression. En effet, ces deux termes semblent s'exclure.

Si le profane veut garder sa spécificité, il ne peut être consacré.

Si, à la limite, il faut toujours du profane pour préserver cette spécificité, on ne peut prétendre à une consécration universelle du monde.

Si le sacré et le profane se partagent le monde en deux domaines, est-ce qu'une partie du monde signifie absence de Dieu ?

Le problème se complique quand on réduit exclusivement le monde à la concupiscence. Est-ce que l'impasse de la dichotomie sacré et profane, qu'on n'a pas réussi à articuler, n'est pas créée par une fausse ou insuffisante conception du sacré et une vision pour le moins tronquée du monde ?

Nous avons donc suivi deux lignes de recherche, le sacré et le monde. Toutes les deux nous ont conduit au même point : la création. Plus nous cherchions, plus nous constations l'absence ou l'intégration insuffisante de ce mystère dans la réflexion théologique, alors que l'A.T., le N.T., l'Église primitive, saint Thomas, le magistère récent de l'Église nous parlaient un autre langage.

Au plan méthodologique nous croyons que le dualisme pratique des chrétiens a des racines dans la réflexion des pasteurs eux-mêmes où s'opère le divorce entre la théologie et l'anthropologie. Une telle dissociation va à l'encontre de la Révélation historique qui a élaboré

en quelque sorte un mouvement dialectique entre une théologie pour l'homme et une anthropologie pour Dieu.

Ainsi, une première hypothèse de travail s'offre à nous ; est-ce qu'une confrontation avec les sciences de l'homme ne permettrait pas un retour réflexif sur notre théologie, sur notre conception chrétienne du sacré pour lever des ambiguïtés et les contradictions actuelles ? Nous avons donc considéré le sacré d'abord dans sa phénoménalité humaine, puis dans la lumière de la Révélation. Au bout de cet itinéraire une première conclusion semblait s'imposer : on a confondu la nature relationnelle du sacré et sa mise en oeuvre par des êtres et des choses séparés. Or la plupart des théologiens, surtout les liturgistes, définissent le sacré comme essentiellement une « mise à part » et n'arrivent pas à préciser de façon valable les composantes complexes du sacré, en dehors comme au-dedans du christianisme ¹¹. Nous soulignons ici rapidement les conclusions de notre premier chapitre.

¹¹ Après avoir analysé les différentes études sur la consécration du monde, nous nous sommes rendu compte d'une réticence chez beaucoup de théologiens devant l'emploi de cette formule. Un article récent de M. D. Chenu en témoigne. Sans une remise en question, on affirme au point de départ que le sacré ne peut être une donnée universelle puisqu'il « signifie d'abord : mis à part ». Or à la suite d'un relevé sur les origines de ce mot, nous nous demandons si ce biais étymologique n'apporte pas plus de confusion que de clarté. Les uns s'accrochent au sens latin : sacer-inviolable, d'autres remontent jusqu'à la signification grecque primitive : ierax qui a un contenu a-religieux avant de faire naître le mot : ieros. D'autres, enfin, définissent le sacré en fonction du profane, profanum, vestibule du sanctuaire. Il nous apparaît dangereux de nous limiter à la dimension sémantique ; pensons, par exemple, au mot liturgie ; dans le grec préclassique, leitourgia signifie . travaux publics, service de l'État.

Nous préférons donc chercher, en deçà de l'expression « sacré », le phénomène sous-jacent, sa ou ses significations. C'est peut-être le meilleur moyen pour se situer sur un terrain objectif, pour permettre la confrontation des diverses disciplines qui analysent le sacré et pour dépasser les obstacles épistémologiques si fréquents dans le monde scientifique de plus en plus spécialisé.

Le théologien, le sociologue, le phénoménologue emploient souvent des expressions identiques qui ont un contenu parfois bien différent ; ce n'est qu'au niveau de celui-ci qu'on saura se comprendre. Dans cette ligne de pensée, nous distinguerons sacralisation et consécration. Cf. Chenu, M. P., « Consecratio mundi », dans *N. R. T.*, 86, 1964, p. 608-678.

Les sciences humaines de la religion, par le biais de l'analyse des rites, dégagent trois formes principales de l'attitude sacrale : la magie, le tabou et la religion. Tous les trois mettent en cause deux pôles : la condition terrestre et un au-delà de celle-ci. Il y a ouverture sur le sacré quand, au fond de son être, l'homme sent qu'il échappe à tous les concepts, à tous les systèmes, qu'il est mystère en relation avec un autre monde. Devant celui-ci, on a trouvé trois attitudes : par le tabou, l'homme cherche à le fuir pour se protéger, lui et son milieu ; la magie veut le manipuler en faisant fi des médiations humaines ; seul le sacré authentiquement religieux respecte la consistance des deux pôles et en manifeste le fondement. Contrairement aux deux premières attitudes, tabou et magie, il assume la condition terrestre et même la fonde et l'exige. Il établit une relation de soumission, une recherche de communion avec un Être ou des êtres dont l'homme se sent dépendant, individuellement et en solidarité avec tous les êtres. Cette conscience d'une appartenance totale, ontologique, appelle une consécration entière de l'homme lui-même, de ses tâches, du monde qui l'entoure.

Dans ces conditions, le sacré n'est pas d'abord une réalité à part, chosifiée, ni un en soi comme le profane, mais une relation objective, présente, co-extensive à tout être, à toute la réalité. Il doit être tel qu'il se distingue du profane mais l'appelle en même temps à la consécration. Ceci nous amène à une vision plus claire de la dichotomie sacré-profane, deux dimensions constantes du réel, inopposables parce que sur deux plans différents.

Voilà où nous a conduit l'étude anthropologique du sacré. Parmi tous les auteurs étudiés, nous avons été frappés par la convergence des recherches de quatre spécialistes, de disciplines différentes, et capables d'un regard universel sur l'ensemble des religions : Mircéa Eliade en histoire, F. G. Van der Leeuw en phénoménologie, J. Wach en sociologie et J. Cazeneuve en ethnologie ¹².

¹² Cazeneuve, J., *Les rites et la condition humaine*, Paris, P.U.F., 1958.
 Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.
 Eliade, M., *The Sacred and the Profane*, New-York, Harper, 1961.
 Wach, J., *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.
 Wach, J., *The comparative study of Religions*, New-York, C.U.P., 1961.
 Van der Leeuw, G., *La religion dans son Essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948.

Au cours de cette recherche, les concepts de consécration, de sacralisation, de dé-sacralisation se sont précisés. Sacraliser, dans le sens du sacré magique, c'est enlever aux êtres leur finalité immédiate, c'est assumer le sacré comme une donnée extérieure pour le faire entrer dans le monde familier un peu comme un corps étranger, sacrifier, dans le sens du sacré-tabou, c'est aliéner l'homme de sa propre consistance.

Consacrer, c'est donner aux êtres et à leurs fins propres un sens ultime, c'est actualiser dans la conscience, au sens moderne du mot, l'appartenance de la condition terrestre intégrale à un pôle transcendant qui fonde celle-ci tout en lui étant immanent.

On pourra désacraliser, soit en se débarrassant uniquement de la première attitude, tabou-magie, ce qui est légitime et bénéfique, soit en évacuant aussi toute dimension religieuse. Mais l'histoire nous enseigne qu'on a trop souvent lié ces deux phénomènes parce qu'on excluait la possibilité de la double dimension sacrée et profane dans un même être.

Est-ce que les conditions anthropologiques du sacré restent substantiellement les mêmes dans la Révélation ? Nous ne pourrions le dire qu'après une étude sérieuse des sources. Quels changements apporte cette intervention divine historique sur laquelle repose le Christianisme ?

Globalement, nous pouvons dire que, grâce à l'initiative de Dieu, l'homme passe d'une recherche de communion à la réalisation d'une communication bilatérale dont le sommet imprévisible est l'Incarnation pascal. La première démarche de toute consécration viendra de Dieu, qui achemine l'homme vers une communion personnelle, ecclésiale, filiale, finalisée par la participation à la vie divine dans le Christ. L'approfondissement actuel de la théologie du peuple de Dieu au Concile invite à une conscience existentielle de la présence du Dieu provident qui agit par le Kyrios de l'univers non seulement dans l'Église mais aussi au cœur du monde, de tous les efforts positifs de la communauté humaine. Où se situent le sacré chrétien et la consécration du monde dans cet ensemble ?

« En opposant le « sacré » au « profane », nous avons entendu souligner surtout l'appauvrissement apporté par la sécularisation d'un comportement religieux... dans quelle mesure « le profane » peut-il devenir, en lui-même, « sacré »...

« Il y a ensuite les développements possibles à partir de la conception que la religiosité constitue une structure ultime de la conscience ; ... la sécularisation d'une valeur religieuse constitue simplement un phénomène religieux illustrant, en fin de compte, la loi de transformation universelle des valeurs humaines ; le caractère profane d'un comportement auparavant sacré ne présuppose pas une solution de continuité : le profane n'est qu'une nouvelle manifestation de la même structure constitutive de l'homme qui, auparavant, se manifestait par des expressions sacrées.

« Enfin, il existe une troisième possibilité de développement : en rejetant l'opposition sacré-profane en tant que caractéristique des religions, tout en précisant que le christianisme n'est pas une religion ; que, par conséquent, le christianisme n'a pas besoin d'une telle dichotomie du réel ; que le chrétien ne vit plus dans un Cosmos, mais dans l'histoire... » ¹³.

¹³ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 9-11.

Le monde sacré. Tome I : Le sacré

Chapitre premier

Le sacré dans les sciences humaines de la religion

[Retour à la table des matières](#)

Une considération du « phénomène religieux » par les sciences humaines peut rendre service à la réflexion purement théologique et forcer celle-ci à réviser certains emprunts superficiels. Le concept « sacré » en est un exemple frappant. Avant de revendiquer trop rapidement des spécificités judéo-chrétiennes, il faut une vision claire de ce qui s'est passé et se vit au-dehors. Nous sommes toujours menacés de bâtir un système clos comme ces forteresses féodales auto-suffisantes ¹⁴. L'homme religieux, même le plus primitif, a quelque

¹⁴ Teilhard de Chardin déplorait l'« effarante inertie » d'une portion considérable de la pensée chrétienne, l'« atmosphère renfermée et timide » où elle se confinait, dans une attitude si peu conforme à l'Évangile, le travail jugé trop abstrait des théologiens, dans une sphère « où ne pénètrent plus les aspirations ni la sève de la terre » ; tout ce qui empêchait les croyants de se montrer plus intégralement « catholiques », tout ce qui faisait apparaître le christianisme comme un ensemble formé et constitué à la manière d'un système plutôt que comme un axe de progression et d'assimilation » ainsi qu'il l'aurait désiré. Cf. H. de Lubac, *La Pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962, p. 339.

chose à dire, parce qu'il est un être humain comme nous, parce qu'il vient du même Dieu. Les recherches ethnologiques des dernières années ont trouvé dans certaines tribus des plus arriérées une foi intense et pure en un Dieu de qui tout dépend ¹⁵ et ¹⁶.

1. Rappel historique

[Retour à la table des matières](#)

La science des religions est venue tardivement. Ce ne sont pas les élucubrations de l'Antiquité, ni celles du Moyen Âge, de la Renaissance ou du siècle des lumières qui vont retenir notre attention. Elles ne sauraient être intégrées comme telles dans l'une ou l'autre des sciences humaines. Notre point de départ se situe au XIXe siècle, où la poussée scientifique a fait sa trouée en ce domaine.

Dès le début, on s'est polarisé sur le problème de l'origine des religions en cherchant le donné religieux, ou a-religieux, d'où elles seraient sorties. Retenons les théories les plus significatives et leur contexte socio-scientifique.

L'idée de l'évolution a marqué toute la pensée scientifique depuis ce temps. D'où venait l'homme ? Darwin allait être un tournant avec son oeuvre capitale sur l'origine des espèces. On pouvait s'attendre à ce qu'on pose cette autre question : Où situer la religion dans l'histoire du monde ?

¹⁵ W. Koppers, *La Religione dell'uomo primitivo*, Milan, Vita E Pensiero, 1947, p. 146-148.

¹⁶ L'Église donc porte son regard au-delà de sa sphère propre vers les autres religions qui gardent le sens et la notion d'un Dieu unique, suprême et transcendant, Créateur et Providence. Ces religions rendent à Dieu un culte par des actes et une piété sincère qui, ainsi que leurs convictions, sont à la base de leur vie morale et sociale. Cf. Paul VI, Discours d'ouverture, deuxième session du Concile, 1er octobre 1963, D.C., 20 octobre 1963, col. 1360.

Il faudrait présenter Comte, Hegel, Marx, Darwin, Müller et tant d'autres pour établir les influences des différentes écoles scientifiques. Historiens, philosophes, hommes de science y allaient de leurs systèmes explicatifs des étapes de l'humanité en progrès jusqu'au « grand XIXe siècle ». La religion faisait partie de ces cogitations étayées de maigres faits tirés des rares études empiriques. Pensons aux trois célèbres phases de l'histoire chez Comte. L'humanité, d'abord dominée par la religion, passe par l'état métaphysique abstrait pour rejoindre le réel, les faits positifs, les lois de la nature et de la raison, apportant à l'homme son statut d'adulte.

C'est un schéma type des mille et une théories du siècle. On sentit bientôt le besoin d'études plus empiriques Et c'est vers les peuples primitifs qu'on dirigea la recherche. Avec le linguiste Müller, on affirmait encore que la religion appartenait en propre à « un stade élémentaire de l'évolution humaine ».

Nous laissons de côté les explications d'A. Comte et de J. Lubbock sur l'origine fétichiste de la religion, de même que la théorie maniste de Spencer. On se rendit compte assez vite que ces systèmes explicatifs n'avaient pas de fondements dans la réalité. En effet, on retrouve à peine ces formes de religion dans les plus anciennes cultures.

La première école qui s'imposa fut celle de l'animisme avec E. B. Tylor ¹⁷, professeur à Oxford. La religion naît de la réflexion sur l'âme et sa survie. Sa présence est signifiée dans le rêve, par exemple. On ne tarde pas à donner à toutes choses une âme ; de là le polythéisme d'où sortira un dieu suprême au-dessus des autres. Donc quatre étapes : animisme, fétichisme, polythéisme, monothéisme.

La magie servira comme deuxième explication du phénomène. C'est Frazer ¹⁸ qui s'en fera le défenseur. Dans les mains du sorcier existe un pouvoir or-culte et infaillible qui opère par des moyens disproportionnés à la fin cherchée. Voilà ce qu'on trouverait en terre australienne. Les critiques très justes de Lang et de Schmidt ont détruit les affirmations unilatérales, et partant faussées, de Frazer.

¹⁷ E. B. Tylor. *Primitive Culture*, London, J. Murray, 1872.

¹⁸ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 5e éd., London, Macmillan, 1920.

Le Mana serait encore plus primitif et précéderait le magisme. Certains êtres, certains objets possèdent une force mystérieuse, impersonnelle, qu'ils peuvent communiquer. Le concept « mana », emprunté aux Mélanésiens par H. Codrington, fera long feu.

E. Durkheim ¹⁹ et l'école sociologique française du début du siècle rattachent la religion au phénomène social principalement. Ce n'est plus l'âme, ni la magie ou le mana qui sont à la source de l'élan religieux, mais le totem qui coalise toutes les consciences en une âme collective. N'étant pas parvenu à une autonomie personnelle, le primitif se projette dans le grand tout social dont il se sent religieusement dépendant.

Rattaché à la même école, sans toutefois s'y identifier, Lévy-Bruhl retient la conscience sociale mais se polarise surtout sur ce qu'il appelle la mentalité prélogique des primitifs ²⁰.

« ... Mais il est commode de désigner ainsi d'une manière générale les façons de sentir, de penser et d'agir communes aux sociétés inférieures. Étudiée dans les représentations collectives, la mentalité primitive paraît être essentiellement mystique et prélogique, ces deux caractères pouvant être regardés comme deux aspects d'une même tendance fondamentale. »

La critique la plus solide que nous connaissons a été faite par le grand phénoménologue G. Van der Leeuw. L'attitude religieuse ne précède ni n'exclut le rationnel. Dans la conscience, la plus primitive comme la plus évoluée, l'appréhension religieuse dépasse le rationnel et souvent l'assume à des degrés plus ou moins élevés. La religion, par ailleurs, ne part pas du rationnel mais d'elle-même, et elle ne peut se réduire à la raison ou au sentiment ou à l'âme, ou à la société ou à tout autre phénomène a-religieux en soi. Nous y reviendrons.

¹⁹ Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912. Après une critique minutieuse de B. Tylor, le sociologue élabore l'essentiel de sa théorie. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#).]

²⁰ Lucien Lévy Bruhl, *la Mentalité primitive*. Paris, Alcan, 1920, cf. le dernier chapitre. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#).]

Les théories matérialistes se situent dans le cadre de référence du XIXe siècle. L'évolution, l'histoire devaient suivre les lois des sciences de la matière. Et la religion s'expliquait par un processus de cet ordre. Marx ramènera l'origine de la religion à l'aliénation fondamentale, au niveau économique. Ses critiques très lucides sur la société de son temps ne permettent pas des extrapolations, des généralisations valables pour tous les temps et les espaces. Il n'empêche qu'elles fournissent le canevas de bien des formes actuelles d'athéisme.

Les explications psychologiques ne nous satisfont pas plus, que ce soit l'origine pathologique des sentiments religieux chez P. Janet, ou leur réduction à de purs besoins physiologiques ou psychologiques chez Leuba²¹ ou chez les behavioristes, que ce soit la sublimation de la libido dans le freudisme²², ou enfin l'expérience religieuse selon William James. Plusieurs chercheurs ont rejeté ces théories, non seulement à cause de leur uni-dimensionnalité, mais aussi à cause de leur recours à des facteurs extérieurs à la religion elle-même. Le psychologisme est aussi inacceptable que le sociologisme dans tous les domaines de la vie humaine, surtout dans le phénomène religieux avec son originalité irréductible, comme nous le démontrerons²³.

²¹ J. H. Leuba, *The Psychological Origin and the Nature of Religion*, London, A. Constable and Co. Ltd, 1909.

²² Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. de Jankelevitch, Paris, Payot, 1927. Cf. aussi S Freud, *Totem et Tabou*, trad. de Jankelevitch, Paris, Payot, 1947. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#).]

²³ Les uns réduisent le phénomène religieux à un pur fait sociologique, d'autres à tel ou tel besoin psychologique fondamental, besoins au niveau de l'instinct (V. Me Dougall), besoins de sécurité, d'échange, de « reconnaissance », d'expérience nouvelle et extraordinaire (W. Thomas), besoin de combler l'écart entre les questions de l'homme et le degré d'évolution de la science (cf. les œuvres de P. Tillich et de M. Vinger). Freud interprète la religion comme une névrose infantile de l'humanité et une transposition illusoire de l'image paternelle. Toutes ces explications rejoignent l'infrastructure où l'expérience religieuse peut prendre corps. Elles ont l'avantage de nous aider à mieux comprendre tel ou tel aspect du comportement religieux dans ses conditionnements. Mais ces analyses relèvent d'une problématique a-religieuse. Les sciences humaines actuelles ont découvert leurs limites en face du phénomène religieux. Elles se refusent à des combats semblable à ceux de Durkheim ou de Renan. Elles cherchent moins à « prescrire » qu'à « décrire ».

À ce compte-là, la psychologie jungienne respecte beaucoup plus cette spécificité tout en n'évitant pas l'extrapolation de son champ d'observation, partiel et extérieur à l'essence même de la religion ²⁴. Certains auteurs ont réussi à se sortir de cette ornière ; pensons, par exemple, aux travaux de G. W. Allport ²⁵.

Une constante apparaît au bout de ce premier tour d'horizon, c'est l'inanité d'un positivisme grevé d'a priori. Plusieurs réactions vont s'amorcer en détruisant d'abord ces systèmes idéologiques au niveau des faits. Au tournant du siècle, W. Schmidt ²⁶, à la suite de Lang, ramasse une documentation très considérable. Il prouve suffisamment que le monothéisme se vit même dans les tribus très arriérées, ce qui réfute un prétendu postulat des systèmes antécédents et leurs explications théoriques sur la genèse de l'idée de Dieu et sur l'évolution religieuse de l'humanité. Par ailleurs, ses systématisations sur les « cercles culturels » semblent discutables.

A côté de cette école de Vienne, une nouvelle méthode s'instaure, qui s'imposera de plus en plus : l'approche phénoménologique. Otto s'y rattachera en préparant la voie à G. Van der Leeuw dont les études rejoindront un Eliade en histoire et un Wach en sociologie. Du côté français, les philosophes M. Blondel et H. Bergson opéreront une reprise semblable. En Angleterre et en Amérique s'ébauche déjà à ce moment-là le « fonctionnalisme », qui comptera bientôt d'éminents chercheurs : R. Lowie, B. Malinowski, R. Thurnwald, Radcliffe-Brown et Ruth Benedict.

Il a fallu trouver le point d'insertion le plus valable pour entrer dans ce vaste monde du phénomène religieux tel que vu par les sciences humaines. Après un long itinéraire, nous arrivons à l'affirmation

²⁴ C. G. Jung, *Psychologie et religion*, trad. de M. Benson, Paris, Corrèa, 1958.

²⁵ G. W. Allport, *The Individual and his Religion ; a Psychological Interpretation*, London, Constable, 1951.

²⁶ W. Schmidt, *La Révélation primitive*, trad. de Lemonnyer, Paris, Gabalda, 1914 Cf. aussi W. Schmidt, *l'Origine de l'idée de Dieu*, Trad. de Lemonnyer, Paris, Grasset, 1931.

répétée de Mircea Eliade ²⁷ qui voit dans le couple sacré-profane le trait commun de toutes les études sur le phénomène religieux.

2. Approches méthodologiques

[Retour à la table des matières](#)

C'est par ce biais du sacré que nous voulons établir le dialogue entre la théologie et les sciences profanes, entre la consécration et la désacralisation. La « consecratio mundi » et la désacralisation pourront être ainsi confrontées utilement. Le monde actuel offre lui-même ce champ d'affrontement, réclamant jalousement l'autonomie du profane et isolant par voie de conséquence le domaine religieux. Quel rôle doit jouer la religion ? Qu'est-ce qui est spécifiquement religieux ? La dichotomie sacré-profane ne présente-t-elle pas des difficultés, des pierres d'achoppement ? Le sacré est-il le même chez les primitifs, chez les juifs, chez les chrétiens ? Comment le situer dans le dogme catholique ? Est-ce que les sciences de la religion n'apporteraient pas aux théologiens des interrogations provocatrices et fécondes ? Avant d'en arriver à l'intériorité de ce problème religieux par la théologie, nous allons essayer de le voir du dehors, par le « phénoménal ». « La religion est l'expérience du sacré » ²⁸, dit laconiquement Wach, mais encore faut-il savoir ce qu'est le sacré et surtout le sacré manifestement religieux.

« En somme, nous ne savons pas s'il existe quelque chose, objet, geste, fonction physiologique, être ou jeu qui n'ait été jamais quelque part, au cours de l'histoire de l'humanité, transfiguré en Hiérophanta-

²⁷ Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1949. Cf. aussi Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York, Harper, 1961. Voir l'introduction.

²⁸ J. Wach, *Sociologie de la religion*, trad. de M. Lefèvre, Paris, Payot, 1955, p. 17.

nie »²⁹. Cette affirmation nous invite à ne pas assigner des domaines exclusifs, à ne pas cloisonner le sacré du moins au niveau de la réalité empirique. Il n'y a rien qui n'ait pu être sacralisé. Ceci nous amène à chercher les manifestations révélatrices du sacré authentique. Telle pierre ou tel homme ne le deviennent pas sans avoir été l'objet d'un choix et sans révéler autre chose que eux-mêmes. Une perfection jugée surhumaine, l'étrangeté, l'insolite, quelque chose qui dépasse le monde familier et les contingences coutumières peuvent servir de point de départ. On cherche « autre chose que le milieu environnant, quelque chose qui dure, d'absolu »³⁰. « La sacralité est au premier chef réelle. Plus l'homme est religieux et plus il est réel ; puis il s'arrache à l'irréalité d'un devenir privé de signification, d'où la tendance de l'homme à consacrer sa vie tout entière »³¹.

Comment ne pas déjà pressentir toute la complexité du sacré qui ne se laisse pas cerner dans un seul concept ? Les auteurs consultés mettent en relief l'un ou l'autre aspect. C'est Jean Cazeneuve qui a apporté, à notre point de vue, la synthèse la plus valable. Mais celle-ci vient après des années de recherches. Nous suivrons particulièrement l'école phénoménologique en confrontant ses acquisitions avec les études de sociologues qui ont traité de la question. Otto et Van der Leeuw nous aideront à saisir les aspects polymorphes et spécifiquement religieux du sacré en opposition avec l'approche a-religieuse de Durkheim et Caillois. Nous pousserons plus avant notre investigation avec M. Scheler et B. Häring à travers une donnée privilégiée d'observation : la prière. Puis, nous en viendrons à la position de Cazeneuve et nous essaierons de la vérifier tant chez l'homme religieux primitif en ethnologie que chez l'homme religieux évolué dont Teilhard nous apparaît le prototype.

²⁹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 24.

³⁰ Mircea Eliade, op. cit., p. 35.

³¹ Mircea Eliade, op. cit., p. 392.

3. Otto et ses successeurs

[Retour à la table des matières](#)

Rudolf Otto a publié en 1917 son livre désormais classique : *Le Sacré*. Mis sous presse dix-huit fois en douze ans, traduit en plusieurs langues, ce livre a contribué à réveiller la pensée et le sentiment religieux des protestants menacés par la critique libérale qui brisait tout élan religieux au niveau le plus profond de l'homme. A la même époque en France, Bergson redonnait un « élan vital » à la réflexion religieuse étouffée par le scientisme du début du siècle. Les premiers pas de la sociologie des religions s'étaient faits dans ce dernier sillage. Blondel, de son côté, fera effort pour « passer d'une philosophie de l'immanence à une affirmation de la transcendance ». Les sciences naturelles avec leur univers clos avaient pénétré dans le champ de toutes les autres sciences. Dans un tel contexte, l'élan religieux vers un « au-delà » devenait chose du passé, encore observable chez les primitifs et les civilisés attardés. L'œuvre d'Otto en sera marquée malgré les bonnes intentions de l'auteur. Mais sa recherche sur la transcendance du « tout autre » donnera une impulsion à la réflexion religieuse ³². C'est donc avec une âme religieuse que ces auteurs ont entrepris leurs travaux. Par ailleurs, on verra comment un Durkheim videra le phénomène religieux de sa substance même.

Pour Otto, le sacré est une expérience irréductible à tout autre, un sentiment originaire et spécifique qui cherche communication avec le « tout autre », le « numineux » comme pôle ultra phénoménal. Comme chez Lévy-Bruhl ³³ dans ses premières oeuvres, enferme-t-il

³² Chez Otto le « tout autre » ne peut se déduire de rien, ni de l'essence de Dieu, ni de l'essence de l'homme, et non plus de la métaphysique ou de la morale générales. « La religion commence à elle-même » répétera-t-il. Otto étudie l'acte religieux par l'intérieur du phénomène lui-même.

³³ L. Lévy Bruhl, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1920. Cf. aussi Lucien Lévy Bruhl, *l'Âme primitive*, Paris, Alcan, 1927. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#).]

le sacré dans un univers prélogique ? S'agit-il d'une catégorie composée exclusivement d'éléments non rationnels ? Il faut nuancer. Les sentiments du sujet religieux ne sont pas conçus comme de purs états subjectifs. « Nous entendons par sentiment non pas un état subjectif, mais un acte de la raison elle-même, un mode de connaître qui se distingue du mode de connaître par l'entendement, c'est-à-dire de la connaissance réfléchie et dialectique sous la forme du concept et de la définition »³⁴. Plus que le sujet religieux, Otto envisage d'abord l'objet religieux. Et c'est par celui-ci qu'il introduit le rationnel, non pas comme un corps étranger mais parce que l'homme cherche le Numineux autant par la connaissance rationnelle que par son affectivité³⁵.

Cette pensée s'inscrit dans une réaction contre Kant qui réduisait le sacré au moral, seul pur intelligible. A l'extrême opposé s'affirme un Schleiermacher, refusant de faire du sacré un pur donné métaphysique (connaissance) ou une réalité exclusivement morale (volonté). identifiant plutôt le sacré au sentiment (dont on cherche vainement l'objet spécifiquement religieux chez cet auteur)³⁶. On mesure tout le mérite d'Otto et de Scheler qui nous ont fait sortir des ornières de la philosophie des lumières (Aufklärung), du psychologisme ou du sociologisme religieux. Otto et Scheler plus que tout autre de leurs contemporains ont établi que l'acte religieux ne se comprend qu'à partir de son objet qui d'abord lui donne sa spécificité, sa vérité

Aux chapitres IV et VII, Otto étudie les deux pôles du sacré : répulsion et attraction, deux attitudes en face du numineux mystérieux. Cette distinction devenue classique ne nous semble pas satisfaisante, surtout pour trouver la spécificité de l'attitude religieuse dans le sacré.

³⁴ R. Otto, *Das Gefühl des Ueberweltlichen*, München, 1932, p. 327. Cf. aussi R. Otto, *The Idea. of the Holy*, trad. de J. Harvey, London, Oxford U.P., 1923. L'auteur analyse les facteurs non rationnels dans la religion et leurs relations avec le rationnel.

³⁵ Cf. B. Häring, *le Sacré et le Bien*, trad. de R. Givord, Paris, Fleurus, 1963, pp. 149-166.

³⁶ Cf. F. D. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, trad. de L. Rouge, Paris, Aubier, 1944. Cf. aussi M. Scheler, *le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. de M. de Gandillac, Paris, N.R.F., 1955.

Si nous allons jusqu'aux racines latines, est « sacré » l'homme ou la chose qui ne peut être touché sans souiller ou sans être souillé, et le « profanum » ressortit aux personnes et aux choses dont le commerce est libre. Le respect est considéré comme une condition essentielle de l'existence et de la fonction du sacré. Un caractère d'inviolabilité est attribué au tribun sacro-saint. C'est comme une présence mystérieuse et transcendante qui « hante l'objet sacré ». Les ethnologues se servent du concept « mana » (originaire de Mélanésie) pour signifier cette puissance agissante. Celle-ci relève d'une conception physique chez les primitifs, alors que chez les civilisés le sacré tend à devenir abstrait, subjectif, éthique et même juridique ³⁷.

Durkheim durcit à tort la distinction mentionnée plus haut : « La chose sacrée, c'est, par excellence, celle que le profane ne peut pas toucher impunément, les deux genres ne peuvent se rapprocher et garder en même temps leur nature propre [...] ce sont les deux catégories de choses les plus profondément différenciées, les plus radicalement opposées l'une à l'autre » ³⁸. Le sacré lui-même véhicule des puissances bienfaisantes et des puissances mauvaises, le pur et l'impur. Les deux sont tout autant interdits et séparés du reste. Le sacré religieux ne trouve donc pas sa spécificité dans une opposition au profane ni dans la dichotomie pur-impur. Il faut chercher comment il se manifeste au niveau des attitudes religieuses exprimées par les rites, à quoi ou à qui il s'adresse.

Jusqu'ici nous avons vu différentes attitudes de l'homme devant un donné mystérieux appelé « numineux ».

L'homme perçoit plus ou moins rationnellement qu'il existe au delà de lui-même un monde qui l'appelle ou le rejette, le terrorise ou le fascine, un monde spirituel au-dessus de son univers corporel. On a rattaché les études d'Otto aux catégories kantienne qui évacuent tout le rationnel de ces attitudes. Les textes cités plus haut nous permettent de nuancer ce jugement. De plus, beaucoup trop d'interprètes d'Otto se sont polarisés sur l'ambivalence du sacré : le « *fascinans* » et le « *tremendum* », oubliant le « *mysterium* » qui singularise l'expérience reli-

³⁷ R. Caillois, *l'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1962, p. 169.

³⁸ Durkheim, op. cit., Paris, Alcan, 1937, pp. 53-56.

gieuse et lui consacre son originalité irréductible. Repris par la réflexion, ce « tout autre » sera découvert sous ses différents aspects : toute-puissance, au-delà, présence aux hommes, ineffabilité. Otto y verra le cheminement du monothéisme. Même si l'expérience religieuse est caractéristique, elle ne s'isole pas de la condition humaine. Le sacré vient qualifier celle-ci totalement sans être engendré par un donné a-religieux. Il écarte ainsi à la fois une vision dichotomique du phénomène religieux et les théories a-religieuses de sa genèse. Mais Otto ne nous en dit pas long sur cette réalité sui generis qu'est le « numineux », le « mysterium ».

Le phénoménologue Van der Leeuw nous achemine plus sûrement vers le sacré authentiquement religieux. Celui-ci suscite des sentiments de haine et de crainte, ou de respect et d'amour, le sacré impose toujours à l'homme une obligation absolue. Le sens religieux de la chose est celui auquel ne peut succéder aucun autre sens plus large ou plus profond ³⁹.

P. Tillich, cité par M. Yinger, abonde dans le même sens : « [...] is that which concerns us ultimately... by means of which a group of people struggles with these ultimate problems of human life » ⁴⁰.

Cette approche nous paraît trop intellectuelle et ne tient pas assez compte de ce qu'il peut y avoir de spontané et de quotidien dans l'attitude religieuse en quête de l'absolu.

« L'absolu qui polarise les attitudes religieuses répond évidemment au besoin de comprendre les significations ultimes. Les sociologues de la religion l'ont reconnu, mais ils n'ont peut-être pas toujours remarqué que l'absolu répond également au besoin de la vie quotidienne. C'est un point sur lequel Max Weber insistait et sur lequel Parsons est revenu. Le sacré n'est pas réservé à l'au-delà ; il inspire le comportement journalier du croyant. Ne reconnaître l'invasion du sacré qu'aux grands tournants de l'existence serait se méprendre sur les motivations permanentes des conduites religieuses. Faire abstraction de ce fait équivaldrait à s'arrêter aux cadres extérieurs des attitudes, à ne percevoir que l'envers des certitu-

³⁹ C. Van der Leeuw, *La Religion dans son Essence et ses Manifestations*, trad. de J. Marty, Paris, Payot, 1948.

⁴⁰ M. Yinger, *Religion, Society and the Individual*, New York, Macmillan, 1957, p. 9.

des ou des convictions. Le sacré est ici un élément spécifique ; si on le néglige, on s'expose à confondre le sentiment religieux avec certaines formes de dogmatisme (politique, idéologique) qui sont d'un autre ordre. A. Brien a montré que le fait de reconnaître les degrés du sacré interdit d'en confondre toutes les formes intermédiaires. Cette remarque méthodologique nous apparaît capitale » ⁴¹.

Ayant à reprendre certains aspects de cette citation, nous ne retenons que la distinction entre l'absolu du sacré et les autres types d'absolu. R. Caillois mérite ce reproche lorsqu'il définit le sacré :

« L'être, la chose, l'idée à quoi l'homme suspend toute sa conduite, ce qu'il n'accepte pas de mettre en discussion, de voir bafouer ou plaisanter, ce qu'il ne renierait ni ne trahirait à aucun prix. Pour le passionné, c'est la femme qu'il aime, pour l'artiste ou le savant l'œuvre qu'ils poursuivent, pour l'avare l'or qu'il amasse, pour le révolutionnaire la révolution » ⁴².

Nous serions injustes envers l'auteur en ne retenant de son oeuvre que cette définition. Avant d'y revenir, au chapitre de la désacralisation, signalons certaines observations très judicieuses sur le devenir du sacré dans la conscience moderne. Le sacré s'est d'abord émietté dans des secteurs spécialisés. On l'a progressivement évacué des groupes et des institutions comme on l'avait fait pour la société globale devenue autonome en face de l'Église. Le sacré s'est individualisé et même « psychologisé » dans une « pure attitude de conscience » sans référence réelle à des manifestations objectives par un rite, ou une cérémonie ou un geste concret. Évidemment cette valeur suprême à laquelle l'homme suspend toute sa conduite exigera des renoncements très réels dans la vie courante. Mais elle n'est pas un au-delà de la condition humaine. Or c'est un élément essentiel du sacré authentique. Ce dont l'auteur ne tient pas compte. Il peut donc étendre cette conception du sacré au monde des incroyants. Ici nous ne pouvons plus le suivre. D'autant plus qu'il n'a pas vu le progrès opéré par le christianisme dans cette intériorisation du sacré désormais situé par

⁴¹ H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, P. U. G., Rome, 1960, p. 256. Cf. T. Parsons, « The Theoretical Development of the Sociology of Religion », dans *Journal of the History of Ideas*, 5, 1944, pp. 176-190. Cf. aussi A. Brien, « Valeur religieuse et équivoque du sens du sacré », *Recherches et débats*, 20, 1957, pp. 111-130.

⁴² R. Caillois, op. cit., p. 171.

Jésus d'abord au fond du coeur humain par où toute la création doit passer pour être consacrée au Père.

Il manque ici le pôle extra-phénoménal, le « numineux » transcendant. Mais celui-ci ne suffit pas pour spécifier le sacré religieux.

Malgré les acquisitions, nous constatons tout ce qui reste d'ambiguïté sur le sacré authentiquement religieux. Ne doit-on pas circonscrire le phénomène en l'observant dans une attitude commune à toutes les religions : la prière. Nous y trouverons les premières composantes de la relation sacrale.

4. B. Häring, le sacré dans la prière

[Retour à la table des matières](#)

Le P. B. Häring dans son ouvrage : *le Sacré et le Bien* ⁴³ aborde la prière par la méthode phénoménologique qui lui semble la plus respectueuse du point de vue religieux. En effet, celle-ci situe le chercheur dans la religion concrète à laquelle il appartient, et lui permet de l'interroger sur ce qu'elle dit d'elle-même. Approche partielle et périlleuse si on ne la complète pas par l'apport des autres sciences humaines et celui de la théologie en distinguant bien les spécificités. Nous ne croyons pas que l'auteur a été fidèle à ces conditions de départ. « C'est un pré-supposé fondamental que le phénoménologue de la religion a en lui-même de quoi comprendre le religieux » ⁴⁴. Après le psychologisme et le sociologisme tomberons-nous dans le filet du « phénoménologisme ? »

Voyons comment l'auteur traite du phénomène religieux par excellence : la prière. Disons tout de suite qu'à la suite de Scheler le P. Hä-

⁴³ B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, Erich Wevel Verlag, Freiburg, 1951 ; le *Sacré et le Bien*, trad. de R. Givord, Fleurus, Paris, 1963.

⁴⁴ Op. cit., p. 21.

ring sous-entend que la religion ne commence que là où le Dieu personnel est perçu. Notre étude ethnologique et d'ailleurs la plupart des chercheurs dans les sciences des religions n'acceptent pas un tel postulat. Ce dialogue du Je et du Toi dans la prière relève d'une problématique personnaliste étrangère aux primitifs, pourtant très religieux. Le sens de la « personne » n'appartient pas à leur monde. Les ethnologues sont quasi unanimes sur ce point.

L'auteur a raison de refuser une réduction de la prière à des attitudes de frayeur ou de fascination qui n'ont rien de proprement religieux. Et ici, on a trop souvent mal interprété Otto. Pour celui-ci, l'acte religieux, la relation sacrale ne peuvent être compris que par leur caractère intentionnel et leur objet. Ce dernier a une portée décisive dans l'analyse du chercheur. Il qualifie ces mouvements du cœur que sont l'amour, la crainte, l'action de grâces, l'offrande, le sacrifice, l'adoration, etc... C'est une relation qu'on veut établir avec un au-delà de l'homme, à la fois tout autre et pourtant présent à l'homme et à son univers familial. Il y a recherche non seulement de communication mais aussi de communion quand la prière n'est pas contaminée par le tabou ou la magie.

La subjectivité de la prière au sens du P. Häring nous apparaît à la fois comme une richesse du monde judéo-chrétien ou plus largement monothéiste, et aussi comme un appauvrissement qui contredit les sources révélées, comme nous le verrons. Nous ne voulons pas poser ici de jugements de valeur mais nous limiter à constater le contraste observable entre une prière qui met en relation l'homme et tout ce qui l'entoure avec l'au-delà, et la prière d'un « je » qui met le reste de l'univers entre parenthèses. Qu'en dira la tradition judéo-chrétienne dans les prochains chapitres ?

Dissocier l'homme du monde auquel il appartient, et cela au cœur même du phénomène religieux, correspond à des résidus du dualisme gnostique ou à une philosophie qui infléchit la vérité de l'élan religieux authentique, tel qu'il ressort de l'ensemble des religions comparées.

Un autre point est à souligner ; la prière vraiment religieuse selon le P. Häring présuppose une révélation, Laquelle ? Celle qu'on trouve

dans la Bible, celle dont les autres religions se déclarent détentrices ? Voici ce que nous dit à ce sujet le P. W. Schmidt :

« En résumé, nous voyons comment, partout où nous obtenons une réponse à la question posée par nous de l'origine de ces plus anciennes religions, jamais il n'est question que le peuple considéré se soit créé lui-même sa religion. Et encore beaucoup moins obtenons-nous des réponses qui feraient conclure à une croissance et à une ascension lentes de ces religions par suite de la recherche et de l'investigation de ces hommes. Mais la plus ancienne religion est partout et toujours, lorsqu'une réponse est donnée, suspendue à l'Être suprême lui-même qui, directement ou par la charge conférée à l'ancêtre, a communiqué la doctrine de foi aux hommes, établi et inculqué les lois morales, institué les formes du culte et exigé leur constante célébration » ⁴⁵.

Ces conclusions sur une « révélation primitive » sont loin d'être admises par tous. Mais nous touchons ici du doigt un aspect de la spécificité religieuse dans le sens du sacré. On ne peut ériger proprement en religion des valeurs humaines même si on en fait des absolus. Je pense à l'art, à la science, ou à un système comme le marxisme. Et aucun homme religieux ne songera à prier ces absolus qui ne transcendent pas la condition humaine, tout en étant présents et agissants en elle, qui ne constituent pas un monde de l'au-delà dont les hommes individuellement ou collectivement se sentent dépendants. La prière offre donc une garantie d'authenticité. Elle vient qualifier l'objet ultra-phénoménal ⁴⁶. C'est par elle, de façon privilégiée, que la conscience religieuse fait l'expérience du « numineux » ⁴⁷. Celui-ci doit être en quelque sorte un interlocuteur ou du moins une réalité capable de relation avec l'homme, même si dans certaines religions le numineux reste vague et impersonnel, une réalité dont il se sent dépendant et avec laquelle il veut communiquer. Nous admettons que nous ne connaissons pas de religions qui ont évacué tout aspect personnel du côté de l'au-delà comme du côté de l'homme. Mais, de là à spéculer sur l'essence de la religion avec une conscience religieuse « très personnaliste », c'est réduire le phénomène à la civilisation occidentale : « La religion

⁴⁵ P. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, VI, 2, Münster, 1935, p. 479, cité dans B. Häring, p. 32.

⁴⁶ E. Pinard de la Boullaye, *l'Étude comparée des religions*, 3 vol., Beauchesne, Paris, 1929, t. II, p. 36.

⁴⁷ C. G. Jung, op. cit., p. 19.

elle-même a conscience d'être fondée tout à fait essentiellement sur la révélation de Dieu, précisément parce qu'elle est essentiellement dialogale »⁴⁸. Alors que chez Otto, le numineux est employé au neutre, l'auteur ici identifie l'objet de la religion à un « toi sacré » qui est la sainteté en personne⁴⁹. Nous verrons qu'il ne sort pas de l'enceinte judéo-chrétienne et de son héritage propre.

L'auteur a tout de même le mérite de faire ressortir des aspects essentiels du sacré manifestés dans la prière.

Le geste sacré vraiment religieux ne dérive ni de l'intelligence, ni de la volonté, ni de l'affectivité seules, même s'il ne peut s'en passer dans une certaine mesure, mais surtout d'une foi. Celle-ci dépasse, va au delà des puissances mentionnées plus haut. Elle cherche à établir une communication entre l'homme concret, situé dans un monde donné, avec un autre monde duquel il se sent dépendant tout en le percevant transcendant. Chez Häring, il n'y a de foi religieuse qu'au Dieu personnel. Et à partir de ce postulat, il déduit la nécessité d'une révélation, en se basant sur les recherches ethnologiques du P. Schmidt, aboutissant à une « révélation primitive ». Ce dernier s'est servi d'une catégorie de la théologie chrétienne qui peut prêter à confusion. Une foi bâtie sur une tradition ancestrale ne relève pas nécessairement d'une révélation⁵⁰. Par ailleurs, la théorie d'une révélation primitive chez cet auteur dépasse le domaine de l'ethnologie.

Schmidt et son école, à la suite de A. Lang⁵¹, ont eu beaucoup d'influence au tournant du siècle. Ils semblent rallier beaucoup d'ethnologues de cette période sur l'existence générale d'une croyance en un grand dieu de qui tout dépend⁵². Nous y reviendrons dans notre chapitre sur l'ethnologie et la création. Retenons notre désaccord sur les « extrapolations personalistes » du P. Häring qui utilise ces données. Le phénomène du sacré est avant tout, selon cet auteur, « une

⁴⁸ B. Häring, op. cit., p. 38.

⁴⁹ B. Häring, op. cit., p. 40.

⁵⁰ P. Schebesta, *le Sens religieux des primitifs*, Paris, Mame, 1963, pp. 91-96.

⁵¹ A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. de L. Marillier, Paris, Alcan, 1896.

⁵² J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, New York, Macmillan, 1912, p. 103. Cf. aussi P. Schebesta, op. cit., chap. iv.

rencontre personnelle », « un adsum à l'appel personnel du Dieu saint »⁵³. Or c'est là, à notre sens, une spécificité de la révélation ju-déo-chrétienne. Et cette prise de conscience vient d'une intervention historique de Dieu, telle que traduite dans les traditions scripturaires et patristiques. Elle a été produite par la parole créatrice, gratuitement, sans être nécessairement conditionnée par la religion naturelle ou par une prétendue « révélation primitive » très hypothétique.

5. Critique de ces approches phénoménologiques

[Retour à la table des matières](#)

Malgré les apports incontestables de ces phénoménologues religieux, de graves lacunes sautent aux yeux. « La religion part d'elle-même », répètent-ils ? Ne risque-t-on pas d'en faire un « en soi » à analyser comme un bacille isolé en laboratoire ? Leurs prédécesseurs en particulier ont tenté d'expliquer la religion par des critères a-religieux. En réaction on est passé à l'autre extrême : la religion observée et pensée par elle-même. Sans doute, l'objet intentionnel du phénomène religieux est autrement mieux éclairé par l'intérieur comme les vitraux d'une église. Mais, après un retour réflexif sur ces données phénoménologiques, après une confrontation avec ce que nous savons des différentes religions au niveau des faits observables, nous dissociions aussi difficilement l'homme de la religion que celle-ci de son objet transcendant. Les phénoménologues cherchent le sens, l'intentionnalité du phénomène, en tant que vécu par un sujet en situation. Fidèles à leur méthode, ils se rapportent à la conscience du sujet par rapport à l'objet religieux. Jusque-là, les sciences humaines procédaient trop servilement comme les sciences naturelles qui portent sur des données purement objectives sans sujet. On explique le tout par les parties, l'intérieur par l'extérieur, l'avenir par le passé. Durkheim,

⁵³ B. Häring, op. cit., p. 50.

par exemple, considère le fait social comme un pur objet ⁵⁴. La phénoménologie a humanisé en quelque sorte les sciences humaines. Les auteurs étudiés jusqu'ici ne nous semblent pas avoir réussi cette mission au plan religieux. Est-ce à cause de l'objet transcendant de la religion ? Est-ce à cause d'une fausse conception du sacré ? Otto se défend de chercher un « sacré pur » comme une partie de l'expérience humaine. Il le considère comme une qualification de toute la vie de l'homme. Par ailleurs, il a tant insisté sur l'originalité irréductible de l'expérience religieuse qu'il l'a sorti de son contexte humain, historique, socio-culturel. Häring de même, en perdant celui-ci de vue, a introduit des éléments théologiques et confondu les approches.

Pour vérifier son réalisme, il faut toujours revenir à la première démarche de l'esprit qu'Aristote appelle l'appréhension.

Une science positive comme l'histoire peut permettre un contrôle de l'applicabilité, de l'authenticité des théories spéculatives et des généralisations sur la conduite humaine, religieuse ou non.

On a voulu atteindre le phénomène religieux sans passer par des catégories, des cadres de référence, tout faits, pour aller droit au vécu de la conscience où l'on dépasse le dilemme sujet-objet ; méthode très valable pourvu qu'elle ne se veuille pas unique et monolithe. C'est vrai que l'intentionnalité religieuse ne peut se traduire que dans la conscience en lien vital avec tout le reste. Par ailleurs, on est menacé cons-

⁵⁴ Comparer la méthode phénoménologique avec des affirmations de Durkheim : « Caractère psychologique de la méthode d'explication généralement suivie. Cette méthode méconnaît la nature du fait social qui est irréductible aux faits purement psychiques en vertu de sa définition. Les faits sociaux ne peuvent être expliqués que par des faits sociaux. Comment Il se fait qu'il en soit ainsi quoique la société n'ait pour matière que des consciences individuelles ? importance du fait de l'association qui donne naissance à un être nouveau, à un ordre nouveau de réalités. Solution de continuité entre la sociologie et la psychologie analogue à celle qui sépare la biologie des sciences physico-chimiques » (p. 147). L'auteur ramène unilatéralement les états de consciences à des phénomènes sociaux transformés. Il en fait l'application dans le domaine de la religion. Les phénoménologues ont-ils tenu compte de ce qui est partiellement vrai dans cette problématique ? E. Durkheim, *les Règles de la Méthode sociologique*, 14e éd., Paris. P.U.F., 1960, ch. V. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

tamment d'interprétations subjectives si on néglige une observation vigoureuse des manifestations extérieures. Un mouvement dialectique doit s'établir entre extériorité et intériorité, et cela exige une mise en rencontre des différentes sciences humaines.

6. Jean Cazeneuve : Le sacré et ses trois formes principales

[Retour à la table des matières](#)

C'est chez Jean Cazeneuve que nous avons découvert la nécessité de cette optique multi-dimensionnelle et la synthèse la plus valable des études sur le sacré. L'auteur privilégie le point de vue sociologique et s'attache trop à des catégories de Durkheim. Mais ses rapprochements constants avec les autres sciences acheminent vers des conclusions à retenir.

L'objet de l'attitude religieuse : l'objet extra-phénoménal, le « numineux » transcendant, si bien étudié par les auteurs précédents, ne suffit pas pour spécifier le sacré religieux. Cazeneuve a pris le relais en empruntant le même biais : les attitudes religieuses vécues dans la conscience et manifestées dans des gestes sacrés. Il situe son analyse très lucide des rites dans différents types de société, ajoutant ainsi cette dimension sociale si négligée et pourtant si importante aux yeux du simple observateur des diverses religions.

L'auteur prend comme point de départ les données de l'histoire des religions et de l'ethnographie religieuse. Pour les interpréter il recourt d'abord au sens commun avant d'interroger l'une ou l'autre science susceptible d'un éclairage particulier. Telle cette considération au début de l'ouvrage :

« Ce qui sépare le mieux l'homme de l'animal... c'est qu'il est doué de conscience. Tandis que le comportement animal est en grande partie dé-

terminé par l'instinct, c'est-à-dire par des règles communes à l'espèce, au contraire, l'homme doit se choisir lui-même ses règles, la plupart du temps » ⁵⁵.

C'est par le biais des rites que l'auteur relie cette situation de la condition humaine avec le sacré. L'homme n'arrive pas à s'enfermer dans un réseau parfaitement étanche. Son être et le monde dans lequel il vit échappent ou paraissent échapper aux règles et cela réveille son angoisse. Des forces insaisissables semblent menacer son équilibre. Cela rejoint beaucoup de travaux de la psychologie moderne qui considère l'angoisse comme une des caractéristiques de l'humanité. L'homme serait sans doute affranchi de ces angoisses liées à sa liberté, aux carences de ses instincts, s'il pouvait s'enfermer ainsi dans un monde absolument déterminé par un système de règles.

« Il y perdrait sa personnalité en la dissolvant dans le conformisme social, mais il n'aurait qu'à se laisser guider, il serait à l'abri de toute incertitude, de toute insécurité, son existence serait régie par cet idéal social de la condition humaine comme peut l'être sans doute l'existence de la fourmi par son appartenance à l'espèce fourmi » ⁵⁶.

Pour Jean Cazeneuve, il ne semble pas arbitraire de suggérer que le rituel a précisément pour but de fixer les rapports entre la condition humaine socialement définie et ce qui lui échappe. Aussi, le rituel répond au problème posé par beaucoup de sciences humaines ; Bergson avait déjà signalé cette rupture d'équilibre due aux insuffisances de l'instinct dans l'homme. C'est ce qu'il appelle la fonction fabulatrice dans « les deux sources de la morale et de la religion » ⁵⁷. La psychanalyse à son tour fait ressortir les conflits endo-psychiques...

« Leur inconscient serait heureux d'enfreindre ces prohibitions, mais ils craignent de le faire... Cette ambivalence, qui est à la racine du tabou comme de la névrose, est liée à un état d'angoisse : c'est la libido des désirs refoulés qui se transforme en angoisse [...] On voit donc quelle est la

⁵⁵ J. Cazeneuve, *les Rites et la Condition humaine*, Paris, P.U.F., 1958, P. 5.

⁵⁶ J. Cazeneuve, op. cit., p. 244.

⁵⁷ H. Bergson, *les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, 1939, p. 111-114. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

fonction du tabou : instituer une prohibition sociale de certains désirs re-foulés » ⁵⁸.

Que ce soit comme substitut de l'instinct, ou comme processus névrotique ou comme sacralisation du fait social (Durkheim), on peut toujours trouver des rites qui ne cadrent pas avec l'une ou l'autre de ces explications unidimensionnelles. Mais n'y a-t-il pas une réalité problématique sous-jacente à toutes ces recherches ? L'homme aux frontières de deux mondes prenant conscience d'un au-delà de lui-même qui l'amène à prendre différentes attitudes... se protéger, fuir, utiliser à ses fins, se soumettre, rechercher la communion, etc... Devant cette angoisse fondamentale trois solutions principales semblent avoir été tentées par l'homme en dehors de la révélation :

1) se créer une condition humaine définie par des règles dans un monde stable ;

2) s'en remettre à la puissance de l'au-delà envisagé comme l'inconditionné, source de la vraie puissance ;

3) mettre les règles en rapport avec la puissance inconditionnée qui serait un archétype extra-humain de la condition humaine sans angoisse.

Or, la première solution révèle des failles dans son édifice de sécurité. La règle participe à la contingence de l'existence humaine concrète : on peut la transgresser ou la respecter. Souvent une anomalie, un événement inattendu viennent tout remettre en question et l'équilibre se rompt... et puis, au bout de la route, la mort attend. Toutes ces limites favorisent la perception d'un inconnu, d'un irréductible, d'une réalité qui est autre chose. Alors que la première solution écarte ce numineux comme une impureté, la deuxième veut le manier comme un principe de puissance magique, et la troisième nous oriente vers le sacré authentiquement religieux.

⁵⁸ S. Freud, *Totem et Tabou*, op. cit., pp. 50, 55, 99. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

« Ainsi, en étudiant successivement les actes symboliques se rapportant à l'impureté, à la puissance magique, au sacré religieux, on peut espérer voir comment les rites protègent, dissolvent ou consacrent la condition humaine » ⁵⁹. « Aussi nous proposons-nous, tout en éclairant le problème par les suggestions de la psychologie, de la psychanalyse et de la sociologie, de rechercher comment le rite permet à l'homme de se situer symboliquement entre les deux pôles » ⁶⁰.

J. Cazeneuve traite d'abord de l'attitude sacrale qui relève du tabou. Devant l'au-delà perçu dans la conscience de l'homme, plusieurs réactions différentes ont été observées. Une première catégorie se concentre sur les interdits qui défendent l'ordre humain contre le Numineux mystérieux.

« La forme la plus spontanée de la défense contre ce qui est inquiétant, c'est vraisemblablement le mouvement qui consiste à s'écarter ou même à fuir [...] Le numineux se trouvera défini comme le principe qui s'oppose à l'idéal d'une condition humaine définie par des règles, c'est-à-dire comme l'inconditionnel » ⁶¹.

« Un premier groupe de rites a pour but de prohiber tout contact avec ce qui est impur. Ce sont des rites simples dont le type est le tabou et qui sont d'ordre purement négatif. Les rites du second groupe ont pour but de neutraliser les contacts avec l'impureté, l'existence humaine rend tout de même inévitable une certaine contamination. Le type et le principe général de ces rites est donc la purification... On peut classer à part dans un troisième groupe les rites qui portent sur les impuretés provenant du devenir... C'est un des caractères essentiels de ces règles de vie qu'elles sont toujours débordées par le temps » ⁶².

Dans toutes ces espèces d'interdits, les symboles du numineux sont toujours des personnes, des choses, des événements qui sont ou semblent être en dehors du système des règles et qui menacent la stabilité d'une condition humaine bien définie dans son cadre naturel et social.

Au contraire, la magie utilisera, manipulera le numineux par l'intermédiaire des rites et symboles ; elle tend à placer l'homme dans un

⁵⁹ J. Cazeneuve, op. cit., p. 11.

⁶⁰ J. Cazeneuve, op. cit., p. 33.

⁶¹ J. Cazeneuve, op. cit., p. 37.

⁶² J. Cazeneuve, op. cit., p. 39.

monde qui échappe à la règle. Ce sont parfois les mêmes symboles qui sont objets de répulsion ou de désir, repoussés par le tabou et captés par la magie. Entre ces deux attitudes contradictoires, il n'y a pas de conciliation possible tant que la lutte se situe sur le plan des réactions spontanées, c'est-à-dire de l' « instinct de la règle » et du « désir de contre-ordre ». La condition humaine, définie seulement par les règles, ne peut que donner à l'homme un sentiment de faiblesse, de dérégulation, tandis que la magie enlève à l'ordre humain toute sa consistance. Si une synthèse est possible, affirme Cazeneuve, elle doit consister dans une participation entre la condition humaine et le monde extra-humain. Il ne s'agit pas d'une synthèse qui reste purement conceptuelle, rationnelle comme celle de Platon, car elle ne pourra rejoindre l'angoisse fondamentale. Et l'auteur montre comment la sublimation freudienne peut trouver son sens à l'intérieur des rites et symboles pour aboutir à l'attitude religieuse bien différente du tabou ou de la magie. La religion révèle ce besoin chez l'homme de dépassement, de communion avec cet au-delà qu'il cherche à tâtons. « Elle a pour objet d'élever l'homme au-dessus de lui-même »⁶³. Cette affirmation de Durkheim a été rejetée par les auteurs précédents, surtout les phénoménologues qui ont bien établi la transcendance de ce numineux dont l'homme religieux se sent et se sait dépendant. Mais là où nous ne sommes pas d'accord, c'est avec les théories fonctionnalistes de Freud, de Malinowski, de Bergson, réduisant respectivement le phénomène religieux aux conflits de la libido, aux suppléances de l'intelligence devant les insuffisances de l'instinct et, enfin, à la fonction fabulatrice du mythe devant la même angoisse⁶⁴. Pas davantage, d'ailleurs, nous n'acceptons de voir dans la religion une « hypostase de la société » comme le soutient Durkheim. Le psychologisme ou le sociologisme sont rejetés par la plupart des chercheurs actuels. Ces explications partielles nous font perdre de vue la complexité du sacré religieux.

⁶³ E. Durkheim, op. cit., p. 592.

⁶⁴ Contrairement aux deux autres, Bergson n'a pas « réduit totalement » la religion à un facteur extérieur à elle-même. Son objet transcendant est une réalité existante et spécifique. Il faudrait en dire autant de W. James et d'Em. Boutroux.

Nous arrivons ici à un texte fondamental de Cazeneuve qui rejoint les conclusions de nombreux spécialistes dans les diverses sciences humaines de la religion, comme nous le verrons. Jamais la nature et les formes du sacré n'ont été étudiées avec autant de rigueur et de clarté. Mais rappelons d'abord ce texte déjà cité de Durkheim, qui, comme tant d'autres, a ramené le sacré au tremendum.

« La chose sacrée, c'est par excellence celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher. »

Cazeneuve ⁶⁵ lui répondant justement :

« Nous ne songeons pas à nier que le sacré soit isolé du profane par certaines interdictions et que par contre le profane soit parfois élevé à la dignité du sacré par certains rites de consécration... Ce que nous contestons, c'est qu'on puisse expliquer la consécration et surtout la communion quand on a défini le sacré par l'interdiction qui l'isole du profane. Le sacré doit être tel qu'il se distingue certes du profane mais l'appelle en même temps à la consécration. »

Nous reviendrons plus d'une fois sur ceci. Retenons l'aspect synthétique du sacré religieux ; jusqu'ici nous avons cherché à situer l'homme par rapport à sa propre condition et par rapport à ce qui le dépasse. Les rites de l'impureté isolaient l'homme du numineux, les rites magiques l'aliénaient de la condition humaine. Les rites vraiment religieux réalisent à la fois la séparation et la communication entre la condition humaine et le numineux inconditionné. Déjà, peut être entrevue cette dialectique de la transcendance et de la participation. Les rites négatifs (par exemple, les interdictions de contact dans le totémisme) affirment la transcendance du sacré pour préparer une sacralisation de la condition humaine qui permette aux deux pôles de garder leur consistance. Les cérémonies d'initiation étudiées en ethnologie nous en donnent un exemple frappant ; c'est le rite de consécration le plus typique puisque c'est l'homme lui-même qu'elle met en relation avec le sacré. Celui-ci n'agit pas mécaniquement mais appelle l'acte volontaire. Les voies les plus usuelles de recherche de communion sont la prière et le sacrifice. Heiler considère la prière comme le phé-

⁶⁵ J. Cazeneuve, op. cit., p. 260.

nomène central de la religion, « plus ancien que le sacrifice... celui-ci étant, à l'origine, entièrement au service de la prière » ⁶⁶.

Contrairement à l'incantation magique, elle cherche communication dans le sens d'une soumission, d'une communion, d'une dépendance.

De même, par le sacrifice, l'homme affirme d'abord l'existence d'une réalité supérieure, transcendante. C. G. Jung voit le sacrifice comme un acte de renoncement à l'animalité. Celle-ci constitue un « pur donné », l'existence dépourvue d'une notion de l'au-delà. « On sacrifie un animal dans le but de reconnaître que la condition humaine ne se suffit pas elle-même et ne s'enferme pas dans le donné que représente en somme l'animalité » ⁶⁷. La relation à l'animalité nous semble discutable, mais l'affirmation de l'insuffisance de la condition humaine et la recherche de participation au numineux, pressenti à la fois comme transcendant et immanent, nous paraissent beaucoup plus justes. Par le sacrifice, on renonce à quelque chose pour s'affirmer un « être précaire » et on espère en retour qu'on bénéficiera d'une « participation avec la puissance dont on reconnaît la supériorité et la nécessité ».

Cazeneuve ⁶⁸ se demande, à la suite de son étude surtout ethnologique, Si toute religion évoluée n'est que le développement de la synthèse primitive.

« Rien ne permet de l'affirmer ou de le nier. Nous voulions simplement montrer que les rites religieux des primitifs s'expliquent par le besoin qu'ont eu les hommes de réaliser une synthèse entre leur désir de vivre dans les limites d'une condition humaine bien définie et une tendance à saisir la puissance et l'être véritable au delà de toute limite. Que ce besoin ait trouvé sa satisfaction dans le seul développement de l'évolution culturelle ou qu'il ait dû attendre une révélation, c'est là un problème que l'étude des rites primitifs ne permet absolument pas de résoudre. »

⁶⁶ F. Heiler, *la Prière*, Paris, Payot, 1931, p. 7.

⁶⁷ C. G. Jung, *Métamorphoses et Symboles de la Libido*, Paris, Aubier, 1927, p. 411.

⁶⁸ J. Cazeneuve, op. cit., p. 442-443.

Cette longue incursion dans les rituels primitifs par l'ethnologie n'était pas vaine, puisqu'elle nous a permis de circonscrire le sacré religieux et de préparer la confrontation : « *consecratio mundi* et désacralisation ». Nous aboutissons à des conclusions très importantes. Au fond de lui-même, l'être humain « religieux » (et nous ajoutons même : le plus évolué) sent qu'il échappe à tous les concepts, les règles morales, les systèmes, qu'il est mystère en relation avec un autre monde ⁶⁹. Son attitude sera authentiquement religieuse s'il ne cherche pas à fuir, ni à manipuler, mais à se mettre en relation de soumission. de communion avec l'au-delà.

Le sacré religieux se réfère au « transcendant et permet une participation mais non une manipulation. Il peut aussi laisser l'homme dans le monde de la règle dont il est le fondement »... « La transcendance donne la nostalgie de l'immanence »...

« Ainsi deux voies s'ouvrent au progrès religieux. L'une est celle de la morale qui engage les fidèles à réaliser un nouvel ordre humain plus proche de l'archétype divin. L'autre est celle du mysticisme qui les conduit à chercher une union avec le divin » ⁷⁰.

Voici donc les premières conclusions qui s'imposent. Le sacré religieux ne dissout donc pas l'homme, il lui laisse toute sa réalité d'homme, sa responsabilité propre. Il le met en relation avec quelqu'un ou quelque chose dont l'homme se sent dépendant individuellement, collectivement. Les deux pôles du sacré gardent leur consistance et leur spécificité tout en étant reliés l'un à l'autre. C'est le propre du sacré d'établir cette relation. Le sacré n'est pas un en-soi comme le profane, mais une relation. Aurait-on fait cette même confusion dans la réflexion chrétienne ?

⁶⁹ Chez Otto, c'est plus ou moins clair. Il y aurait religion là où l'âme est appréhendée comme quelque chose de lumineux.

⁷⁰ J. Cazeneuve, op. cit., p. 440.

7. Une même constante chez G. Van der Leeuw, J. Wach et Mircea Eliade

[Retour à la table des matières](#)

Comparons ces données de l'étude de Cazeneuve avec celles de trois maîtres dans les sciences de la religion.

J. Wach, sociologue et historien des religions, écrivait à la fin de sa vie, dans un ouvrage qui marquait l'aboutissant de ses recherches, un dernier chapitre où il tentait de cerner l'expérience religieuse observable. Voici les quatre critères de l'attitude spécifiquement religieuse -

« 1° C'est une réponse de l'homme à la réalité dernière de toutes choses, qu'il appréhende comme un être souverain, transcendant et pourtant susceptible d'entrer en rapport avec lui.

2° L'approche de cet être exige de l'homme une réponse totale, où tout son être : esprit, corps, sentiments, etc., se trouve entraîné.

3° L'intensité, la plénitude de l'expérience qui en résulte, non seulement enveloppe l'homme tout entier, mais lui apparaît comme qualitativement d'une importance hors de pair.

4° Cette expérience ne peut laisser l'homme tel qu'elle l'avait trouvé : c'est une expérience radicalement créatrice qui tend à le transformer de fond en comble » ⁷¹.

G. Van der Leeuw comme phénoménologue décrit d'une autre façon cette perception d'une dépendance totale à travers le dynamisme

⁷¹ J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York, Columbia University Press, 1961, conclusions citées dans I. Bouyer, *le Rite et l'homme*, Paris, Cerf, 1962, p. 49.

propre de l'homme, il y ajoute un besoin de salut qu'il faudra retenir par la suite :

« *L'homo religiosus* s'avance sur la voie qui mène à la toute-puissance, à la compréhension intégrale au sens ultime. Il voudrait comprendre la vie pour la maîtriser [...]. C'est pourquoi il cherche toujours à se donner de nouvelles supériorités. Il arrive enfin à la limite et voit qu'il n'atteindra jamais à cette suprématie, mais qu'il est dominé par elle [...] d'une façon qui lui demeure incompréhensible et mystérieuse. La limite de la puissance humaine et le commencement de la puissance divine forment ensemble le but cherché et atteint dans les religions de tous les temps, à savoir le salut » ⁷².

Enfin, Mircea Eliade, historien des religions, aborde l'attitude religieuse en la situant dans le comportement global de l'homme dans le monde. Il essaie de rejoindre les diverses représentations (hiérophanies) qui semblent constantes dans les différentes religions.

Le ciel marque le divin comme transcendant, dominant mais présent tout de même à toute la vie des hommes. Le soleil exprime la source intarissable et éternelle de toute vie, la lune le devenir, l'eau la création, la terre la génération maternelle, etc...

En cherchant la donnée la plus fondamentale, il en arrive au thème créateur auquel il lie la dimension salut.

Ces quatre auteurs orientent la recherche dans cette voie : sens du sacré et sens de la création. S'agit-il du retentissement de celle-ci dans la conscience religieuse de l'homme ? Sur quoi d'autre, plus fondamental, s'appuierait la relation sacrale ?

Essayons de circonscrire notre recherche pour vérifier ce rapport trouvé dans les sciences humaines. A quoi correspond ce sens religieux de la création chez le primitif et chez l'homme évolué ?

⁷² G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1956, p. 108. W. Clark voit la religion comme « l'expérience Intérieure de l'individu, quand il prend conscience de l'Au-Delà, spécialement lorsque celui-ci est rendu évident par l'effet de cette expérience sur son comportement, lorsque l'individu s'efforce activement d'harmoniser sa vie avec l'Au-Delà ». W. Clark, *The Psychology of Religion*, New York, Macmillan, 1958, p. 22.

8. Le sens sacré de la création chez les « païens »

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de notre investigation chez les ethnologues, nous parvenons à repérer certaines constantes qui touchent à nos hypothèses de travail. Le sens du sacré, l'attitude proprement religieuse, la consécration de l'homme et, par lui, de l'univers à Dieu, nous ont semblé être le retentissement dans la conscience humaine de cette relation ontologique de création.

Peu de primitifs ou de païens « évolués » sont arrivés au Dieu personnel et créateur et à la création « *ex nihilo* », comme nous les concevons dans la théodicée. Quant au Dieu, Père, ami de l'homme devenu fils par adoption et par la Rédemption en Jésus-Christ, c'est un donné spécifique de la Révélation.

Mais ce qu'on retrouve un peu partout chez les hommes religieux, c'est le sens plus ou moins clair :

1° d'une appartenance totale à un monde conçu comme un au-delà de l'homme, inconditionné, transcendant ;

2° d'une action de ce monde dans celui des hommes et de la nature, d'une présence mystérieuse de cet au-delà dans la conscience avec une perception plus ou moins claire de son immanence dans chacun des êtres ;

3° d'un appel de consécration non seulement au niveau de la conscience, mais aussi à celui des tâches terrestres, appel qui non seulement respecte, mais exige la consistance propre du profane.

La réflexion occidentale que nous connaissons s'est polarisée sur une problématique purement intellectuelle, celle de l'existence de Dieu. Et l'on s'accorde pour ne pas admettre, comme conséquence nécessaire de ces preuves, l'idée de création. D'ailleurs, s'il estime réalité qui échappe aux prises de l'intelligence humaine, c'est celle de la création dans son mode *ex nihilo*. Comprendre celui-ci signifierait être Dieu. Plus que jamais le sens de la création nous a paru comme inséparable d'un sens religieux nécessaire à cette perception de la conscience humaine. Si la création est avant tout une relation de dépendance totale au Créateur, nous y trouvons le fondement ontologique premier du sacré vraiment religieux. Et l'étude des religions nous révèle cette constante d'une conscience d'appartenance totale à cet au-delà de l'homme. Un absolu fabriqué et à taille humaine, même s'il commande toute l'existence de l'homme, n'est pas un donné proprement sacré, un objet d'attitudes religieuses. Le marxisme qui prépare son paradis socialiste n'est pas une religion, comme on l'a dit trop souvent, mais plutôt un substitut.

Pour affirmer que l'idée de la création est un héritage exclusivement judéo-chrétien, on se réfère aux philosophies de l'Orient comme de l'Occident. On ne se rend pas compte, qu'il s'agit aussi d'une réalité religieuse et non d'une dimension purement philosophique.

Nous pensons ici aux oeuvres de C. Tresmontant, particulièrement à son ouvrage sur la métaphysique du christianisme en relation avec le problème de la création⁷³. Sans doute, peut-on rechercher les significations métaphysiques de la pensée biblique et des mythes païens, à la condition de savoir son angle partiel et insuffisant pour rejoindre l'intentionnalité religieuse. Cela devient une évidence quand il s'agit des mythes qui, de par leur nature même, servent à exprimer symboliquement des états de conscience d'une manière non encore conceptuelle. Il est dangereux de forcer leur entrée dans des schémas logiques, de se limiter à leur expression explicite, verbale ou écrite. Même les observateurs sur place se rendent compte, après des années, de leurs fausses interprétations, non seulement parce que souvent les primitifs n'arrivent pas à s'expliquer mais aussi parce qu'ils entourent de secret leurs attitudes religieuses les plus intimes. C. Tresmontant analyse attenti-

⁷³ C. Tresmontant, *la Métaphysique du Christianisme*, Paris, Seuil, 1961.

vement des récits de la création dans les cosmogonies égyptiennes, babyloniennes et autres. Il ne trouve nulle part explicitement le *ex nihilo*, le commencement absolu du monde par la volonté d'un Créateur. Mais a-t-il bien compris ce que veut dire le chaos primitif dans le contexte du mythe étudié ? Qu'est-ce qui se cache sous ce symbole ? Les mots du récit ne peuvent pas seuls le dire. L'ethnologie nous a appris toute la prudence à exercer ici. Il faut rejoindre les hommes concrets « en situation » où se vit ce mythe. Une fois de plus la science spéculative risque de graves erreurs quand elle ne prend pas au sérieux la nécessité des sciences positives tant dans l'apport de la situation réelle que dans celui des méthodes d'approche pour une première évaluation.

La question se complique quand elle touche au phénomène religieux qui a son originalité, sa spécificité irréductibles à un donné exclusivement idéologique ou empirique ⁷⁴.

⁷⁴ Dans un autre ouvrage, C. Tresmontant a tenté de distinguer les différentes approches de la création.

1. « Seule la théologie révélée peut nous donner le dernier mot sur le sens, le principe et la fin de cette création. Seul l'Esprit de Dieu peut nous dire pourquoi le Seigneur a créé le ciel et la terre. »

2. « La réflexion métaphysique cherche à penser ce qu'est la création en elle-même [...]. Le métaphysicien ne saurait se séparer du réel, ni négliger d'en écouter l'enseignement. Il ne s'agit pas de confondre des ordres de la connaissance irréductiblement distincts. »

3° « Mais la création en exercice nous est aussi connue par l'expérience et avec plus de précision technique par les sciences positives [...]. Les sciences expérimentales ne nous donnent pas accès à la création en elle-même, mais seulement au créé [...], les sciences sont aujourd'hui capables d'établir une loi de récurrence, la formule d'un développement temporel dans l'ordre du phénomène. » Mais l'auteur ne semble pas voir que la création en tant qu'entité religieuse ne relève pas uniquement de la théologie révélée et encore moins d'une pure métaphysique. Les sciences positives ont quelque chose à dire non seulement *a parte mundi* sur le créé, mais aussi sur la création telle qu'elle est vécue et manifestée dans la conscience, les rites, et les prières des différentes religions. Au fond c'est toute la spécificité de la religion qui est ici en cause. On ne saura jamais faire fi de cette démarche fondamentale en phénoménologie, une vision par l'intérieur du phénomène vécu et situé. C'est en ce sens qu'on dira : « La religion commence à elle-même », étant irréductible à tout autre phénomène. Cf. C. Tresmontant, *Études de Métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1954, pp. 40-41.

« La religion commence à elle-même » nous ont révélé Otto et Scheler et tant d'autres qui ont étudié les religions par l'intérieur et non par des a priori extrinsèques de psychologisme, de sociologisme ou de tout autre idéologie religieuse. Les premiers auteurs ont défendu l'originalité radicale de l'attitude religieuse de l'homme par rapport aux autres attitudes, surtout en face du raisonnement philosophique. Sans doute, y a-t-il excès en rejetant celui-ci. Mais, par ailleurs, nous nous accordons à ne pas bâtir la foi au Créateur sur un simple théorème ou un habile syllogisme.

L'ethnologue Goetz distingue deux sortes de documents : « D'une part, les affirmations générales que tout a été créé par Dieu, et, d'autre part, les récits mythiques de la création elle-même » ⁷⁵.

D'abord, les affirmations générales. Chez plusieurs, ce n'est pas le commencement des êtres qui les intéresse, mais le sens de leur situation actuelle qu'ils sentent en dépendance totale avec un au-delà d'eux-mêmes, lequel intervient dans leur monde quotidien.

La majorité croit à une entité supérieure située « là-haut, au-delà du monde visible et cependant partout présente » ⁷⁶, même si l'objet de tel ou tel culte est une divinité intermédiaire. Chez certains, le culte s'adresse à un Dieu appelé Père.

En Afrique noire la croyance à Dieu créateur de toutes choses est largement répandue. On lui attribue ces noms - le façonneur, le potier, l'ouvrier, le propriétaire, le maître de toutes choses chez les Akkas, les Ashanti, les Dinka, les Nuer, les Chillouks, les Hamites et les Hamitoïdes ⁷⁷.

Chez eux, la création ne relève pas le plus souvent d'un fait historique mais d'un déroulement mythique que nous étudierons plus loin. On ne saurait trop être attentif à leurs attitudes religieuses en face de

⁷⁵ J. Goetz, « La Création dans les Religions primitives », dans *Lumière et Vie*, n° 49, juin-août 1960, pp. 6-20.

⁷⁶ Op. cit., p. 6.

⁷⁷ P. Schebesta, op. cit., p. 238.

la fécondité. Chez les Sara et les Kula, c'est Dieu qui façonne l'enfant dans le sein de sa mère et fixe son destin. De même-, chez les Bakongo, les Vanyaneka, les Atyoli, les Banyawanda et les Barundi.

On ne croit donc pas à un *Deus otiosus* ou à une cause pure, mais à un Être sans cesse présent et agissant dans le monde des hommes. Chez les Bantous, il n'y a pas de prêtre, ni de temple. Pourquoi tout cela, si Dieu est partout présent ? Le culte et les offrandes vont aux ancêtres (culte des mânes). Que l'Être suprême ne soit pas l'objet de prières, comme l'affirme Goetz, cela ne semble pas l'avis de tous les ethnologues. « L'absence de culte extérieur est compensée dans maintes tribus par le culte intérieur de Dieu, fait de soumission, de respect et d'amour. Il se manifeste par des prières, des exclamations spontanées et en de fréquents tours de langage »⁷⁸. On peut en tirer beaucoup d'exemples chez les Balouba, les Munyaneka, les Bakouba et les Batonga.

Chez les peuples d'Afrique occidentale, chez les « pasteurs » de l'Afrique du Nord-Est, on aura un minimum de culte extérieur alors que les Bantous cités plus haut n'en pratiquaient pas.

Au bilan, ceux qui sont en mesure de suivre les conversations courantes constatent le rôle important joué dans la vie quotidienne par « le vieux dieu créateur ». Après les recherches de A. Lang⁷⁹ à la fin du siècle dernier sur la croyance primitive en un grand dieu, W. Schmidt a pris la relève pour les approfondir en assumant les travaux de L. von Schroder qui a bien démontré la croyance en cet être suprême dont tout dépend dans les tribus indo-germaniques. Les travaux de l'égyptologue H. Junger, de Paul Ehrenreich chez les tribus indiennes d'Amérique vont dans ce sens. A.-L. Krober a trouvé un sens très pur de l'Être suprême créateur dans les tribus de Californie centrale. Enfin, les études très poussées que P. Schebesta a poursuivies chez les Pygmées, marquant dans leur ensemble le stade le plus archaïque, arrivent à ces conclusions de W. Schmidt, affirmant le « fait de tous le plus important » : « La reconnaissance et l'adoration d'un Être su-

⁷⁸ P. Schebesta, op. cit., p. 240.

⁷⁹ A Lang, *The Making of Religion*, London, 1898.

prême. Partout, celui-ci est le créateur et maître souverain de l'univers » ⁸⁰.

Il faudrait citer encore Preuss, Swanton, Radin, Lowie, Heiler, Nieuwenhuis, Oesterreich et Leuba comme spécialistes des différentes sciences religieuses. J.-H. Leuba constate l'accord de la plupart des ethnologues sur ce point ⁸¹.

E. Jensen a pris le contre-courant pour prouver le contraire ; n'étant pas objet de mythes, l'Être suprême créateur chez les primitifs ne saurait être considéré comme une « entité religieuse ». Le grand dieu n'est pour cet auteur que la résultante d'un échafaudage rationnel sur « l'origine de toutes choses et du sens global du monde » conduisant à la « représentation d'un auteur, d'une prima causa, d'un dieu veillant sur toute destinée » ⁸².

⁸⁰ « Nous sommes fondés, par contre, à exclure toute une série d'hypothèses touchant la genèse de cette notion d'un grand dieu et de l'institution religieuse dont elle est le centre dans les civilisations primitives. Elles ne sauraient venir ni de la mythologie de la nature, ni du fétichisme, ni du manisme, ni de l'animisme, ni du totémisme, ni de la magie. Deux ordres de raisons s'y opposent. De l'aveu même des partisans de ces hypothèses diverses, l'on devrait concevoir la genèse de la notion d'Être suprême sous forme d'une lente élaboration et placer son apparition au terme d'une longue évolution. Or c'est tout au contraire chez les peuples les plus anciens que nous la rencontrons », p. 351. P. W. Schmidt, *Origine et Évolution de la Religion*, trad. de A. Lemonnyer, Parla, Grasset, 1931, p. 219 et suiv.

⁸¹ « La générale diffusion de la foi en un dieu suprême est présentement admise de la plupart des ethnologues. Si les avis demeurent partagés, c'est sur l'origine de cette croyance [...]. Même pour les sauvages les plus grossiers, le Créateur des hommes et des choses est nécessairement quelqu'un. ». J.-H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, New York, Macmillan, 1912, p. 103.

Cette dernière affirmation doit être appliquée à tous les primitifs. Voir J. Cooper, « Primitive religion », dans *Missionary Academia*, juin 1944, pp. 7-21 et R. Lowie, *Primitive Religion*, London, Routledge, 1936, p. 127-131 et 167-169. [Texte disponible, en langue française dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁸² Jensen fait appel ici aux travaux du P. W. Schmidt. Celui-ci estimerait que la conception d'un Être suprême a pu s'établir de façon entièrement rationnelle dès avant la révélation originelle, tout au début de l'histoire humaine. Mais ce que Jensen ne retient pas assez du P. W. Schmidt, c'est que pour cet auteur il

« En comparant les deux conceptions de dieu, ce n'est pas l'unicité de l'Être suprême qui nous a paru sa principale marque distinctive, mais son activité spécifique de dieu du ciel et sa présence constante de personne individuelle et agissante, dirigeant les destins terrestres et déterminant, le plus souvent par le châtement et la récompense, le sort des hommes. Le deuxième critère important est le caractère amythique de la divinité céleste, caractère certainement en relation avec la nature spéciale de sa toute puissance [...]. La découverte de l'Être suprême, au contraire, fait appel bien plus fortement aux qualités intellectuelles de l'homme alors que les faits dont l'expérience a mené à concevoir la divinité déma étaient beaucoup plus objet d'appréhension immédiate. Des problèmes tels que ceux de l'origine des choses et du sens de tout événement même actuel, firent naître l'idée d'un auteur, d'une cause première, d'un dieu veillant sur toute destinée. On pourrait se demander avec inquiétude comment l'humanité a pu se satisfaire d'une conception de dieu qui, dans une si large mesure, n'est que le résultat de processus de pensée. »

Ses explorations dans les mers du Sud l'ont amené à étudier les divinités démas, et leurs cultes qui relèguent dans un « lointain arrière-plan » ce grand dieu qui a tout créé. On découvre chez ces peuples quantité de démas, chacun des clans, chacun des êtres d'intérêt a son propre déma. Il est évident qu'on ne peut « mythologiser » de la sorte le grand Dieu dans un culte précis. Est-il pour cela dépourvu de tout sens religieux ? Trop d'ethnologues nous ont prouvé le contraire.

Avec J. Goetz nous allons analyser plus attentivement cette question des mythes. Ceux-ci ont

« la fonction d'exprimer, d'une manière non encore conceptuelle, la situation d'une réalité par rapport à la vie humaine, ou, plus exactement, la position de l'homme vis-à-vis de cette réalité. C'est une prise de position de l'homme. Mais surtout, l'existence d'un mythe montre que l'homme a été frappé par un aspect de sa situation dans le monde. Une entité qui est

n'y a pas à proprement parler de genèse de l'idée de Dieu. On retrouve celle-ci dans les formes les plus primitives de la conscience religieuse. On ne saurait placer le monothéisme ni au principe, ni au terme de l'évolution religieuse de l'humanité. Tout au plus peut-on parler d'un retour réflexif de l'homme sur sa perception du divin à travers les expressions les plus diverses, retour réflexif qui l'achemine vers l'Être suprême créateur et maître du monde. E. Jensen, *Mythes et Culte chez les peuples primitifs*, trad. de J. Gofûnet, Paris, Payot, 1954, p. 118-119.

objet de mythes est une réalité qui occupe intensément la conscience : si c'est une réalité transcendante, elle sera du même coup religieuse » ⁸³.

L'absence de mythes sur Dieu, comme le note l'auteur, n'infère pas nécessairement une négation d'attitude religieuse en face de Dieu. Et plusieurs observateurs ne l'ont pas perçue parce qu'ils ont négligé les attitudes religieuses non formelles, non rituelles, spontanées. Une autre difficulté se présente : non seulement le mythe s'explique difficilement par celui qui le vit, mais chez les primitifs il est entouré du plus grand secret quand il a trait à une expérience intérieure, intime et profonde, tant dans l'individu que dans le groupe auquel il s'identifie totalement. On voit comment on se méprend en rattachant à des influences missionnaires étrangères cette croyance à l'Être suprême créateur.

Si l'on resserre la création dans une notion rigide comme celle d'un commencement absolu, on opposera à celle-ci cette énorme quantité de cosmogonies supposant toujours un monde préexistant. A ce compte-là, il n'y a pas de mythe de la création « au sud du 35^e parallèle nord, sauf évidemment le monde de la Bible, qui ne nous occupe pas ici, et sauf aussi les Maya Quiché, cette haute civilisation de l'Amérique centrale » ⁸⁴. On rencontre ces mythes de la création surtout chez les indiens les plus primitifs de l'Amérique du Nord. En Asie, chez les peuples arctiques et les turko-mongols d'Asie centrale. Leur riche symbolisme s'accommode mal à nos concepts occidentaux gréco-romains et modernes, surtout quand il se traduit à travers des schémas anthropomorphiques ou zoomorphiques ou astraux.

« Presque toujours le Créateur n'est pas seul, dès le commencement, un ou plusieurs compagnons sont admis sans explication. Mais [...] ce sont des témoins. Cela ne fait pas de doute quand le compagnon s'appelle le héraut. Dieu est un chef, un chef ne parle pas lui-même dans l'assemblée indienne. Le héraut est là pour dire ce que Dieu pense avant d'agir et en agissant » ⁸⁵.

⁸³ J. Goetz, op. cit., pp. 8-18.

⁸⁴ J. Gøetz, op. cit., p. 11.

⁸⁵ J. Gøetz, op. cit., p. 12.

La mise en scène mythique utilise différents symboles pour exprimer ce sur quoi Dieu se tenait au commencement : c'est un nuage, un rocher, mais plus souvent l'eau. Sur cet « océan primordial », Dieu ne semble pas créer *ex nihilo*. Par ailleurs, les contextes indiquent que telle est la signification voulue par ces mythes. Tout vient de Lui, de sa pensée. Ne cherchons pas une pure construction mentale et explicative, encore moins métaphysique, sur le devenir des êtres. « Il s'agit d'une prise de conscience par l'homme de sa situation par rapport à ce qui l'entoure, situation qui le ramène toujours à Dieu, où Dieu intervient partout, comme il lui plaît »⁸⁶. Il s'agit donc d'une situation vécue dans le monde selon l'expression de G. Gusdorf, une prise de conscience d'une condition d'être, présente, perçue dans un archétype (au sens de C. G. Jung).

Tout a été confié à l'homme qui reste pour eux un être responsable. Chez les Algonquins la création est l'objet de grands mystères célébrés successivement, le premier arbre, la première bête, commandant chacun une attitude juste. Certains rites de chasse rappellent que l'homme n'a pas un droit absolu sur les êtres. La formule fréquente : « ceci est à toi » l'exprime bien.

Le Créateur est souvent appelé Père au sens de « père de famille » qui pourvoit de tout et en accorde l'usage selon nos besoins et au-delà, sachant aussi punir tout abus. C'est lui le vrai propriétaire parce qu'il est, en définitive, le fabricant (*the maker*) des êtres.

Au sud du 35^e parallèle Nord, les primitifs pourront s'adresser au Père du ciel sans le savoir créateur, ou du moins en mettant au second plan cet aspect. Ils se contentent de cette conscience d'une dépendance totale bien située dans la vie courante et traduite par des normes de conduites et des rites particuliers. Dépendance totale et intervention de Dieu, voilà les constantes. Mais, n'est-ce pas ce qu'est d'abord la création ontologiquement ? Nous aurions cru que l'auteur ferait le joint ici. Mais il n'a pas paru voir le rapport entre la relation réelle de création et son retentissement dans la conscience religieuse sous forme d'une dépendance totale perçue, d'une intervention divine constante, d'une offrande d'expiation ou d'action de grâce, bref, d'un appel de

⁸⁶ J. Gøtz, op. cit., p. 15.

consécration qui ne semble pas étranger à l'appartenance réelle dans la création.

Pourtant, l'auteur signale la place spéciale accordée à l'homme dans les mythes. Ceux-ci le mettent au-dessus du reste de la création en lui assignant une relative indépendance. Certains même iront jusqu'à vouloir instaurer un dialogue entre Dieu et l'homme, dialogue qui ne peut venir que de l'initiative propre de Dieu.

En interrogeant l'histoire, on s'aperçoit que tout s'est compliqué quand les Occidentaux et les Orientaux se sont mis à philosopher sur ce donné proprement religieux au fond de la conscience. « La religion commence à elle-même » répète sans cesse Scheler. Et nous lui donnons raison d'appuyer sur cette irréductibilité de la religion à un problème spéculatif pur. Évidemment, la complexité se renforce quand on fait intervenir le facteur liberté humaine dans cette réflexion sur la maîtrise absolue de l'Être suprême sur toute la vie. A-t-on totalement tort de considérer les primitifs comme des témoins très importants à interroger pour découvrir la spécificité du sens du sacré, de l'attitude religieuse authentique ? Non pas que nous voulions évacuer toute recherche philosophique en la matière. Mais on a tellement fait de la philosophie dans la religion que celle-ci en a perdu parfois son originalité, son authenticité au profit de raisonnements abstraits étrangers à la conscience religieuse comme telle, plus soucieuse de soumission que d'argumentation logicienne.

« Certains théologiens protestants, au dire de K. Th. Preuss, refusent à priori d'admettre qu'un primitif puisse concevoir une vraie idée de Dieu. Ils pourraient se fonder sur la difficulté d'apprécier à sa juste valeur le symbolisme des mythes, mais ils ne vont même pas jusque-là. Pour eux, les primitifs n'ont pas une connaissance assez scientifique de l'univers, ni une idée suffisante de ses dimensions, pour pouvoir en déduire, s'ils étaient capables de déduction, le concept d'un Être suprême, intelligent, tout-puissant, etc...

« Et Preuss répond que l'idée de Dieu n'est sans doute pas d'abord une notion philosophique, mais une réalité religieuse. Cette conclusion s'impose quand on prend la peine d'écouter ce qui résonne à travers des documents nombreux et variés comme les mythes de création, quelle que soit la nature des expériences que ces documents supposent ; et nous pensons que le sentiment de l'obligation, la voix de la conscience (l'auteur assimile les

deux, à tort, croyons-nous) y jouent un rôle essentiel, mais peut-être pas exclusif. C'est en tout cas dans sa vie que l'homme qui croit en ces mythes a rencontré Dieu. C'est en voulant se situer dans le monde à la lumière de ses expériences, en voulant intégrer celles-ci, comme dit le philosophe ou le psychologue, qu'il a été amené à l'idée du Père et secondairement à celle du Créateur-proprétaire souverain » ⁸⁷.

9. Le sens sacré de la création chez Teilhard de Chardin

[Retour à la table des matières](#)

C'est dans un même sens que semblent converger ces interrogations d'en bas, du donné naturel religieux tel que les hommes de différentes cultures l'ont vécu. L'homme religieux cherche plus ou moins heureusement cette relation qui le met en dépendance du créateur. Même l'extériorité du phénomène religieux nous a révélé des attitudes spécifiques. On a trop réduit le sacré à un sentiment obscur traduit souvent dans des formes aberrantes, superstitieuses, ou morbides, étrangères à tout fondement ontologique. Ces élucubrations cadrent mal avec les études empiriques et les situations réelles. Les primitifs viennent de nous en convaincre.

Qu'en est-il de l'homme actuel rompu aux disciplines scientifiques ? L'identifierons-nous à l'athée moderne enfermé dans un système clos ? Trouverons-nous chez nos contemporains ce sens religieux de la création, cet appel de consécration de l'homme et du monde ? L'accueil qu'ils ont réservé à Teilhard de Chardin révèle tout le réalisme de cette aspiration religieuse au cœur de l'homme toujours plus conscient et maître de l'univers qui l'entoure. Ce n'est pas le théologien qu'on interrogera ici, mais l'homme religieux de formation scientifique. On ne cherchera pas d'abord à le critiquer avec la science théologique comme tant d'autres, mais à le rejoindre sur son propre

⁸⁷ J. Goetz, op. cit., p. 19.

terrain d'où il a tiré des significations religieuses dont on ne saurait faire fi pharisaïquement.

L'anthropologie culturelle nous a montré que les différentes cultures ont créé des systèmes autour d'un petit noyau de thèmes fondamentaux. L'homme moderne n'a rien perdu de l'angoisse du primitif. Teilhard de Chardin s'en fait l'écho :

« J'ai l'impression de tourner, sans y pénétrer, autour d'un immense problème. Plus ce problème paraît grandir à mes yeux et plus je vois que sa solution n'est pas à chercher ailleurs que dans une foi plus loin que toute expérience. Il faut forcer et dépasser les apparences » ⁸⁸.

Le savant montre tout ce qu'il y a de profondément humain dans cette recherche. Chez lui, l'homme ne saurait se donner qu'à ce qu'il aime. Et il n'aime finalement que de l'indestructible. S'agit-il d'une religion du monde à laquelle l'homme religieux d'aujourd'hui serait très sensible à cause de ces immenses perspectives d'un développement cosmique ? Non, c'est la poursuite du « milieu divin » à travers le « phénomène humain », après avoir établi qu'il y a dans l'homme un élan vers quelque chose en avant, vers un au-delà de la condition humaine.

Cet élan ne peut « s'achever sans se combiner avec une autre aspiration plus fondamentale encore, descendant, celle-là, d'en haut et de quelqu'un ». Mais toujours l'auteur s'est inscrit en faux contre une pluralité incohérente de visions du monde : « La biblique, la scientifique, la philosophique ». Il redonne à la création son caractère sacré et toutes ses virtualités pour instruire l'homme sur le dessein de Dieu. Saint Paul ne lui ferait aucun reproche, lui qui a si bien exprimé les gémissements de la création en recherche de son Créateur. Le Christ lui-même nous a invités à discerner les signes cosmiques et historiques qui annoncent la fin du monde. Il faudra revenir sur cette pédagogie divine des signes -pour comprendre le sens religieux, la sacramentalité du monde ⁸⁹. L'auteur du milieu divin a ouvert de nouvelles avenues :

⁸⁸ Teilhard de Chardin, lettre du 11 mai 1923, dans *Lettres de Voyage*, 1923-1939, Paris, Grasset, 1956, p. 31.

⁸⁹ P. Charles, *Église, Sacrement du Monde*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, cf. chap. sur la création.

au-delà des signes, la création, dans sa structure même, va au-devant de celui qui vient... l'Alpha et l'Oméga, le « Centre cosmique universel ». Est-il fondé ce reproche adressé aux théologiens d'avoir trop considéré sous un aspect extrinsèque et juridique le pouvoir universel de Celui que Paul nommait la « tête de la création » ? Y a-t-il confusion quand il affirme que physiquement et littéralement il est celui qui remplit, qu'aucun élément du monde, à aucun instant du monde, n'est mû, ne se meut ne doit jamais se mouvoir en dehors de son influx dirigeant ? L'espace et la durée sont pleins de lui, physiquement et littéralement il est Celui qui consomme.

« Dans l'élan qui guide et soutient sa marche en avant, cette flèche montante implique essentiellement la conscience de se trouver en relation actuelle avec un pôle spirituel et transcendant de convergence universelle » ⁹⁰.

Le primitif des tribus les plus arriérées rejoint l'homme moderne et celui de tous les temps dans cette marche « polarisée » dont nous avons une conscience de plus en plus claire, grâce aux lumières conjuguées de la révélation et de la science. Comment ne pas retrouver ici le fondement du « sens du sacré » accessible à tout homme de bonne volonté ? Le moins qu'on puisse faire en face de telles perspec-

⁹⁰ Teilhard de Chardin, *le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 332. Cette dernière affirmation rejoint étrangement un discours de Paul VI à des hommes de sciences ! Le Pape y souligne l'attitude optimiste de l'Église à l'égard de la science, précisément à cause de sa conception religieuse du monde. Dans toute démarche scientifique, on trouve, d'une part, le développement des facultés humaines, et d'autre part, un élargissement de la création de Dieu et des ressources données par Lui. « C'est pourquoi, dit le Saint-Père, nous pensons toujours que le progrès scientifique, loin de rendre vaine la religion, nous aide à en chercher des expressions toujours plus hautes et plus profondes... Aujourd'hui, cette convergence du monde scientifique vers la reconnaissance religieuse d'une fin et d'une transcendance commence à apparaître dans les esprits les plus profonds. Il est à souhaiter qu'elle prélude à un nouveau cantique des créatures, très différent de celui, tout de beauté et de candeur, de Frère François : ce cantique, pour être mathématique et rationnel, n'en sera pas moins lyrique et mystique » (Paul VI, discours au Congrès Italien de stomatologie, 24 oct. 1963, dans l'Observatore Romano, 25 oct. 1963). [Le livre de Teilhard de Chardin est disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

tives, c'est de revoir à fond ce dogme central de la création tel que les sources scripturaires et patristiques nous l'ont transmis. Nous le trouverons sous-jacent à toutes les étapes du dessein de Dieu... création, choix du peuple élu, incarnation, mystère pascal, Pentecôte et consommation finale dans des cieux nouveaux et des terres nouvelles.

Les reproches de Nietzsche, de Marx et de Freud auraient dû nous y conduire depuis longtemps et, pourtant, le mal remonte bien loin au-delà du jansénisme, au-delà du manichéisme. Les luttes épiques d'un saint Irénée nous en convaincront tout en permettant de discerner ce qu'il y a de vrai et d'actuel dans la pensée religieuse du grand jésuite.

« Indubitablement, pour une raison obscure, quelque chose ne va plus de notre temps entre l'homme et Dieu tel qu'on le présente à l'homme d'aujourd'hui. Tout se passe présentement comme si l'homme n'avait pas exactement devant soi la figure de Dieu qu'il veut adorer... De là, et malgré certains symptômes décisifs, mais encore presque souterrains de renaissance, cette impression obsédante, partout autour de nous, d'un athéisme irrésistiblement montant, ou plus spécifiquement encore d'une montante et irrésistible déchristianisation »⁹¹.

Voilà ce qu'il disait dans un article justement intitulé « Le cœur du problème ».

Il y a ici une dimension du problème que Teilhard a vécue sans, malheureusement, l'avoir assez mise en lumière. C'est la spécificité de l'attitude religieuse naturelle qui sert de point d'appui à la foi. Une intelligence claire sur la signification de l'univers ne suffit pas pour sortir de l'incroyance, que ce soit l'étude scientifique de l'oeuvre ou la connaissance des explications données par son auteur. Il ne s'agit pas d'un pur raisonnement sur les origines et la destinée du monde, mais d'une attitude d'âme insérée dans le mystère de toute la personne liée ontologiquement avec tout le cosmos à son créateur. La mystique du milieu divin recèle ce « supplément d'âme » nécessaire à la perception des relations invisibles qui nous attachent totalement au Créateur, au vouloir de soumission et de communion, à cette présence plus ou moins intériorisée dans la conscience. Le P. de Lubac qui a suivi de

⁹¹ Teilhard de Chardin, « Le cœur du problème », dans *l'Avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, p. 339.

près l'itinéraire spirituel du P. Teilhard affirme : « Et plus les années passent, plus le chercheur, se recueillant en lui-même, s'interroge sur la présence, approfondit la présence, dans la "Sainte Présence" ⁹². »

Le P. Teilhard cite souvent des paroles de Paul sur la pureté du cœur ⁹³. Rien n'est profane, rien n'est impur pour ceux qui sont purs. « En vertu de la création, rien n'est profane, ici-bas, à qui sait voir » ⁹⁴, et nous ajouterions : avec les « yeux du cœur ».

Dans la pensée teilhardienne, surtout dans le Milieu divin, il y a donc une autre invitation à rechercher les liens entre consécration du monde et création ⁹⁵. L'attitude religieuse étudiée plus haut y puise le réalisme naturel « scientifique » et le réalisme surnaturel « *perficiens* » de la Révélation. On saura gré au savant d'avoir dégagé le sens religieux de réalités qu'une théologie trop abstraite ignorait ou touchait superficiellement. Évidemment, il ne faudra pas oublier les discordances qui accompagnent ces harmoniques trouvées. Celles-ci comme celles-là ont besoin des critiques des sciences des deux pôles.

Où et comment se situent les ruptures de continuité dans le développement de l'histoire ? Quelle place l'historicité du péché et du salut prend-elle dans la systématisation teilhardienne ? La consécration du monde suivra un double mouvement : celui de la lente mais irrésistible montée de la « sève du monde », et celui de la venue gratuite, historique et personnelle, de son Sauveur qui a, emprunté le chemin de la Croix. Une recherche attentive des sources judéo-chrétiennes nous fera voir tout ce qu'il y a d'implicite dans ce dogme de la création qui rejoint « originellement » la condition humaine et les grandes aspirations du siècle présent. Il nous aidera à dépasser cette foi au succès infaillible du monde qui conditionnerait la pleine réalisation du dessein de Dieu. Du pessimisme existentialiste nous sommes passés à l'optimisme teilhardien. Oublierons-nous l'insuffisance du monde et de l'histoire par eux-mêmes ? Le christianisme comme les autres reli-

⁹² H. de Lubac, op. cit., p. 316.

⁹³ Rm 14, 14 et 20 ; Tt 1,15.

⁹⁴ Teilhard de Chardin, *le Milieu divin*, Paris, Seuil, 1957 p. 56.

⁹⁵ Teilhard de Chardin, op. cit., p. 55-62. L'auteur traite de : la sanctification de l'effort humain et de l'humanisation de l'effort chrétien.

gions nous rappelle cette « insuffisance » insérée au plus profond de notre être. Elle constitue une pierre de touche dans l'attitude religieuse accessible à tout homme qui aurait pu dire, bien avant les Confessions, ces paroles tant de fois répétées parce que si accordées au mystère de l'homme : « Notre coeur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en Vous. » Sans doute y a-t-il une joie profonde à se sentir en communion avec le cosmos, à considérer l'homme à la pointe de l'évolution. Mais cela ne peut combler l'homme et le conduire à Dieu. Pour saisir cette relation de dépendance de la création, il faut une âme religieuse, un sens authentique du sacré, une perception de sa vocation de consécrateur. Dès les premières pages, la Bible esquisse les grandes lignes de notre vocation d'homme qui trouve un premier fondement dans la création... relation de dépendance, relation d'intendance, relation d'alliance et relation d'offrande. Même le paradoxe évangélique a ses premières résonances originelles dans la condition paradoxale de l'humanité dans la Genèse : dominer et se soumettre. La relation d'intendance ne pourra se réaliser sans celle d'un homme dépendant en communion avec son Créateur.

Ne touchons-nous pas une réalité originelle qui appelle l'achèvement humain et la rencontre de Dieu, le double mouvement de l'éros et de l'agapé, la tension eschatologique vers un au-delà ? Évidemment, le dogme de la création ne trouve pas sa plénitude d'expression dans l'Ancien Testament. C'est déjà beaucoup de donner à tout le créé son fondement religieux. Le terrestre, le contingent, la temporalité y trouvent leur place.

« Calquer notre vie, pour qu'elle soit bonne, sur notre imagination de l'éternité, c'est risquer de manquer notre vraie condition et nos vrais devoirs. Il est dangereux de se figurer une Jérusalem céleste, pour copier aujourd'hui ce qu'elle sera, car nous copierons nos phantasmes. Nous perdrons alors, outre le bon sens et l'attention à nos tâches immédiates, justement ce qui est essentiel dans la doctrine des derniers temps : le dépassement et la reconsidération spécifique du temporel par la vie humaine » ⁹⁶.

⁹⁶ O. Rabut, *Valeur spirituelle du Profane*, Paris, Cerf, 1963, p. 134.

10. Conclusions

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'entreprendre l'étude du sacré dans son devenir historique nous tenons à résumer ce que nous avons découvert sur sa nature, dans les sciences humaines de la religion. Suivons la logique interne de notre recherche :

1° Le sacré religieux, contrairement au sacré magique ou au sacré tabou, assume la condition humaine dans toute sa réalité en lui laissant sa responsabilité propre.

2° Il met en relation avec Quelqu'un ou quelque chose, à la fois transcendant et immanent, dont l'homme se sent dépendant, individuellement et avec les autres êtres.

3° Cette conscience d'une appartenance totale, ontologique, appelle une consécration entière de l'homme, de ses tâches, du monde qui l'entoure.

4° Les deux pôles du sacré gardent leur consistance et leur spécificité tout en étant reliés l'un à l'autre.

5° C'est le propre du sacré d'actualiser cette relation dans le cœur de l'homme. Le danger est de confondre la nature du sacré avec sa mise en œuvre par des êtres ou des rites, ou un domaine mis à part. On chosifie alors le sacré. Or celui-ci n'est pas un « en-soi » comme le profane, mais une relation. Il doit être tel qu'il se distingue de celui-ci mais l'appelle en même temps à la consécration. C'est là les deux dimensions constantes du réel, inopposables parce que sur deux plans différents, un peu comme la verticale et l'horizontale.

Aurait-on fait cette confusion dans la réflexion chrétienne en les opposant au même niveau comme deux domaines qui ne peuvent se toucher sans se contaminer ou perdre leur autonomie ? Alors que chez les primitifs, la magie et le tabou menaçaient l'authenticité du sacré religieux, chez les civilisés, c'est la nature même du sacré qui semble résorbée au profit d'un profane conçu comme le réel total, absolu, indépendant ⁹⁷. D'où l'athéisme idéologique des non-croyants et l'athéisme pratique de tant de chrétiens.

Dans une deuxième étape, nous avons découvert tant dans la conscience religieuse des anciens que dans celle des modernes un sens de la création dont les composantes correspondent au sens du sacré authentiquement religieux, tel que décrit plus haut. Dans la création, dans tout être créé, il y a un « en-soi » et un « pour Dieu » qui fondent en tout premier lieu le binôme sacré-profane. Cette affirmation n'est pas le point de départ mais le point d'arrivée de notre étude anthropologique. Il nous faut maintenant, par un autre biais, vérifier ces conclusions. Nous avons choisi particulièrement l'histoire, l'évolution

⁹⁷ Selon certains, le christianisme serait aux prises avec une « démythification » et une « démythologisation ». Nous croyons plutôt qu'il fait face à de nouveaux mythes qui deviennent des absolus de substitution. Nous pensons à celui du progrès Indéfini dans une perspective prométhéenne où l'homme se fait « dieu » en transposant littéralement en lui les attributs divins infinis. Il y a ici un refus de finitude très ambigu. L'homme par ses forces, particulièrement par la science, pourrait vaincre tous les obstacles et réaliser ces images eschatologiques que le christianisme aurait inventées. Celles-ci représenteraient une transcendance à la portée de pouvoirs humains d'aujourd'hui ou de demain, de dynamismes de dépassement à la mesure de tout ce qu'on a dit de Dieu : le « Serviteur souffrant » de la Révélation est l'exemple vivant de l'homme aliéné par la religion ; et le Christ ressuscité est une projection maladroite de l'homme en instance de devenir son propre créateur et sauveur.

Chez d'autres, les attitudes vont à l'extrême opposé. Ils se sentent enfermés dans un univers de moyens sans finalité proprement humaine. Ce qu'ils reprochent à la société Industrielle du présent et de l'avenir, c'est une absence de « sens », une polarisation sur un bien-être sans horizons, une impuissance devant les questions les plus profondes de l'homme.

Nous avons à trouver comment l'attitude sacrale s'insère dans cet appel de signification chez les uns et dans une volonté d'efficacité illimitée chez les autres. Le sacré chrétien, comme nous le verrons, peut les rejoindre tant au niveau de l'être personnel et de sa finalité qu'à celui de son agir dans le monde avec toutes les possibilités de dépassement.

du sacré dans les processus différents de consécration, de sacralisation, et surtout de désacralisation, celui-ci étant un des phénomènes les plus marquants des siècles derniers.

Le monde sacré. Tome I : Le sacré

Chapitre 2

Le sacré dans son devenir historique

1. Sacralisation, consécration, désacralisation

[Retour à la table des matières](#)

Dans un premier chapitre sur le sacré, nous nous en sommes tenu à ses composantes telles que perçues comme phénomènes observables par les sciences humaines. Il nous faut l'étudier maintenant dans son devenir, son histoire, en mettant plus en relief ses relations avec le profane. En effet, certaines distinctions nous maintiennent dans un cercle vicieux où le sacré est ce qui n'a rien de commun avec le profane et vice versa. Nous avons vu comment portaient à faux les oppositions de Durkheim : « ce que le profane ne peut pas toucher ». Caze-neuve ne nie pas cette dimension de séparation du sacré très bien exprimée par les interdits, mais il reproche à Durkheim de n'avoir pas compris que le sacré, tout en se distinguant du "profane, l'appelle à la consécration. En relation avec le sacré religieux, le profane conserve toute sa consistance, alors qu'il en est tout autrement dans le cas du

sacré magique. C'est au sens ultime du monde et de la condition humaine que le sacré religieux nous relie, tout en respectant la finalité immédiate des êtres et des choses. Le concept d'aliénation si cher aux marxistes et aux existentialistes s'applique au sacré tabou qui tient l'homme dans une peur morbide, infantile et servile, au sacré magique qui se fait l'ennemi du progrès, de la technique, de la construction du monde réel. Déjà s'offre à nous la première distinction fondamentale entre sacralisation et consécration. Sacraliser, en effet, c'est enlever à une réalité la spécificité de sa fin immédiate. La sacralisation atteint l'usage d'une chose, son utilité, sa réalisation technique. Chez les primitifs, il fallait suivre tout un rituel pour construire ses instruments de chasse. Ceux-ci apparaissaient comme la condition et parfois la cause de l'efficacité. Quand on veut remplacer les remèdes du médecin par l'eau bénite ou les gestes incantatoires d'un guérisseur, on sacralise. Et en ce sens on a pu dire avec raison que le propre du paganisme « superstitieux » c'est de tout sacraliser, alors que consacrer c'est d'abord redonner aux êtres et aux choses leur sens ultime, leur relation originelle avec le principe premier et la fin dernière dont on dépend totalement.

Le christianisme, fidèle à l'Évangile, a joué un rôle décisif dans les processus historiques de désacralisation. Une intelligence claire de la désacralisation et de la consécration en dehors du christianisme nous aidera à comprendre la spécificité de ce dernier.

Otto définit la consécration comme suit : « Un procédé par lequel celui qui s'approche du *numen* devient lui-même momentanément numineux, perd son essence profane et devient apte à entrer en relation avec le *numen* ⁹⁸.

On pourrait se demander si certaines conceptions chrétiennes de la consécration ne se rattachent pas à cette confusion du paganisme. L'Évangile parlera un autre langage.

⁹⁸ M. Otto, *le Sacré*, Paris, Payot, 1949, p. 87.

Chez les primitifs, Cazeneuve distingue très justement deux espèces de rites marquant les deux temps de la sacralisation ⁹⁹. Les rites négatifs avec leurs interdits posent la transcendance du « tout autre », du numineux inconditionné. Il serait donc faux d'exagérer la confusion du profane et du sacré chez les primitifs. Ces rites négatifs veulent permettre aux deux pôles, le numineux et la condition humaine, de conserver leur valeur propre.

D'un autre côté, les rites positifs, rites de consécration, feront participer la condition humaine dans son ensemble ou dans ses éléments particuliers à un principe qui la dépasse et qui la fonde. Mais ces modes de participation seront liés, dans une certaine mesure, aux valeurs prévalentes dans les différentes cultures et aux problèmes particuliers posés à une société donnée. L'anthropologie culturelle récente a bien observé les liens entre les différentes fonctions socio-économiques dans telle ou telle tribu et la cohérence des institutions. Je pense particulièrement aux travaux de Radcliffe-Brown sur « les structures de la parenté ».

Les chasseurs se constituent des systèmes sociaux différents des agriculteurs. Le système économique influe sur les formes de lignage patriarcal ou matriarcal et aussi sur les voies de sacralisation. Souvent, le problème fondamental posé à une société servira à l'axe religieux. Il ne faut d'ailleurs pas s'en étonner, puisque une consécration « par en haut » suppose l'intervention explicite de Dieu. Le danger demeure de vider de leur contenu religieux les formes de sacralisation. Durkheim est tombé dans le piège :

« Ce qui définit le sacré, c'est qu'il est surajouté au réel [...] si la vie collective, quand elle atteint un certain degré d'intensité, donne l'éveil à la pensée religieuse, c'est parce qu'elle détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique [...] au monde réel où s'écoule sa vie profane, il (l'homme) en superpose un autre qui n'existe que dans sa pensée » ¹⁰⁰.

⁹⁹ J. Cazeneuve, *les Rites et la Condition humaine*, Paris, P.U.F., 1958, chap. XV.

¹⁰⁰ Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1937, pp. 602-603. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

N'allons pas croire que cette interprétation de la religion a perdu de son actualité, même si elle est battue en brèche par la majorité des sociologues de la religion. Durkheim liquide ainsi les deux aspects fondamentaux du sacré religieux, la transcendance du numineux et le désir naturel d'y participer. Par ailleurs, nous lui savons gré d'avoir si bien analysé la socialité du sacré particulièrement dans le système totemique, considéré comme un ensemble culturel à la fois religieux et social. Mais Durkheim se refuse à admettre l'existence réelle d'un monde invisible dont l'homme religieux se dit dépendant. La religion se réduit à l'expression du caractère collectif des sociétés. Chez Durkheim, consacrer une chose, c'est la mettre en contact avec une source d'énergie religieuse qui n'est autre que la société hypostasiée. Nous ne nions pas que les consécration ont des liens avec les conditions sociales et des retentissements sur leur ordonnance. Pensons à la spécialisation des dieux dans la religion cosmologique... dieux du feu, de la pluie, du soleil, etc... On multiplie les rites pour faire pénétrer partout le numineux. Les actes les plus ordinaires peuvent faire l'objet de consécration. Toute activité profane (par exemple, boire et manger) peut être mise en rapport avec la sublimation religieuse. Comment ne pas souligner que les prétendus païens sont autrement plus religieux que beaucoup de chrétiens qui pratiquent un athéisme plus ou moins conscient dans la vie quotidienne ? Il y a des plaidoyers pour la désacralisation qui vont dans ce sens. Le sacré religieux doit assumer « toute la sève du monde », la totalité de la condition humaine. Les primitifs doivent-ils revenir pour nous réapprendre, à nous chrétiens, comment vivre « religieusement » ? Nous avons tellement encerclé le monde de la grâce que la nature n'arrive plus à pénétrer dans son enceinte. Il y a, dans cette sacralisation chez les primitifs, une prise de conscience de l'insuffisance de la condition humaine et un besoin de dépassement dans une consécration totale. Évidemment, cela ne se fait pas sans l'immixtion de tabous, de magie. Notre erreur, c'est de ne retenir que ces dernières formes aberrantes. Certaines critiques modernes du christianisme s'appuient sur un jugement semblable. Nous n'ignorons pas le danger constant de voir le sacré, ou nier, ou absorber, ou isoler le profane et vice versa. Les primitifs ont tenté une solution par les rites de transcendance et les rites d'immanence assurant respectivement la désacralisation et la consécration. L'évolution technique a évacué les fausses sacralisations qui remplaçaient la finalité

immédiate des réalités profanes. Tel geste rituel nécessaire pour l'efficacité de cet arc qu'on construisait a pu être perçu comme inutile par le contact avec une autre tribu qui n'agissait pas ainsi. Cette expérience favorise la mise en lumière de la dimension religieuse de la vraie consécration. Cela se vérifie dans l'histoire plus récente. La civilisation chrétienne a assumé des tâches de suppléance dans un monde qui ne possédait pas encore les lois d'une économie terrestre. Malheureusement, la réaction de désacralisation s'est faite dans le sens d'une déchristianisation qui a des racines très profondes. Nous nous limiterons au comportement religieux tel que proposé jusqu'ici.

« Il n'est pas possible de tracer les grandes lignes de l'histoire du sacré, ni d'analyser les formes qu'il affecte dans la civilisation contemporaine. Tout au plus faut-il remarquer qu'il paraît devenir abstrait, intérieur, subjectif, s'attachant moins à des êtres qu'à des concepts, moins à l'acte qu'à l'intention » ¹⁰¹.

Qui ne reconnaîtrait pas les travers d'une conception très actuelle surtout chez les intellectuels chrétiens qui voudraient isoler un « sacré » chimiquement pur, démythologisé, exsangue de toute sève humaine ? N'est-ce pas nier la première incarnation, celle de notre esprit dans un corps sensible ? Cette allergie s'étend au niveau social ou t'on rejette le sacré des institutions. Même le culte et les rites institutionnalisés iraient contre la vraie religion réduite à une affaire exclusivement individuelle. On a parlé d'une « psychologisation » de la religion. Cette situation peut être rattachée à des facteurs historiques plus larges : l'affranchissement des individus, l'acquisition d'une indépendance intellectuelle et morale, surtout le développement d'une certaine mentalité scientifique, d'une attitude positiviste, ennemie du mystère. Celle-ci suscite une « défiance systématique » et un « manque de respect délibéré » pour tout ce qui n'est pas objet de vérification immédiate ou matière à conceptualisation. Le profane s'identifie alors au réel et le sacré à l'irréel. On peut ne pas être d'accord avec certaines formulations des phénomènes mentionnés, mais le fond reste vrai et sujet à considération. Chez beaucoup de ceux qui ont conservé cette catégorie du sacré, celui-ci se présente maintenant sous des formes vides du sens religieux comme nous l'avons exprimé plus haut :

¹⁰¹ R. Caillois, *l'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 172-175.

« C'est ainsi qu'il envahit l'éthique, transforme en valeurs absolues des notions comme celles d'honnêteté, de fidélité, de justice au fond tout se passe comme s'il suffisait, pour rendre sacré quelque objet, quelque cause ou quelque être, de le tenir pour une fin suprême et de lui consacrer sa vie » ¹⁰².

Dans ce cas, la sacralisation prend un sens vide de l'attitude religieuse en recherche de Celui qui est l'Alpha et l'Oméga de l'homme et du monde à travers une ouverture vers la transcendance, une acceptation d'un au-delà de la condition humaine. Il serait nécessaire de nous astreindre à une étude historique plus attentive pour mieux saisir les conditions actuelles du phénomène de désacralisation commencé depuis longtemps.

On ne saurait se limiter à la tradition judéo-chrétienne en matière de sacré, puisque celui-ci a été marqué dans ses expressions par les différentes cultures qui lui ont servi de moule. La matrice socio-culturelle du monde israélite et de leurs voisins est extrêmement différente de celle du monde occidental actuel. J.-P. Audet propose quatre lignes de recherches :

« Ce qui, du point de vue du sacré, me semble avoir été le plus profondément touché par cette évolution, c'est une représentation du temps, de l'espace, de la loi, et en définitive de l'homme lui-même pour autant qu'une anthropologie, et à travers celle-ci, une conscience de soi, se trouvent concrètement engagées dans les relations de l'homme avec Dieu » ¹⁰³.
(Nous ajouterons : les incidences de la technique sur le sacré.)

Mais avant d'entreprendre l'étude des différents domaines où les processus de désacralisation ont été particulièrement efficaces, résumons les distinctions essentielles qui ressortent de cette première étape :

1° Sacraliser, c'est en quelque sorte enlever à une réalité la spécificité de sa fin immédiate, de son utilité première ou de sa réalisation technique.

¹⁰² R. Caillois, op. cit., p. 173.

¹⁰³ J.-P. Audet, « Le sacré et le profane : leur situation en christianisme », dans *N.R.T.*, Janv., 79, 1957, pp. 33-61.

2° Consacrer, c'est assumer une réalité dans une condition humaine qui se sait et se veut dépendante, avec tous les êtres environnants, à un au-delà qui les transcende et les fonde dans leur consistance propre.

3° La désacralisation peut donc s'entendre dans deux sens que bien peu distinguent. On ne retient habituellement que le premier. Ce faisant, on sépare ou on oppose sacré et profane comme deux données incompatibles dans une même réalité. Le sacré devient le tabou ou la magie qui aliènent l'homme. Mais on oublie le sacré religieux qui, dans les rites de consécration, assigne aux êtres, respectés en eux-mêmes, leur sens ultime, leur finalité dernière. Voyons comment, dans l'histoire, on s'est acheminé vers cette forme absolue de désacralisation, l'athéisme, et comment, même chez les chrétiens, une conception univoque du sacré a favorisé cette erreur. On peut désacraliser soit en redonnant aux êtres leur légitime autonomie, soit en leur refusant toute dépendance à un au-delà de l'homme. Historiquement on en est venu à tellement associer l'un et l'autre que le sacré lui-même a été vidé de son contenu réel.

2. Approches privilégiées de la désacralisation

a) L'évolution des fêtes religieuses dans l'histoire.

[Retour à la table des matières](#)

La représentation du temps, « unitaire et absolue », chez nous, était « plurale et relative » au seuil de l'histoire. On calculait les temps avec des points de référence aussi divers que la dynastie, la généalogie, les grands événements de tel grand royaume de ce temps. On a mis du temps à rejoindre un mètre unique et commun tiré du rythme du monde sidéral. Le temps sacré d'une fête liturgique, transcendant le déroulement ordinaire de la vie quotidienne, s'accordait plus à une conception plurale et diversifiée du devenir.

Chez les primitifs, les fêtes religieuses se déroulent à des moments précis où doit s'arrêter la vie courante comme si ces deux aspects ne pouvaient « coexister dans les mêmes unités de temps » ¹⁰⁴. Parfois, ce temps mythique figure une sorte d'éternité.

La célébration « a bien pour arrière-fond l'éternité, mais elle-même fait partie du mouvement du temps » ¹⁰⁵. Le temps mythique doit être rendu présent » ¹⁰⁶ en prenant place dans le temps humain. Mauss a souligné le caractère synthétique du temps sacré ¹⁰⁷. Le chômage rituel donnait cette possibilité à la fête, tout en étant célébrée dans le temps de l'existence humaine, insérée dans son calendrier, d'échapper au temps impur, pour participer à la quasi-éternité de l'archétype mythique. Le temps du rêve constitue lui aussi une autre dimension. De même celui des ancêtres mythiques.

Le temps a d'autres rapports avec la désacralisation. Des études en psycho-sociologie religieuse sont très révélatrices à ce sujet. Le sacré représente l'indice de mobilité le plus bas. Nous verrons un peu plus loin que les indices de mobilité des divers éléments de cultures se sont éloignés de celui du sacré qui devint de plus en plus isolé et en retard sur l'évolution des autres.

« Psychologues et ethnologues s'accordent à reconnaître ce double trait distinctif des sentiments religieux : aucune attitude n'offre autant de résistance au changement ; aucune ne laisse de traces aussi persistantes dans les mentalités » ¹⁰⁸.

J. H. Barnett aux États-Unis, J. Maître en France ont fait des travaux sur la signification socio-culturelle des fêtes de Noël et de Pâques. Les manifestations extérieures ont bien changé durant les der-

¹⁰⁴ Durkheim, op. cit., p. 439.

¹⁰⁵ Van der Leeuw, *la Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1918, p. 377.

¹⁰⁶ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 335.

¹⁰⁷ Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1929, p. 225. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁰⁸ H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, P.U.G., 1960, p. 256.

nières décennies. Mais c'est au niveau religieux que la fête manifeste la plus grande résistance au changement ¹⁰⁹.

Il ne faut pas être déconcerté par ce phénomène lié au sens profond du sacré qui comporte une référence à l'absolu, aux réalités ultimes de la condition humaine, aux solidarités primaires (famille, proches, traditions, etc.) ; cela va donc jusqu'aux motivations les plus profondes de la personne au delà des impératifs socio-culturels. Les recherches de Braden ¹¹⁰ sont très significatives sur les motifs des options religieuses. Ce qui revenait le plus souvent - « La religion donne un sens à ma vie ». La religion donne un cadre-synthèse très large et très profond. L'homme s'y situe par rapport à l'univers, par rapport à l'histoire, par rapport à Dieu.

Si les attitudes religieuses résistent plus longtemps que les autres, inversement leur réintégration dans la personnalité comme dans la société prend parfois des générations. Et la dimension « temps », elle-même, offre une évaluation de la désacralisation historique. En réduisant le temps à un seul mètre (ce qui était nécessaire) on n'a pas prêté attention aux autres valeurs qu'on évacuait, particulièrement à celles de la religion qui incitaient les hommes à prendre une certaine distance sur leur existence pour en saisir le sens, la relativité, l'appel de dépassement, la dépendance d'une transcendance, bref le rapport avec Dieu à la fois Maître et au-dessus du temps. Seul le sens du sacré crée cette « distance », ce dégagement nécessaire à l'homme.

En désacralisant les cycles de la nature, par exemple, on n'a pas retenu leur signification religieuse d'appartenance au créateur, on n'a pas cru bon de retenir des « temps sacrés » réservés à l'auteur du temps. Nous rejoignons ici la psychologie de ces non-pratiquants qui ont rejeté progressivement de leur existence ces temps sacrés et - en sont venus à une religion pseudo-transcendante, subjective, intellectuelle, sans prise sur la vie réelle. Les rythmes naturels, tant chez l'homme que dans la nature, ont retrouvé leur spécificité profane mais perdu

¹⁰⁹ J. H. Barnett, « The Easter festival : a study In cultural change », *Amer. Sociol. Rev.*, 1949, 14, p. 62-70.

¹¹⁰ G. S. Braden, « Why people are religious : a study of religious motivations », *The journal of Bible and religion*, 15, 1947, pp. 38-45.

leur caractère sacré. La consécration religieuse du temps, sanctionnée dans la Révélation judéo-chrétienne, pénètre de moins en moins la vie des hommes. Pensons à la prière quotidienne, à la sanctification du dimanche, aux « rites de passage » de plus en plus réduits qualitativement et quantitativement.

L'histoire nous offre une autre forme du temps. Les païens ont été polarisés sur le « temps cosmique de nature, cyclique ». C'est à la Bible que nous devons surtout ce sens de l'événement, d'un déroulement linéaire qui détruit le mythe de l'éternel retour des philosophies et théologies anciennes. Le dessein de Dieu se développe par des événements uniques qui s'enrichissent sans se répéter en s'acheminant malgré les régressions vers un plérôme final. La critique athée n'a pas su y voir un sens indéniable du progrès, de l'évolution de l'humanité en marche solidairement avec le monde qui lui a été confié. En consacrant des événements historiques, la Bible révolutionnait radicalement les conceptions religieuses du temps mythique. Chacun des événements de l'histoire profane a une signification religieuse dans le dessein de Dieu, signification en rapport avec l'actualité et aussi avec le terme final. Pendant les siècles qui suivirent, le spirituel s'identifia de plus en plus à l'éternel et perdit de son sens temporel. On a même retenu encore aujourd'hui cette dichotomie fallacieuse : spirituel-temporel, indice évident d'une désacralisation du temps, d'une séparation entre l'histoire profane et l'histoire religieuse. Il ne saurait y avoir d'autonomie absolue entre ces deux dernières. Sans doute, pendant des siècles, l'histoire de l'Europe se traduisait-elle par l'histoire de l'Église. Aujourd'hui, après l'autonomie recouvrée, les deux marchent en parallèle et parfois en sens inverse. N'est-ce pas le pourquoi de l'Église en Concile ?

Le temps et l'eschatologie sont aussi à rapprocher l'un de l'autre. Le « jour de Yahveh » dont nous parlent Amos (5,18) et Isaïe (2,12) marque l'étape définitive vers laquelle le monde, sujet de Rédemption, marche. Avec Jésus, celui-ci est entré dans les derniers temps », dans l'accomplissement (Le 4,21) qui se réalisera progressivement par l'Église. Grâce à elle s'opère le passage du « monde présent » au monde à venir, se bâtit de l'éternel avec du temporel. Le temps de l'Église édifie le monde futur à travers la sacramentalité de signes visibles où s'actualise l' « aujourd'hui de Dieu ». Mais ce « temps est

court » (1 Co 7, 9) et le « dernier jour est proche » (Rm. 13, 11 sq). Il y a donc un appel de consécration « temporelle », très spécifiée qui ne correspond pas sur mesure aux rythmes de l'évolution de l'univers. L'eschatologie n'est pas pure dépendance des maturations d'en bas telles qu'un Teilhard de Chardin les a décrites, même si elle y trouve par la Foi d'en haut des signes avant-coureurs et des significations religieuses et même christologiques ¹¹¹.

À la suite de cette étude sur la sacralité du temps dans son devenir historique, nous voulons revenir à cet état de conscience rencontré chez les hommes actuels. Ceux-ci sont engagés dans une course contre la montre pour gagner du temps, gagner sur le temps, en ne respectant pas toujours des données essentielles de cette réalité complexe, surtout les différentes significations sacro-religieuses qu'il a accumulées à travers les siècles. On le rattache à des valeurs de progrès matériel et prométhéen sans débouché sur l'au-delà. D'autre part, le sens de l'histoire dans la conscience moderne est une pierre d'attente pour le dessein de Dieu essentiellement événementiel et progressif, à la condition que l'on n'évacue pas sa sacralité en revendiquant une légitime autonomie qui ne peut être exclusive.

« À une première représentation plurale et qualitative très diversifiée du temps, maintenant fossilisée dans l'épaisseur du langage et de la conscience, se sont superposés les dépôts successifs d'autres âges de culture. Aussi longtemps que nous n'avons pas réussi à nous rendre compte de cette stratification, nous aurons aussi beaucoup de peine à discerner, dans le présent, ce qui est caduc de ce qui mérite de survivre » ¹¹².

¹¹¹ O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1948. J. Mouroux, *le Mystère du temps*, Paris, Aubier, 1962. X. L. Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962.

¹¹² J.-P. Audet, op. cit., p. 43.

b) Lieux et espaces sacrés.

[Retour à la table des matières](#)

Ces remarques sur la conception du temps et des temps nous amènent à des considérations semblables sur la représentation de l'espace. Ici encore on pensait en terme de lieux. La dimension « espace », familière à nos esprits, atteint un niveau d'abstraction étranger à la mentalité primitive. L'espace sacré constituait plus que les autres une rupture avec la géographie de sens commun.

L'espace sacré est conçu très souvent chez les primitifs comme le centre du monde. Cela peut être une montagne où se rencontrent le ciel et la terre, le plan humain et le plan extra-humain. Mircea Eliade en nomme plusieurs, le mont Meru, chez les Indiens, le mont Sumen pour les peuples ouralo-altaïques, le rocher Batu-Ribu, chez les Semang de Malacca ¹¹³.

Lorsqu'on ne peut célébrer le rite dans ce centre, on se tourne vers lui. Chez certains, les mouvements du soleil déterminent les espaces. Pour d'autres, le lieu sacré signifie le reste du monde tel que conçu par le primitif, ou bien un résumé de l'espace profane dont il est le symbole. Elkin considère comme fondamental « le principe local, avec ses associations spirituelles, sacrées et mythologiques » ¹¹⁴.

« Nos pères ont adoré sur cette montagne et vous vous dites que c'est à Jérusalem qu'on doit adorer [...] Jésus lui dit : - Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père [...] où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité [...] Dieu est esprit et ceux qui adorent, c'est en esprit et en vérité qu'ils doivent adorer » ¹¹⁵.

¹¹³ M. Eliade, op. cit., p. 319.

¹¹⁴ Elkin, « Social Organisation in the Kimberley Division », in *Oceania*, no 2, 1931-1932, p. 333.

¹¹⁵ Jn 4, 20-25.

On ne peut imaginer sans la foi cette révolution radicale qu'opère la Révélation de Dieu qui vient bouleverser l'attitude religieuse de l'homme. Le temple juif a disparu avec ses rites et ses sacrifices. Le Christ a consommé le sacrifice unique dans le temple de son corps. Mais ne nous y trompons pas : le temps où Dieu sera tout en tous n'est pas encore arrivé. L'entre-deux qui s'étend de la Résurrection à la Parousie exige cette coexistence du temple et du ciel ¹¹⁶. Les églises chrétiennes ont les unes abondé, à certains moments, dans le littéralisme des rubricistes, les autres dans l'évangélisme désincarné. Il y a ceux qui défendent exclusivement la transcendance du culte, et ceux qui ramènent le divin à l'humain pour vaincre le divorce entre la foi et la vie.

Une conclusion s'impose. On ne peut se passer, même en christianisme, de ce sens naturel du sacré dans l'espace et dans le temps tant que Dieu ne sera pas tout en tous et ceci a des répercussions importantes dans notre monde moderne où la foi trouve plus difficilement un terrain d'appui, une chair pour s'incarner.

c) Les symboles sacrés et la technique.

[Retour à la table des matières](#)

Cette deuxième réflexion sur l'espace sacré nous semble révélatrice. Il ne viendrait pas spontanément à l'esprit de considérer l'État du Vatican comme une aire sacrée. Tout un appareil de symboles, correspondant à un état de culture, favorisait la constitution d'espaces sacrés chez nos ancêtres. Serions-nous moins sensibilisés à ces symboles ou au symbole comme tel ? Que nous le voulions ou non, le sacré dans notre condition terrestre s'exprimera toujours avec des symboles. Sa nature et l'histoire nous l'enseignent.

Or la technique de notre temps n'est pas favorable aux symboles. Elle incline à la démythologisation ; d'abord parce que les formes symboliques n'atteignent la réalité qu'indirectement et heurtent ainsi la

¹¹⁶ Y. Congar, *le Jour du Seigneur*, Paris, Ed. Laffont, 1948, pp. 161-169.

rationalisation technique et l'expérience immédiate ; ensuite parce que la technique s'accommode mal aux images originales qui peuvent rejoindre un au-delà du raisonnement et du toucher ¹¹⁷. La relation sacrale invisible qui met en relation avec le divin perd ses possibilités d'expression. Et on ne comprend plus les symboles sacrés déjà existants souvent liés à une culture étrangère à la nôtre. Pensons à la « corne du salut », « la visite du soleil levant » dans le cantique de Zacharie ¹¹⁸.

Nous ne voulons pas faire de la révélation un mythe mais plutôt dégager le processus de désacralisation en regard de cette érosion du sens du symbole dans le monde actuel. Nous étudierons plus loin comment le christianisme est en bien meilleure position que les religions non chrétiennes pour assumer la technique. Dieu considéré comme Créateur et l'homme comme son image, appelé à collaborer avec Lui pour le perfectionnement des créatures. Voilà le premier fondement du sens sacré. La technique n'apporte pas de difficulté au niveau du contenu mais à celui des voies d'accès au monde extra-empirique. Elle n'a que faire des temps et des espaces sacrés qui pourtant continueront d'exister d'ici la Parousie.

« La science a le droit d'aller jusqu'au bout d'elle-même et de faire de ce monde la terre des hommes, la totalité efficace qui leur donne un chez-soi. Mais l'esprit est ailleurs. La religion nous rappelle que cet ailleurs serait le lieu définitif. Le mouvement vers le principe tente, en les traversant, d'abolir l'espace et le temps vers cet au-delà de mystère qui habite toutes nos pensées » ¹¹⁹.

Mais nous ne devons pas oublier que notre expérience du divin ne peut jamais être immédiate dans notre condition terrestre. Le sacré

¹¹⁷ J. Lotz, « Tecnica Immagine » dans *Demitizzazione e Immagine* (en collaboration : P. Ricoeur, G. Fessard, E. Castelli, S. Breton, J. Lotz, etc ...), Padova. Cedam, 1962, p. 275.

« Anzitutto la tecnica porta con se uns completi demittizzazione... Due ne sono i motivi : da uns parte la forme Immaginose che si accostano alla realta soIo figuramente ma non la colgono direttamente, non resistono all'arida critica razionalistica che deriva dalla tecnica ; d'altra parte la tecnica non e favorevole aile immagini originali, nelle quali rintrano 1 miti, come e visto, etc. »

¹¹⁸ Lc 1, 68-79.

¹¹⁹ S. Breton, *Demitizzazione*, op. cit., p. 305.

doit s'exprimer à travers le temps et l'espace avec ce danger de se figer dans des formes d'expression incompréhensibles et en retard sur l'actualité historique.

« Du point de vue du sacré, c'est une condition d'existence en partie nouvelle qui, pour n'être pas souvent ressentie en cette qualité par la conscience, ne saurait cependant manquer, à la longue, de conjuguer ses effets avec ceux de la transformation subie par notre représentation du temps. Sur cette voie, on ne peut guère envisager qu'une chose : c'est que le sacré risque de ne plus pouvoir justifier la part prélevée par lui sur le temps et l'espace autrement que par des rappels historiques et la restauration plus ou moins artificielle d'états de conscience révolus » ¹²⁰.

C'est donc dans le monde technique d'aujourd'hui que nous devons approfondir le problème. F. Dumont aborde celui-ci en étudiant la dialectique du sacré et du profane, du symbole et de la technique ¹²¹. Jusqu'ici la religion populaire s'appuyait sur

« le sacré naturellement envahissant ou sur du sacré plus ou moins préfabriqué, quitte à compenser par des structures ou des normes rigidement et abstraitement définies. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il s'agissait là d'un bien pauvre compromis. D'autre part, notre société est rationalisée, sous de multiples aspects ; mais, loin de supprimer le sacré, elle le refoule hors de la vie empirique ».

Dans la vie de beaucoup de nos contemporains, on constate une sorte de passage du symbolique à l'empirique. Le sacré s'oppose au profane

« comme le paysage, qui sert de prétexte au peintre, s'oppose au terrain dont l'ingénieur suppose la consistance pour y asseoir une construction » ¹²².

La mentalité technique s'exprime à travers une attitude critique et une recherche de systématisation, d'ordonnance rationnelle des moyens. Le sacré fait appel à des représentations intuitives, symboliques de l'environnement de l'homme. Il s'ensuit deux visions concu-

¹²⁰ J.-P. Audet, op. cit., p. 44.

¹²¹ F. Dumont, *Essai pour une conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, H.M.H., 1964, pp. 109-121.

¹²² Op. cit., p. 112.

rentielles du monde, si la dialectique du sacré et du profane n'est pas poussée jusqu'au bout. L'homme sent bien qu'il ne peut se limiter à l'approche empirique pour saisir toute la réalité. Il n'est pas satisfait par la conception d'un Dieu architecte et législateur. L'univers scientifique, tout en donnant un ordre consistant aux réalités profanes, est plus ou moins imperméable à la recherche des significations humaines. Il comporte des aliénations parfois très subtiles, surtout lorsqu'il s'agit de techniques psychologiques et sociales qui font de l'homme un objet d'expérimentation ou d'exploitation (la publicité scientifique, par exemple).

La finalité humaine est aussi renvoyée « dans une couche superposée de l'existence où sa vérité se concentre dans son inefficacité ». Le sacré en reste à ce niveau et n'arrive pas à prendre corps dans la vie réelle.

Par ailleurs, ces phénomènes peuvent permettre une purification du sacré qui, trop souvent, contaminait les processus techniques et les dynamismes naturels. La dialectique se durcit et fait éviter une utilisation du sacré pour compenser des insuffisances et permettre une évacuation du rude métier d'homme. Nous pensons ici à ces conceptions superstitieuses d'une Providence qui se passe de l'intelligence et de l'effort humain. On ne saurait faire l'économie de cette médiation dans notre expérience de Dieu.

« On pourrait dire, sous la forme d'un certain paradoxe, qu'une expérience trop immédiate de Dieu a quelque chose d'insuffisant : elle est trop globale. Dieu a procédé graduellement et nous a laissé le soin de chercher patiemment. À notre irréductible présence au monde, la technique ajoute quelque chose d'actif et qui est irremplaçable. Les faciles soumissions aux obscures fatalités sont devenues impossibles. Ce qui nous prépare sans doute à percevoir l'appel que le Christ nous fait par-delà, bien sûr, nos préoccupations d'homo faber » ¹²³.

¹²³ Op. cit., p. 120.

d) Du Code religieux au Code civil.

[Retour à la table des matières](#)

La troisième voie de recherche sur l'évolution de la désacralisation trouve une source privilégiée dans les codes législatifs. Les plus anciens parmi ceux-ci laissent toujours percer cette conviction que le « pouvoir législatif est un pouvoir essentiellement divin ». Ce sentiment de l'origine divine de la loi a sans doute été plus fort avant la rédaction de codes. Ceux-ci pouvaient être connus dans leur genèse et leurs corrections successives. Et ceci n'est pas étranger à la désacralisation du droit à travers les âges. L'expérience grecque de législateurs sans investitures royales ou sacerdotales, munis seulement du titre de citoyen, ne fut pas sans jouer un rôle important dans ce processus « désacralisant ». Le sacré primitivement s'était taillé, dans un droit plutôt diffus, la part du lion. Dans le cadre d'une évolution où la religion se retire progressivement des grands secteurs de la société pour se confiner au culte, le sacré se résorbe à son tour. J.-P. Audet signale le décalage immense entre les lois purement pénales et les prescriptions sacrées attachées au moindre geste du primitif, révélant de bien différents symptômes d'états de conscience et de culture. À ce sujet, beaucoup d'études ont parlé de l'ambiguïté du sacré. Or, ce n'est pas le sacré, mais la loi qui fonde cette ambivalence en prévoyant la sanction pour l'insoumis.

Qui ne ferait pas la relation entre la désacralisation de la loi et une perte de sens du péché considéré comme un refus d'obéir ? Ces deux phénomènes ne sauraient être totalement étrangers l'un à l'autre. On voit jusqu'à quelle profondeur dans la vie humaine peut aller ce processus de désacralisation. Celle-ci serait le propre du christianisme et la pierre de touche de sa purification ! Notre esprit cartésien et technique s'en porte mieux. N'empêche que la foi la plus pure ne peut se passer du sens naturel du sacré qui est étouffé dès qu'on l'enferme dans l'enceinte du temple. On parlera de sécularisation bienfaisante, de reprise d'autonomie du profane, de désaliénation de l'humain, d'efficacité technique, de respect de César, de finalité propre des institu-

tions temporelles, et cela très souvent dans un sens d'opposition à la dimension sacrale qui pourtant existe dans toute réalité humaine sans lui enlever nécessairement sa consistance propre. Nous avons étudié dans ce chapitre l'évolution de la désacralisation des lois. Que dire du serment dans une société sécularisée ? Est-ce un résidu des mythes du passé ? Vient-il en contradiction avec l'autonomie des fonctions législatives et judiciaires ? Y a-t-il un symptôme de la perte du sens du sacré, du refus de la présence universelle ? Peut-on défendre à la fois le profane et le sacré de ce geste personnel et institutionnel, si l'on conçoit le sacré comme l'ennemi du profane et sa négation, si l'on en fait une exclusivité de sanctuaire ? En acceptant cette notion du sacré, l'homme religieux ne donnerait-il pas raison à ceux qui s'opposent à son vouloir de consécration du monde ? Le serment introduit explicitement la dimension sacrale dans une institution temporelle où les relations humaines prennent une densité profonde. Toutes les réalités de la vie humaine ont été matière à serment. En quoi le serment peut-il les menacer ? Au contraire, ne vient-il pas garantir leur consistance en les reliant à leur source d'authenticité, de véracité ? Les absolus de remplacement, comme l'honneur, la sincérité, la dignité, la « déesse raison » participent à la même contingence, à la même relativité, à la même finitude, à la même peccabilité de la condition humaine. Qu'un homme, à un moment grave de son existence, fasse intervenir Celui qu'il considère comme l'Unique Absolu dont il se sent dépendant, devant qui il se sait responsable et à qui il se doit de rendre hommage, il n'y a pas à s'en scandaliser. Dieu lui-même dans sa Révélation a formulé ses promesses sous forme de serment et s'est porté garant des engagements de l'homme qui jurait en s'appuyant sur la véracité de Dieu, sur les livres saints porteurs de sa parole, de son Alliance, de ses promesses ¹²⁴ et ¹²⁵.

Le serment et sa violation nous apparaissent donc comme un indice de la perte du sens sacré. Les défenseurs de l'autonomie légitime des

¹²⁴ Ps 105, 8-9 ; Is 51,15 ; Jr 46,18 ; Lc 1,73 ; Ac 2,30 ; Hé 6, 13-16.

¹²⁵ Dans un régime démocratique pluraliste, on ne peut imposer la dimension sacrale du serment à ceux qui s'y refusent. Il reste que celui-ci est un Indice révélateur des changements profonds dans les nouveaux comportements. En deçà des exigences de la sécularisation et de la laïcité, on constate la réduction de l'attitude religieuse aux aires de la vie privée et à l'enceinte du temple.

institutions non culturelles n'ont pas comme contrepoids des promoteurs des impératifs du sacré. L'autonomie devient indépendance, et la sécularisation, un athéisme pratique, alors que, chez les laïcisants, l'athéisme idéologique nie toute dimension sacrale. De toute façon, qu'on l'isole, qu'on le nie, le sacré se résorbe. Ceux qui voient dans son universalisation historique son arrêt de mort constatent qu'aujourd'hui la vie humaine se déroule dans un univers clos sans préoccupation de l'au-delà. Ils se sont butés à un cul-de-sac en niant au point de départ ou du moins en ignorant la relation universelle qui fonde le sacré. Le sacré ne spécifie pas le religieux mais vice versa, comme nous l'avons montré. Et pour nous, la seule signification admissible de la désacralisation, c'est le retour à la finalité propre et immédiate de toute réalité.

e) L'anthropologie depuis les Sémites.

[Retour à la table des matières](#)

La cinquième perspective de recherche nous offre le biais le plus riche pour saisir le sacré dans ses conditionnements historiques : l'anthropologie. Il y a un accord pratiquement unanime dans la pensée antique pour distinguer trois composantes fondamentales dans l'homme : le corps, l'âme-souffle et l'âme-vie.

	<i>Hébreu</i>	<i>Grec</i>	<i>Latin</i>
<i>L'âme-souffle</i>	<i>nephesh</i>	<i>numos</i>	<i>animus</i>
<i>L'âme-vie</i>	<i>ruah</i>	<i>psuche</i>	<i>anima</i>

L'âme-souffle référait au phénomène de respiration, l'âme-vie à la génération, surtout masculine. Cette dernière, par son importance et son caractère mystérieux, donnait à l'âme-vie une sorte de transcendance sur la vie courante où opérait l'âme-souffle. Cette conception de l'âme-vie en faisait une voie privilégiée d'accès au divin. J.-P. Audet remarque que la tradition prophétique a manifesté ses communications avec Yahvé en se servant de l'âme-vie comme « base analogique ». Au cours des temps, l'âme-souffle a pris le dessus jusqu'à résorber l'âme-vie si perméable au sens du divin. On a dû imaginer des génies,

des esprits afin de combler le vide, suppléance qui n'a pas pu résister à l'usure du temps.

La représentation anthropologique qui a suivi ne retenait donc que deux composantes, le corps et l'âme. Celle-ci se réduira progressivement à ce que nous appelons aujourd'hui la « raison », monopolisant tout ce qu'il y a de spécifiquement humain. Au bout de cet itinéraire, on constate une liquidation dans l'homme de la dimension la plus orientée vers le divin. Le sacré ne s'y retrouve plus à cause de la disparition des « associations Intimes et délicates » qui lui donnaient naissance. Comme exemple le plus frappant, on pensera aux songes des anciens. C'est par ce surconscient de l'âme-vie que ces derniers communiquaient avec le divin. Après cette longue marche de trois mille ans, nous en sommes arrivés au « rêve » révélateur du subconscient, siège avant tout des forces d'en bas, situé en deçà de l'homme, alors que les anciens voyaient dans le songe un au-delà de l'homme. Le refus du sacré ferait-il reculer l'homme en deçà de lui-même ? Il y a au fond de celui-ci un vouloir irrépressible de dépassement, de dépassement sans limite, qui sert de point d'appui à l'élan religieux le plus authentique.

Les composantes du sacré religieux trouvent chacune dans l'homme son point d'appui. La transcendance dans sa recherche de dépassement, l'immanence dans l'intériorité, la soumission dans son sentiment de dépendance, le désir de communion avec le divin dans l'altérité de la personne humaine.

Lorsque l'une ou l'autre de ces composantes s'accroît au détriment des autres, ou se détériore, on assiste à une résurgence de diverses déformations du sacré religieux : superstition, panthéisme, aliénation, infantilisme, angoisse, absolu de substitution, etc. Le phénomène joue inversement. L'homme apeuré sera plus sensible au tabou et à la magie.

Tout cela nous montre les liens intimes qui relient le sacré et telle ou telle anthropologie. Le sacré naît au fond du cœur de l'homme comme s'il répondait à un appel de l'au-delà. Mais l'homme a le pouvoir de se façonner une image de lui-même qui lui masque sa véritable identité et ses liens avec le divin. Au lendemain de la révolution dar-

winienne, de celle de Freud, Bergson et Blondel réagissent contre un scientisme qui étouffe tout élan religieux. En Allemagne, Otto apporte une réaction semblable. Malgré cela, la désacralisation de l'anthropologie s'est accentuée avec le marxisme et l'existentialisme où l'on se refuse radicalement à tout au-delà de l'homme et à tout vouloir de communion avec un monde invisible distinct de l'homme.

f) Conclusions.

[Retour à la table des matières](#)

Le temps, l'espace, la technique, la loi et l'anthropologie ont été soumis à des réductions historiques du sacré (nous n'en faisons pas des réducteurs par nature). Le sacré n'entre pratiquement plus dans la vision de l'univers humain dès que l'on sort de l'institution religieuse. Pour l'athée, c'est un résidu historique que l'apathie des masses et « la passivité des habitudes collectives » ont porté avec elles. Le sacré est devenu : « le spirituel, le moral, le pur et le saint, ne laissant dès lors au profane que la portion congrue des associations équivoques : le monde, le siècle, la nature, la matière, le corps et le péché »¹²⁶. Caillois, cité plus haut, voyait cette réduction du sacré jusqu'à une simple « inviolabilité » vide de tout contenu religieux.

Dans ce Sens on remarque une tendance à « re-sacraliser » l'amour en rattachant sa nature et ses propriétés à sa valeur sacrale. On identifie le sacré à un je ne sais quoi d'absolu incarné par l'amour comme si celui-ci n'avait pas de valeur propre et d'exigence éthique par lui-même. Il est faux de réduire les déformations de l'amour à des sacrilèges. D'autre part, va-t-on nier la dimension sacrale de l'amour ? Certains le font sans scrupule pour le restituer au profane. On en revient toujours à la confusion fondamentale. Toute réalité naturelle a deux dimensions : la première (profane), sa consistance propre et sa finalité immédiate, la seconde (sacrale), sa relation avec Dieu. Lorsque cette relation est assumée par l'homme dans un sens de soumission, de communion, le sacré devient authentiquement religieux. On ne valo-

¹²⁶ J.-P. Audet, op. cit., p. 48.

rise pas le profane au détriment du sacré et vice versa. Ainsi en est-il de l'amour. Cette valeur humaine la plus profonde restera une voie privilégiée d'accès au divin, tellement elle fait partie du mystère de la personne humaine qui cherche au plus profond d'elle-même Celui dont elle est l'image et la ressemblance. On tombe dans le sacré magique si l'amour perd sa valeur en soi, sa condition humaine. Nier la dimension sacrale de l'amour ou l'opposer au profane, c'est faire le jeu du dualisme. Les conséquences de ces séparations, de ces oppositions sont désastreuses quand celles-ci se retrouvent dans la réflexion théologique et la spiritualité chrétienne. L'amour de Dieu ne se pense pas sans l'amour humain. Comme la grâce ne se pense pas sans la nature. Pédagogiquement, Dieu a révélé son amour à travers le signe de l'amour des époux avant de donner l'Amour trinitaire comme exemplaire de l'amour humain.

Il faut désacraliser selon certains, c'est-à-dire redonner au profane sa valeur en soi, sa spécificité, son « horizontalisme ». Il faut sacrifier selon d'autres, c'est-à-dire redonner une valeur absolue à telle ou telle réalité humaine menacée. Autant d'équivoques qui dressent le sacré et le profane l'un contre l'autre ou valorisent l'un en détruisant ou en ignorant l'autre. Or, nous le répétons, le profane est un en-soi et le sacré, une relation ; deux dimensions compatibles dans une même réalité. Voilà pourquoi il convient de parler de consécration plutôt que de sacralisation. Le premier terme permet de bien respecter les deux pôles humain et divin et de les situer dans leur juste rapport. Le sacré est une relation avec l'au-delà, assumée par l'homme, pas de sacré religieux sans l'homme. Quand le profane respecté en lui-même est relié par l'homme à Dieu dans un sens de soumission et d'action de grâces, il y a un sacré authentiquement religieux, alors que le sacré magique utilise l'au-delà sans respecter le profane, et que le sacré tabou fuit l'au-delà par crainte de perdre la sécurité de la vie profane ordinaire.

Les processus historiques de désacralisation ne se traduisent pas uniquement par un retour au donné profane comme tel, mais aussi par une négation de la relation sacrale. Cela recouvre une confusion plus profonde et très actuelle, celle de la religion avec la superstition, par le biais du sacré magique et tabou. Nous mesurons ici combien il est important de clarifier le sens des mots : sacré, religieux, superstitieux, profane, comme nous l'avons fait plus haut en distinguant les attitudes

tabou, magique et religieuse, en ne confondant pas le sacré-relation et sa mise en oeuvre par la séparation d'êtres et de choses choisis pour le culte. Sans ces mises au point on arrive aux pires confusions. Laïcisans, intellectuels chrétiens d'avant-garde, et spécialistes en sciences religieuses, tous parlent de désacralisation sans toujours se rendre compte du problème épistémologique impliqué.

3. Approches sociologiques de la désacralisation

On pourrait atteindre le sacré dans son devenir par bien d'autres biais. La déchristianisation nous offre un champ de recherches très fécond. Les hypothèses explicatives ne peuvent se réduire à une opposition à l'Église considérée comme telle organisation qu'on rejette. Le phénomène ne résulte pas nécessairement de conflits entre des groupes ou des collectivités.

L'athéisme qui évacue tout sacré religieux déborde les cadres structurels. Plusieurs études ont fait ressortir les facteurs socio-culturels et psychologiques qui étouffent le sens du sacré, l'élan religieux de l'homme.

a) Désacralisation et immédiatisme psychique.

[Retour à la table des matières](#)

Deux sociologues : E. Pin ¹²⁷, F.-A. Isambert ¹²⁸, nous semblent particulièrement lucides sur la déchristianisation. Ils se sont limités aux classes populaires. La première interprétation se formule comme suit : l'« immédiatisme psychique ». Ces deux auteurs citent un texte de A. Cottret du début du XIXe siècle :

¹²⁷ E. Pin, *Désaffection religieuse dans les classes inférieures*, Social Compass IX, 5-6, 1962, pp. 515-537.

¹²⁸ F.-A. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière*, Paris, 1961.

« L'habitude et la nécessité de s'occuper de ce qui regarde les premiers besoins physiques de la vie, exerçant chaque jour la sagacité, la prévoyance de l'homme de fatigues, semblent absorber en lui ce qui lui reste d'ailleurs de jugement et d'intelligence pour les vérités morales, pour la connaissance des rapports et la science de soi-même » ¹²⁹.

Nous retenons particulièrement cette allusion à la connaissance des rapports. Le sens du sacré implique cette prise de conscience des liens avec le divin que l'homme perçoit plus ou moins clairement. Le prolétaire absorbé totalement par le souci de survivre n'arrive pas à dépasser les besoins matériels pressants et à découvrir un au-delà de sa condition humaine. Impossible d'accéder au divin sans passer par l'humain, comme il a été démontré plus haut. Ceci vaut pour tout homme polarisé par des absolus de substitution : l'argent, le statut social, le plaisir, la domination, la science, l'art, la révolution, etc. Ces réalités « chosifiantes » masquent le vrai visage de l'homme, le mystère de la personne humaine faite à l'image de l'Autre, du Dieu personnel. Celui-ci devient de plus en plus lointain et bientôt se perd dans la nuit de l'inconscient. L'« immédiatisme psychique » de cet univers intérieur clos sur lui-même occupe tout le champ de la conscience, même si la relation ontologique au Créateur demeure toujours. Cette ouverture au fond du cœur humain ne peut cependant jamais être totalement « bouchée ».

b) Désacralisation et Technique.

[Retour à la table des matières](#)

Une autre forme de désacralisation touche à l'athéisme technique qui affecte l'homme dans sa condition non pas de créature personnelle mais d'artifex. Dans le monde rural d'autrefois, on pouvait jeter spontanément de l'eau bénite sur une vache malade. Le ferait-on aujourd'hui sur un tracteur agricole en panne ? Dieu était considéré comme un être dont on dépendait pour le succès de ses récoltes. L'ouvrier sait bien que son efficacité est conditionnée par sa compétence et la qualité du matériau. Une enquête dans un diocèse canadien très pratiquant

¹²⁹ A. Cottret, *Considérations sur l'état actuel de la religion catholique en France*, Paris, 1815, p. 15-16.

révèle, comme première lézarde du bloc monolithe, celle des ouvriers spécialisés qui n'ont reçu d'autre formation que leur apprentissage technique. Leur athéisme pratique prolonge dans le reste de leur vie l'expérience désacralisante de leur travail. Y aurait-il ici une hypothèse de recherches dans tous les secteurs de la population active où les impératifs d'une société industrielle commandent très tôt une spécialisation technique très « limitante » pour les champs de conscience et d'action ?

D'autre part, il serait faux de faire de la technique un générateur d'athéisme. Dans presque tous les pays, l'industrialisation a pris de forts contingents de ruraux. Or la pratique religieuse de ceux-ci s'appuyait sur des motivations de type psycho-cosmologiques ou psychobiologiques qui ne jouent plus dans un monde technique. Un certain providentialisme rural réduit Dieu à des causes secondes dans les processus de production. Ce qui ne se conçoit pas à l'intérieur d'une usine.

Par ailleurs, d'autres recherches sociologiques ont fait soupçonner un autre style de religion chez les techniciens qui n'étaient pas dominés par ces antécédents ruraux. Plus la formation technique était poussée, plus on y rencontrait des pratiquants, comme si les chiffres venaient confirmer la constatation intuitive de Pasteur : « Peu de science éloigne de Dieu, beaucoup de science en rapproche. »

c) Désacralisation et marginalité socio-culturelle.

[Retour à la table des matières](#)

E. Pin a étudié particulièrement la pratique religieuse des citadins d'une grande ville ¹³⁰. Les non-pratiquants se recrutent surtout chez ceux qui n'arrivent pas à dominer intellectuellement et affectivement les problèmes de la vie moderne, urbaine et industrielle. La plus forte

¹³⁰ E. Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, Spes, 1956.

N.B. Dans la deuxième partie de ce chapitre nous avons traité des relations entre les symboles sacrés et la technique en montrant comment celle-ci rendait difficile l'accès au sens du symbole si nécessaire au sens du sacré.

corrélation positive s'établissait entre pratique et instruction, éducation, formation par le métier ou la profession. La pratique religieuse, dans ce contexte, exigeait non seulement une option personnelle, mais aussi un contrôle affectif dans les différentes institutions et une intégration à la culture urbaine dont la religion était une des variables. À l'intérieur d'un système culturel pluraliste, certaines valeurs opposées à d'autres disloquent la personnalité sociale en la tirillant. Il faut un minimum de formation pour dominer ces conflits inévitables. Les valeurs religieuses touchant les engagements les plus profonds, malgré leur grande résistance, s'estompent progressivement ou se déforment dans des attitudes de tabou ou de magie. L'attitude religieuse, comme toute autre attitude, exige un soutien social. Or le citoyen marginal, déclassé, n'entre pas dans le « nous » de la société et de l'Église. Le problème s'étend à la majorité quand toute la société se structure en système auto-suffisant. L'Africain qui débarque à Marseille trouve une vraie société laïcisée alors que la sienne était profondément religieuse.

La relation sacrale trouve sa médiation non seulement dans le mystère de la personne et dans les relations interpersonnelles mais aussi dans un système socio-culturel non fermé par le haut.

Le drame de la désaffection religieuse se joue parfois au niveau d'un groupe dont les intérêts vitaux semblent mis en échec par l'institution religieuse.

« Proudhon voyait dans l'autorité de Dieu le grand obstacle à l'égalité et dans la Providence une gêne pour la liberté. Dieu est pour lui à l'origine du pouvoir, de la hiérarchie sociale, de la propriété, de la charité, de la misère : Dieu, c'est le mal » ¹³¹.

Le groupe lui-même devient parfois son propre dieu, son propre sauveur. N'a-t-on pas vu dans le marxisme une « religion athée » ? Notons qu'ici l'athéisme n'est plus la résultante d'une adhésion à une idéologie, à un système, mais le point de départ qui précède cette démarche.

¹³¹ S. Ligier, *Essai de psychologie pastorale*, Paris, Éditions ouvrières, 1950, p. 58.

d) Désacralisation et institution religieuse.

[Retour à la table des matières](#)

Il se peut que l'institution religieuse elle-même étouffe le sens du sacré en s'identifiant à tel groupe, telle classe sociale, telle majorité écrasante, en négligeant l'intégration des immigrants, des marginaux, des non conformistes. Le visage de Dieu peut être déformé à travers l'autoritarisme ou le fonctionnarisme de ses représentants, l'incompréhensibilité des rites sacrés. Pensons à la langue latine qui était connue uniquement par les fidèles instruits. Pensons aux immenses paroisses où le « *cognosco oves meas* » devient impossible, où la super-institutionnalisation étrangle toute expression spontanée de vie religieuse. La gravité du problème s'accroît lorsque l'institution religieuse est tellement inculturée qu'elle perd son originalité, sa mission spécifique. Les fidèles n'ont pas alors une conscience claire de leur appartenance à l'Église. Et celle-ci est comme « noyée » dans la société globale. Lorsque arrivent des changements profonds dans cette société, conduisant à un vouloir collectif de renversement, l'Église est assimilée à cette société du passé parce qu'elle n'a pas gardé ses distances et son autonomie propre. Le sens du sacré met en relation tout l'homme avec le divin, mais cela ne se fait pas sans ces médiations mentionnées plus haut. Même l'institution religieuse, de médiation privilégiée qu'elle était, risque de briser parfois cette relation fondamentale.

Après avoir été présente partout, et trop souvent sans respecter les fins propres du profane, l'institution religieuse s'est enroulée sur elle-même pour concentrer le sacré à l'intérieur des murs du temple et des salles de catéchèse. Tout au plus, les valeurs religieuses occupent-elles un univers domestique en marge des grandes institutions actuelles de notre société.

Même, le chrétien ne voit plus comment, par l'intérieur de sa vie quotidienne, il peut trouver une signification chrétienne. Seule une

élite semble y accéder. Est-ce que la théologie de la diaspora résout tout le problème de ce recul massif de la religion ? Ne développe-t-on pas une catéchèse pour les aristocrates de l'esprit, sans tenir compte des cheminements plus lents de la conscience religieuse de l'homme de masse ? D'un côté, une foi pure de toute contamination de la religion naturelle, de l'autre, un instinct primitif du sacré, identifié à la superstition et à l'ignorance des non-instruits. Respecte-t-on assez les diverses formes sacrales de cheminement des masses populaires ? Ne les éloigne-t-on pas de l'institution ecclésiale en ignorant les enracinements de la foi dans les diverses expériences humaines du sacré, telles qu'on les vit au cœur des différentes situations socioculturelles ?

Les prophètes, tout en étant soucieux de la pureté de la foi, ont reconnu les voies fausses par la réduction du sacré aux rites du temple, et par son absence de la vie profane. Ils ont éveillé la conscience religieuse en partant d'événements, de manières d'agir de leur propre milieu. Ce faisant, ils ont rendu l'institution religieuse présente à tous.

4. Approches historiques de la désacralisation

a) Cité de Dieu et cité terrestre.

[Retour à la table des matières](#)

La pensée de saint Augustin (354-430) a connu une influence qui ne s'est pas démentie jusqu'à nos jours ; la coordination de l'Église et du monde s'insère dans l'antithèse de la cité de Dieu et de la cité terrestre. Cette dialectique prolonge les antithèses bibliques : lumière-ténèbres chair-esprit. La cité de Dieu trouve son visage temporel dans l'Église, la cité terrestre dans le monde païen.

« Le genre humain est divisé en deux catégories : d'un côté les hommes qui vivent selon l'homme, de l'autre ceux qui vivent selon Dieu. Ils constituent ainsi mystiquement deux cités, c'est-à-dire deux sociétés hu-

maines dont l'une est prédestinée à régner avec Dieu, l'autre à subir avec le diable les supplices éternels » ¹³².

S'agit-il d'une vision manichéenne de la cité terrestre ? On appartient à l'une ou à l'autre de ces deux « sociétés humaines ». Voilà une première ambiguïté. En effet, comment les chrétiens vont-ils opérer en citoyens responsables dans un monde périssable et mauvais par surcroît ? Saint Augustin ne peut éviter de se référer à des institutions visibles dans lesquelles ces cités mystiques se projettent. Le terme « sociétés humaines », utilisé dans le même paragraphe, nous paraît révélateur. D'autre part, il affirme que « les citoyens de la cité mauvaise ont quelque part dans l'administration de la bonne cité », et que « les citoyens de cette bonne cité ont une part dans l'administration de la cité mauvaise ».

Passé pour la première assertion. Mais le citoyen de la cité céleste collaborera-t-il à la gestion de la cité mauvaise ? N'est-ce pas participer au mal ? « Augustin n'a jamais répondu à cette question ; il a du moins amorcé des distinctions qu'il faut relever car elles sont comme des pierres d'attente pour la mise au point qu'effectuera la théologie du XIII^e siècle » ¹³³.

En effet, saint Augustin voit dans la rectitude de vie des anciens Romains une action latente de Dieu. Ceux-ci, par ailleurs,

« ne possédaient pas cette piété authentique qui aurait pu les conduire jusque dans la cité éternelle. Leurs actes, nous ne pouvons les blâmer, mais nous devons les louer quand nous jugeons d'après la règle de la justice. Mais si nous examinons la fin pour laquelle ils sont accomplis, il n'y en a point qui méritent la louange qui est due à la justice » ¹³⁴.

Ici, c'est exclusivement une morale de l'intention qui importe à ce Père de l'Église. Tout se juge à l'aune de la fin dernière sans distinguer les fins intermédiaires ou prochaines comme le fera saint Tho-

¹³² Saint Augustin, *De Civitate Dei*, I- XV, C. 1. 2, (P. L. 41, Col. 437), trad. A. Luras et H. Rondet, le Thème des deux cités, dans l'œuvre de saint Augustin (coll. « Théologie », 28), Paris, Aubier, 1953, p. 147.

¹³³ A. Chavasse, *Église et Apostolat*, Tournai, Casterman, 1955, p. 173

¹³⁴ Saint Augustin, *De Spiritu et Littera*, XXVII 48 (P. L. 44. Col 230).

mas. Avec saint Augustin, on arrive difficilement à situer l'œuvre temporelle et ses fins propres. Au fond, ces distinctions restent valables si l'on s'en tient au niveau surnaturel. Le service dans la cité terrestre se justifie par la visée immédiate des fins de la cité céleste. Nous y trouvons quand même un point de départ qui provoquera l'intelligence de cette réalité que « la grâce suppose, qu'elle rectifie souvent et qu'elle surélève toujours »¹³⁵. Au Moyen Âge, les objectifs temporels n'en demeureront pas moins uniquement des moyens pour la fin surnaturelle. La philosophie des sciences comme la politique seront des servantes de la religion.

***b) « Du peuple chrétien d'Augustin
à la Chrétienté ».***¹³⁶

[Retour à la table des matières](#)

Après l'écroulement provoqué par les Barbares, les chefs religieux assumèrent toutes les institutions. Même au temps de Charlemagne, chaque pouvoir était coextensif l'un à l'autre. Une théocratie allait en sortir. « Le corps de la sainte Église de Dieu tout entier se divise principalement en deux personnes éminentes, la sacerdotale et la royale »¹³⁷. L'opposition des deux cités mystiques, chez saint Augustin, subsistait difficilement devant l'identification du peuple chrétien et de l'Église. Il n'y a plus de cité terrestre (au sens augustinien habituel) pour faire face à la cité de Dieu.

L'identité matérielle du monde chrétien et du peuple de Dieu n'empêchera pas une prise de conscience qui ne situe déjà plus la distinction entre le domaine civil et le domaine pastoral à l'intérieur de l'Église. La redécouverte d'Aristote et des juristes romains jouera un rôle de premier plan. L'univers consistant de ces hommes ne saurait être identifié à la cité du diable.

¹³⁵ A. Chavasse, op. cit., p. 180.

¹³⁶ A. Chavasse, op. cit., p. 177.

¹³⁷ Extrait d'une Lettre des évêques de l'Empire adressée en 829 (Concile de Paris) à l'empereur Louis le Pieux, d'après E. Gilson, *Dante et la Philosophie de saint Thomas*, Paris, Vrin, 1939, p. 203.

Les affrontements des structures, les fonctions des pouvoirs de ces deux sociétés aidèrent à l'intelligence de dualités plus profondes comme nature et grâce, création et rédemption. Saint Thomas montrera comment il existe une réalité sous-jacente au monde surnaturel, une réalité finie, incomplète, « en douleurs d'enfantement », une réalité en appel de mieux-être et de plus-être, une réalité impuissante à se hausser au-dessus d'elle-même, incapable d'aller au delà de l'homme malgré l'infini de désirs de celui-ci. Et cette réalité, c'est la création. Nous élaborerons plus loin cette donnée au cours de notre réflexion théologique sur la création. Chez saint Augustin, le départage se faisait en fonction de la fin ultime. Encore au Moyen Âge, toute activité est finalisée immédiatement par cette fin dernière. Les objectifs prochains sont à la fois réduits à des moyens et élevés à un « service direct et immédiat d'un ordre transcendant ». Voilà une forme de sacralisation que nous avons déjà étudiée.

Dans ces relations très étroites entre l'Église et le monde, où l'unité prend le pas sur tout, les activités humaines sont toujours référées immédiatement à la fin religieuse. Mais la distinction est encore sauvegardée, car le moyen se distingue de la fin, et le serviteur du maître.

« Pour mettre en place cette organisation délicate et précise il a fallu les luttes célèbres du Sacerdoce et de l'Empire, la querelle des investitures, etc. Au sortir de ces luttes qui liquidèrent à la fois la confusion pratique des pouvoirs que connut l'âge antérieur et le monisme religieux de la théocratie, une organisation sociologique des rapports entre le monde et l'Église est mise en place et elle se donne le nom de chrétienté. La chrétienté n'est ni l'Église, ni le monde pris séparément. Elle est proprement l'union sociologique originale de l'Église et du monde. Au sommet, donc, le Pape, chef spirituel de la chrétienté, parce que chef de l'Église. Le Pape qui gère proprement la poursuite de la foi surnaturelle et qui jouit seul de la causalité principale à l'impérium de laquelle sont soumis tous les moyens et les serviteurs. Dans l'ordre des moyens et des serviteurs, deux centres subordonnés polarisent tous les services. Dans l'ordre politique, le Saint Empire romain germanique, et, dans l'ordre de la culture, l'Université de Paris où toute la science humaine est mise au service de la foi. Dans cette organisation sociologique, toutes les activités humaines conspirent vers la même fin religieuse et ce service sacré appelle leur consécration à

quoi s'emploie la liturgie sous des formes nombreuses et très diverses » ¹³⁸.

Les problèmes subséquents vinrent d'une universalisation dans le temps et dans l'espace de cette situation historique et contingente. Par la théorie du pouvoir indirect, on a voulu en faire une question de principes universels préparant ainsi ces six derniers siècles de luttes et d'incompréhensions mutuelles. On réalise aujourd'hui que ce mode de coordination des deux ordres était de nature sociologique et en même temps susceptible d'abus de part et d'autre, césaro-papisme de ces princes qui utilisèrent l'Église pour des fins politiques, théocratisme des chefs religieux en mal de tout contrôler sur la terre des hommes.

Jacques Maritain a mis en lumière les cinq principales arêtes de cette conception chrétienne sacrale du temporel » ¹³⁹.

- La recherche d'une unité organique qualitativement maximale, essentiellement religieuse, spirituelle, sacrale. Il fallait en arriver à l'unité de la chrétienté. Pensons aux croisades des rois castillans. Une communauté temporelle chrétienne devait être instaurée pour réaliser cette unité spirituelle des personnes. L'Europe chrétienne devenait une « réfraction figurative » du Royaume de Dieu.

- La prédominance du rôle ministériel du temporel à l'égard du spirituel. Les choses qui sont à César, tout en étant nettement distinguées des choses qui sont à Dieu, avaient, dans une large mesure, une fonction ministérielle à leur égard : pour autant, elles étaient cause instrumentale à l'égard du sacré et leur fin propre avait rang de moyen à l'égard de la vie éternelle.

- L'emploi des moyens propres de l'ordre temporel (contraintes sociales, contraintes d'opinion, contraintes de coercition), l'emploi de l'appareil institutionnel de l'État pour le bien spirituel des hommes et l'unité du corps social lui-même.

¹³⁸ A. Chavasse, op. cit., pp. 181-182.

¹³⁹ J. Maritain, *l'Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1946, pp. 150-159.

- La quatrième note de l'idéal historique du Moyen Âge, Maritain la trouve dans une certaine disparité de catégories sociales héréditaires, servant de base à la hiérarchie des fonctions sociales et des relations d'autorité.

- Un cinquième trait révèle l'œuvre commune à réaliser par l'établissement d'une structure sociale et juridique mise au service du Rédempteur par la force de l'homme baptisé et de la politique baptisée.

c) Vers une civilisation profane, désacralisante.

[Retour à la table des matières](#)

Dès le XVe siècle, la chrétienté médiévale est frappée mortellement. Un nouveau régime de rapports entre le monde et l'Église s'instaure progressivement en dehors de la logique de l'Incarnation. Avec un peu de recul, on ne saurait méconnaître ce qu'il y avait de positif dans ces réactions en chaîne... réhabilitation anthropocentrique de la créature, et, à travers cette réflexion de l'homme sur lui-même, la découverte de sa liberté, de son individualité, de sa propre responsabilité et, plus tard, de sa place dans le devenir historique.

L'élan de la recherche scientifique enthousiasme la Renaissance pour la connaissance du monde, de sa beauté. Certains parlent même de la « réhabilitation de la création, de l'homme et du monde ». La philosophie et les sciences recouvrent leur autonomie vis-à-vis de la théologie. Les pouvoirs locaux s'émancipent lentement des princes, après que ceux-ci l'eurent fait à l'égard de la papauté. (N. B. : L'émancipation locale a commencé avec la Grande Charte [1215] de Jean sans Terre, en Angleterre, mais elle a mis du temps à s'imposer sur le continent.)

L'autonomie cherchée ne se confinait donc pas à une seule institution de la société. C'était l'homme qui, dans toutes ses dimensions, prenait conscience de sa dignité, de son pouvoir créateur. Avait-il été trop écrasé par l'affirmation unilatérale de la Toute-Puissance, de la

transcendance divines ? De toute façon, il tendait désormais à négliger ou à nier la cause première.

Cette découverte des valeurs profanes et de l'autonomie de l'homme se faisait dans un climat de revendication et parfois de révolte à l'égard de l'Église. Il se fera beaucoup plus qu'un arrachement sociologique à l'Église. Suivons de plus près le mouvement et nous allons retrouver d'abord un dualisme qui prolonge l'héritage de l'antiquité. Les doctrines de Luther, Calvin et Jansénius en seront marquées, de même, à un degré moindre, celle de Molina. Chez les rationalistes, ce sera la liberté sans la grâce. Descartes soutiendra une sagesse naturelle parfaite sans l'apport de la sagesse chrétienne. Au niveau pratique, on assignera à l'homme deux fins absolument différentes et indépendantes ; de là, une Église et un État étrangers l'un à l'autre, une grâce désincarnée et une nature pure. Le surnaturel résorbé, il ne restera plus, pour J.-J. Rousseau, qu'une « nature, pure bonté par essence ». A Comte étendra à la société, à l'humanité, cette déification de la nature. Hegel à son tour, sous prétexte d'abord de renflouer la religion, naturalisera ce qui reste de celle-ci, en réduisant le dessein rédempteur à la dialectique de l'histoire exclusivement humaine, en faisant de l'État le vrai corps mystique de l'humanité en devenir. On n'a pas mesuré encore toutes les conséquences de ce dualisme dans le christianisme et le monde occidental. La plus évidente nous semble être le marxisme qui a bâti un système global sur une sorte de corps mystique, vide de Dieu lui-même et de son Christ. D'un pessimisme radical à l'égard de la nature humaine, la majorité a passé à un optimisme absolu. Ces deux courants demeurent encore aujourd'hui, projetant l'homme d'une extrémité à l'autre. La boussole humaine affolée n'est plus polarisée par son Centre d'attraction : le Dieu Créateur et Rédempteur de qui tout dépend. In ipso vivimus, Celui en qui tout a été créé et sauvé.

L'homme cherche à s'expliquer en dehors de cette relation fondamentale, biologiquement avec Darwin, psychologiquement avec Freud, socialement avec Comte, Hegel et Marx. Chez beaucoup de chrétiens, les problématiques se posent en termes dualistes, spirituel et temporel, politique et religieux, foi et raison, etc...

Jacques Maritain dégage trois moments de cette évolution culturelle ¹⁴⁰. Le premier (XVI^e-XVII^e siècles) est celui de l'humanisme classique, où l'homme se découvre, s'exprime comme un être indépendant sans nier théoriquement l'au-delà. Dieu se fait garant de cette domination absolue sur le monde par l'homme.

Au deuxième moment (XVIII^e-XIX^e siècles), la culture bourgeoise chargée de richesses matérielles opte pour Mammon. Elle veut se « sécuriser » et se sent mal à l'aise avec les impératifs évangéliques. L'optimisme rationaliste et scientifique est le nouveau point d'appui du paradis humain promis par Descartes. On parlera encore de l'idée de Dieu, ou de Dieu comme d'une idée.

Au XX^e siècle, le troisième moment, révolutionnaire, révèle le « renversement matérialiste des valeurs » où l'homme « cosmique » s'affirme comme fin dernière de toute l'histoire. Malgré des prétentions humanistes, s'opère un « refoulement progressif de l'humain par la matière ». Et l'homme, pour être vraiment homme, doit nier Dieu.

d) L'athéisme et ses formes de désacralisation.

[Retour à la table des matières](#)

La désacralisation suit la mouvance propre de ces trois moments. Dieu, devenu d'abord le garant de la domination de l'homme sur la nature, n'est plus cet Être dont on dépend totalement. L'homme n'agit pas en intendant mais en maître du monde. Un premier divorce s'accomplit au niveau de l'agir et non de l'être. Le pôle de transcendance demeure et la relation de dépendance se disloque.

Au deuxième moment, la transcendance divine, d'abord considérée comme une idée, fait place à l'immanence. Chez Hegel l'aboutissement de l'évolution du monde et de l'homme s'appelle Dieu. Les composantes du sacré sont donc réduites tour à tour : relation de dépendance, de transcendance et d'immanence divines.

¹⁴⁰ J. Maritain, op. cit., pp. 39-42.

Nietzsche avait annoncé le troisième moment, celui de la « mort de Dieu ». Les autres composantes du sacré religieux sont progressivement réduites et bientôt anéanties avec les premières. C'est l'athéisme contemporain qui brisera toutes les relations sacrales de la personne humaine, image de Dieu : dépendance, intendance et alliance, insérées dans le couple divin mystérieux : transcendance-immanence. M. Blondel a mis en relief les pierres d'attente du sacré dans la structure psychologique de l'homme. Il les a appelées : don, altérité, dépassement. Mais on ne peut les identifier au sacré lui-même, il y aurait une extrapolation inacceptable. Ce dernier auteur l'a bien vu. On trouve, dans les systèmes athées contemporains, ces trois valeurs citées plus haut et pourtant l'on assiste à une brisure totale du sacré dans ses composantes relationnelles.

La désacralisation actuelle se veut une « désaliénation ». C'est un phénomène d'autant plus grave que cet athéisme consciemment assumé se présente comme un humanisme éthico-historique. On ne se contente pas de faire fi de toute relation sacrale comme étant une illusion, mais on considère ce rejet comme la condition de la récupération de l'homme par lui-même. La croyance en l'au-delà aliène l'être humain dans ce qu'il a de spécifique - liberté et responsabilité. Il ne veut pas d'un Dieu qui le brime. Dès lors, ce sont ses propres projets qui deviennent sacrés, sinon il divinise sa situation dans un providentialisme passif et fixiste. La phénoménologie d'un Merleau-Ponty exprime très bien ces états d'âme de plus en plus « vécus » dans la conscience de nos contemporains. Qu'ils soient existentialistes, marxistes, sceptiques, etc., ils héritent tous plus ou moins de la pensée hégélienne sur l'aliénation et sur la vocation historique de l'humanité. Le sacré fige l'homme dans un moule éternel, et lui ravit son dynamisme essentiel d'autocréation et de maître absolu de l'univers en devenir. L'ouverture sacrale devient évasion de la condition humaine. Ceci nous semble la pierre de touche de l'athéisme contemporain, de son type de désacralisation.

N'oublions pas que cette désacralisation est post-chrétienne et considérée par plusieurs comme la fine pointe du progrès de l'humanité. Comme nous l'avons étudié plus haut, les conditions psychosociologiques du sens du sacré sont disparues en grande partie. De

plus, cette rupture radicale s'appuie sur les sciences humaines ¹⁴¹, de « l'origine des espèces » de Darwin à la « phénoménologie de la perception » de Merleau-Ponty. Chez les marxistes, des infra-structures économiques aux super-structures politico-idéologiques, une désaliénation s'impose comme la forme la plus authentique de désacralisation.

Lorsqu'on parle d'un athéisme post-chrétien, il ne faut pas oublier que la genèse de cette idéologie a surtout eu comme matrice le monde protestant d'Allemagne. J. Feuerbach reproche aux protestants de centrer l'individu sur lui-même, surtout sur l'immortalité personnelle. Après *Pensée sur la mort* (1830), Feuerbach publie *l'Essence du Christianisme* en 1841. D'une oeuvre à l'autre, on peut suivre une ligne d'argumentation de type chrétien mais de contenu a-religieux. Toute valeur sacrée y est sécularisée. L'immortalité et la Résurrection prennent leur sens dans l'oeuvre collective à laquelle l'homme participe non pas comme un héros mais comme un humble travailleur. On reconnaît certains de ces thèmes dans *la Peste* de Camus, et surtout dans la littérature communiste, « comme une feuille de l'arbre qui tombe et enrichit le terreau pour une sève humaine de meilleure qualité ». Feuerbach reproche à Hegel de n'avoir pas compris la religion dans sa dimension essentielle : ce sentiment de dépendance absolue à l'égard de l'au-delà. Feuerbach nous semble constituer un grand tournant dans l'histoire de la désacralisation ; jamais le sacré religieux n'a été atteint aussi profondément. La religion n'en demeure pas moins une médiation privilégiée pour la connaissance de l'homme. L'homme découvre sa personnalité à travers la personnalité de Dieu. Celui-ci est l'homme objectivé, contemplé. On s'est trompé tout simplement de sujet. Comment expliquer ce phénomène, se demande Feuerbach ? L'homme s'objective dans un univers de représentations et c'est seulement par réflexion sur cette objectivation qu'il se découvre lui-même ; en langage psychanalytique moderne, cet auteur aurait parlé de la « projection » de l'homme en Dieu, comme un moment nécessaire de la conscience humaine. Dans les religions primitives, le pro-

¹⁴¹ Von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958. H. de Lubac, *le Drame de l'humanisme athée*. Paris, Spes, 1945. P. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

cessus a commencé avec les phénomènes de la nature : la faim, la maladie, la mort. On en a fabriqué autant de dieux jusqu'à l'avènement de l'homme fait Dieu. Dieu créateur nié, l'homme devient le vrai créateur.

e) Une pierre d'attente : la Création.

[Retour à la table des matières](#)

Sont-ce des « idées chrétiennes devenues folles » selon l'expression de Chesterton ? Feuerbach, tout en rejetant la relation sacrée, après l'avoir clairement conçue du moins dans son élan premier, ce sentiment de dépendance à l'égard de l'au-delà, a éveillé aussi la conscience religieuse. Des auteurs protestants comme S. Kierkegaard et plus tard K. Barth ont avoué avoir été influencés dans ce sens.

D'autre part, les chrétiens ont progressivement redécouvert la dimension historique du dessein de Dieu, bien différent de ce plan immuable d'un monde statique, faisant peser son déterminisme sur l'homme. La réflexion athée a provoqué dans une certaine mesure un retour aux sources. Mais nous n'avons pas assumé toutes ces valeurs positives qui appellent l'éclairage de la Révélation. Je pense, par exemple, aux relations de l'homme avec la nature. Celle-ci, dans son évolution, devient de plus en plus la responsabilité de l'homme. L'héritage grec païen a peut-être mis en veilleuse ces précieuses lumières bibliques laissées en dépôt dès les premières pages de la Genèse. Il nous faut reprendre cette théologie de la création qui nous semble répondre à l'interrogation de la réflexion hégélienne, favorisant ainsi un dialogue avec nos frères non-chrétiens. Pendant longtemps, les incroyants se sont portés à la défense de l'homme contre les croyants qui faisaient de l'homme un pion sur l'échiquier du monde.

La Révélation nous permettra de bien situer la création en regard de l'homme et de Dieu, là précisément où la réflexion philosophique a échoué. Nous y trouverons la création, l'univers et l'humanité, en marche ascendante vers la source et la fin de tout. L'homme religieux, même primitif, a déjà perçu cette ouverture sur un au-delà de lui-même dans le fond de son être. La perte du sens du sacré a hypothéqué les sciences humaines au point de les enfermer trop souvent dans un circuit fermé, refoulant ainsi l'aspiration la plus profonde de

l'homme, celle de se dépasser et de se parfaire en se rapprochant de son Principe par la mise en œuvre de la relation du sacré : l'homme y aspire non pas seulement par un sentiment d'inachèvement, mais par une conscience d'être profondément relié à un autre monde. Quelle est cette relation ontologique qui semble sous-tendre cette démarche sacrale, authentiquement humaine ? Par ailleurs, ne pouvons-nous pas prospector une nouvelle pierre d'attente chez l'homme moderne pour l'éveil de sa conscience religieuse endormie par un scientisme suffisant ? Pour la première fois dans l'histoire, l'homme se sent responsable de l'avenir du monde. Sur quels critères va-t-il appuyer ses décisions ? Agira-t-il comme un maître absolu ou comme un intendant ? Conscient à la fois de son faible pouvoir sur lui-même (selon la logique freudienne) et de sa royauté sur la matière (grâce à la science), il nous semble en situation privilégiée pour redécouvrir Celui dont il est totalement dépendant, Celui qui le fait collaborateur immédiat de son oeuvre. Ces dynamismes nouveaux de l'anthropologie et de la cosmologie, loin d'être aliénés par la relation sacrale de la création, y trouvent leur consistance propre et leur appel de dépassement, en attente des apports inaccessibles de la Révélation. C'est là toute l'actualité de la théologie de la création à revoir dans la lumière de la Pâque du Christ.

Le monde sacré. Tome I : Le sacré

Chapitre 3

Le sacré dans la révélation

1. Les réponses insatisfaisantes

[Retour à la table des matières](#)

Au départ, la consécration du monde fait difficulté parce qu'avec l'équipement conceptuel adopté généralement, on n'arrive pas à concilier ces deux mots - consécration et monde. La dichotomie sacré-profane, séparant le monde en deux domaines, nous accule à des solutions inacceptables. Si tout le monde est consacré, la dichotomie ne tient plus. S'il faut toujours du profane pour laisser au sacré son originalité, on ne peut prétendre à une consécration universelle du monde. Si le profane veut garder sa spécificité, il ne peut être consacré. Si les deux se découpent le monde, une part de celui-ci signifiera absence de Dieu. Chacune des solutions laisse le problème irrésolu.

La première pierre d'achoppement relève d'une insuffisante conception du sacré. Nous sommes d'abord retournés aux sciences humaines de la religion pour revoir leurs concepts du sacré. Le premier chapitre nous a fait découvrir le sacré spécifiquement religieux au-delà de l'impasse sacré-profane. De toutes ses composantes, la relation de dépendance à un au-delà de la condition humaine apparaissait

la plus fondamentale. Un deuxième chapitre sur le sacré dans son devenir nous a acheminés aux mêmes conclusions.

Partant maintenant du point de vue théologique, allons-nous trouver la même impasse et la même réponse ? Le christianisme repose avant tout sur une intervention historique directe de Dieu dans le monde. De nouvelles relations surnaturelles, gratuites sont instaurées entre Dieu et l'homme qui est désormais appelé à participer à la nature divine à titre de fils adoptif. Qu'advient-il des premières relations qui remontent à la genèse du monde, relations compromises par le péché ? Sont-elles restaurées, annihilées ? Quels rapports entretiennent-elles avec les nouvelles ? Qu'on le veuille ou non, on doit poser le problème en termes relationnels. Or on a toujours conçu le sacré en terme de séparation. En régime chrétien, pour beaucoup de théologiens, les « sacra » marquent une transcendance absolue qui n'a aucune mesure commune avec le sacré religieux naturel. Cette tendance est à l'opposé de celle qui prévalait au siècle dernier, quand on voulait « résorber le christianisme dans la religiosité commune à l'humanité » ¹⁴².

Le P. Bouyer veut rétablir les justes perspectives par la logique de l'Incarnation. Son schème de référence est emprunté aux deux hérésies opposées sur l'Incarnation : le monophysisme qui affirme la divinité du Christ jusqu'à nier son humanité et le nestorianisme soutenant la thèse inverse.

Cette dernière tendance refuse d'abord l'identification du sacré chrétien au sacré naturel. Dans les religions naturelles, seuls certains êtres avaient cette qualité d'être sacrés.

« L'Incarnation consacrerait l'humanité en elle-même : non pas quelque espèce particulière d'actions humaines [...]. Si dans les religions de l'humanité avant le Christ, le sacré est quelque chose de « mis à part » du profane, dans la religion du Christ, ça ne serait pas autre chose que le profane lui-même revu dans la lumière divine de l'Incarnation » ¹⁴³.

Le christianisme n'aurait donc rien à prendre des rites non chrétiens et même ne devrait avoir d'autres rites que les gestes de la vie

¹⁴² L. Bouyer, *le Rite et l'Homme*, Paris, Cerf, 1962, p. 13.

¹⁴³ Op. cit., p. 19.

ordinaire. Le divin devient purement coextensif à l'humain. Chez les tenants de la tendance monophysite, on ne saurait trouver rien de la « vie profane » dans le sacré chrétien. Le P. Bouyer nous entraîne donc par un autre biais dans une autre dichotomie. Il croit la dépasser par une juste compréhension de la « loi de l'Incarnation » où tout le sacré naturel est « récupéré, sauvé, transfiguré dans l'Incarnation rédemptrice ». Il ne nous dit jamais clairement ce qu'est le sacré, que ce soit en situation non chrétienne, que ce soit dans l'économie du salut. A peine quelques allusions très ambiguës comme celle-ci :

« La loi de l'Incarnation, c'est, tout au contraire, de produire une nouvelle sacralité, une consécration renouvelée par la mise à part d'une humanité qui, pour être toute à Dieu, ne soit nullement à soi » ¹⁴⁴.

La loi de l'Incarnation n'annihile pas celle de la création, comme nous le verrons. Un peu plus loin, l'auteur montre que la notion et la réalité de sacré s'identifient à « mis à part » « pour être à Dieu ». Comment concilier ces vues avec la consécration universelle du monde ? N'y a-t-il pas un aspect essentiel du sacré qui est ignoré ici ? Nous avons cru un moment que le théologien, ferait un rapprochement avec l'expérience fondamentale de l'homme qui se perçoit dépendant de Dieu, avec l'univers dont il se sent solidaire

Pourtant, l'auteur prétend intégrer les sciences humaines de la religion dans sa réflexion théologique. Or celles-là, au premier chapitre, nous ont conduit à redécouvrir le sacré authentiquement religieux dans ce sens de la dépendance totale de l'homme et de l'Univers en relation avec un au-delà, perçu plus ou moins clairement.

Au fond, l'erreur est d'en rester à la catégorie liturgique du sacré, ce qui explique l'insistance sur le « mis à part » comme faisant partie de l'essence du sacré. Ceci nous paraît plus évident après avoir consulté les conclusions d'un débat organisé par le Centre de pastorale liturgique à Vanves en 1949 ¹⁴⁵, débat qui révèle toute la confusion actuelle sur la conception du sacré.

¹⁴⁴ Op. cit., p. 21.

¹⁴⁵ *La Maison-Dieu. Le sens actuel du Sacré*, n. 17. Paris, Cerf, 1949.

Les uns excluent certaines réalités jugées profanes et veulent relier le sacré à des symboles privilégiés. D'autres représentent la tendance à l'extrême opposé. Rien de la création ne doit être soustrait au sacré. Ce serait une spécificité du sacré chrétien.

Des constantes se dégagent de cette rencontre. D'abord, l'identification du « sacré » au « liturgique ». Nous en mesurons les conséquences désastreuses dans l'approfondissement de la mission du chrétien comme consécuteur du monde à l'intérieur même de ses tâches quotidiennes.

Pis encore nous semble l'a priori qu'on a posé dès le début des discussions. La qualité première du sacré, c'est d'être séparé du profane. Nous nous inscrivons en faux parce qu'avant d'être une séparation ou une opposition le sacré est une relation. Notre premier chapitre l'a amplement prouvé.

Et nous reprendrons d'ailleurs ce problème plus loin. Que la relation sacrale prenne des significations particulières en situation chrétienne, personne n'en doutera après une étude du donné révélé. Mais ne glissons pas trop vite, comme on l'a fait, sur le sacré, tel qu'il est vécu en dehors de la tradition judéo-chrétienne. Nous couperions ainsi le dialogue avec les non-chrétiens et nous élaborerions une théologie du sacré hermétique tant par le vocabulaire que par la pensée elle-même. Le sacré dit d'abord référence à un au-delà de la condition humaine. Et nous devons apporter un respect et une attention très soignés à cet élan religieux imprimé par le Créateur au fond de tout cœur humain. Dans le christianisme, la relation sacrale portera sur l'intervention de Dieu qui devance personnellement l'homme pour l'attirer à Lui. Mais, en défendant les spécificités judéo-chrétiennes, trop d'auteurs s'isolent « pédagogiquement et ontologiquement » dans un surnaturalisme qui semble ignorer les points d'attache dans l'homme lui-même. Il y a une racine humaine du sacré qui en fait une réalité simple, quotidienne, à la limite physique, au cœur de la vie spirituelle de la personne. Sous prétexte d'éviter le risque de vider de sa substance chrétienne le sacré, on s'épargne la tâche de le voir « d'en bas ». Or cet angle de vision est nécessaire pour assurer le réalisme de notre conception du sacré dans la révélation. L'universalisme de la parole de Dieu dans la Rédemption trouve des correspondances dans l'universa-

lisme de cette parole divine implicite qu'est la création, à la portée de la conscience religieuse de tout homme.

L'Église l'a bien compris, en voulant sanctifier, bénir, consacrer toute réalité bonne, du pain quotidien jusqu'au satellite artificiel. Est-il une réalité plus profane que le parfum ? Or l'Église lui a trouvé une signification sacrée dans sa prière et ses sacrements, la confirmation, par exemple, parce que déjà ontologiquement le parfum est une créature de Dieu et non le fruit exclusif du travail humain. Sans cet ajustement constant, le christianisme est toujours menacé du particularisme sous toutes les formes possibles. L'histoire d'Israël n'a pas fini de nous servir de leçon. Il ne s'agit pas de jeter les perles sacrées aux pors, mais de respecter le fondement universel du sacré. Un sens religieux de la création fait de tout être une perle sacrée. Ne mettons pas le Rédempteur en contradiction avec le Créateur. N'enfermons pas le sacré exclusivement dans des rites, fussent-ils sacramentels, si nous ne voulons pas mériter le même reproche que le Christ a adressé à la Samaritaine. La religion en esprit et en vérité déborde les limites du temple de pierres, elle rejoint toute la création, temple de Dieu dans la Genèse, temple du Christ dans le Nouveau Testament. C'est lui, « Tête de la création » en qui tout subsiste, dira saint Paul.

Les ministres du culte ont tendance à enfermer le sacré dans un système de rites. Il n'est pas sûr que le laïc vraiment religieux réduise l'exercice de son sens du sacré à des cérémonies religieuses. La matière première de sa vie religieuse est d'abord sa vie concrète. Et cela prend toute sa vérité dans la religion révélée où toutes les relations des hommes avec Dieu se vivent à travers une histoire ou plutôt l'histoire telle quelle. Même en dehors du christianisme, le sacré porte toute l'humaine condition à la fois dans sa réalité totale et dans son ouverture radicale sur un au-delà d'elle-même.

Les plus grands penseurs chrétiens ont mis à profit les attentes religieuses du coeur humain. Les Pères de l'Église et saint Thomas ne craindront pas de puiser en dehors de la révélation explicite. Dès le début de son traité sur la religion, le docteur angélique emprunte des éléments de sa réflexion théologique à Cicéron ¹⁴⁶. Nous sommes en

¹⁴⁶ *Sum. Theol.*, IIa, IIae, p. 81, art. 1.

droit de penser qu'il n'aurait pas hésité à emprunter aux sciences humaines que trop de théologiens tiennent à distance. On accuse les sociologues ou les phénoménologues de ne pas tenir compte des transformations opérées par le Christ dans le domaine du sacré. Mais ces derniers peuvent à leur tour reprocher aux théologiens de manipuler des concepts opératoires superficiellement tirés de ces sciences servantes.

Les sciences des religions ont au moins les mérites d'ébranler des pseudo-certitudes, de forcer la révision de certains à priori, d'apporter des éléments comparatifs plus sérieux à la réflexion sur le donné révélé. C'est ce que nous avons voulu établir depuis le commencement de ce travail. De part et d'autre, on se juge arbitrairement, en prenant très peu conscience d'une complémentarité aussi indissociable que la grâce et la nature. Il n'y a pas de grâce qui n'ait son accomplissement dans la nature.

2. Les interrogations soulevées

[Retour à la table des matières](#)

Il nous faut donc revoir les sources avec les principaux points d'interrogation soulevés jusqu'ici. Devons-nous rejeter le terme de la consécration du monde ? N'est-ce pas la signification du sacré qui est ici au fond du débat ? En christianisme, le sacré relève-t-il, dans sa nature, des catégories « relation » ou « séparation » ? Les expressions « présence », « inspiration chrétienne », suffisent-elles pour situer la Révélation dans un monde autonome ?

La consécration est-elle une coiffe extérieure ? Représente-t-elle un transfert de causalité, ou une efficience nouvelle ? Marque-t-elle une insertion gratuite de Dieu dans le dynamisme propre de la création, dans l'histoire d'hommes libres ? Risque-t-elle d'enlever la consistance de ces deux dimensions autonomes ?

Apporte-t-elle simplement une destination autre ou un sens ultime au delà de la finalité immédiate ? Prolonge-t-elle uniquement l'élan de la création en instance d'achèvement dans un dessein unique ? Marque-t-elle d'abord une rupture pour assumer l'instance du salut ? Restitue-t-elle les êtres dans leur destination première déviée par le péché ? Redonne-t-elle au monde réel des hommes et des choses la plénitude de leur valeur ? Comment répond-elle à l'élan de dépassement, de valorisation qu'on retrouve ontologiquement dans les êtres, et dans les préoccupations de l'homme moderne qui cherche une signification existentielle fortement axiologique ? Se limite-t-elle à l'intentionnel ou rejoint-elle aussi l'ontologie des êtres et de leur action ? Respecte-t-elle leur autonomie, la fonde-t-elle, s'y oppose-t-elle ? Est-elle présente implicitement chez ceux qui se consacrent totalement à une cause humaine juste et bonne ?

N'y a-t-il pas, en dessous des différents types de consécration, diverses formes de sacré, et plus profondément un sacré fondamental ? Est-ce que tout est sacré ? Est-ce que tout est à consacrer ? A la lumière de la Révélation, quelle relation y a-t-il entre le sacré et la conscience de l'homme, et son agir dans le monde ? Que nous dit la Bible sur les trois formes de sacré déjà perçues en anthropologie, sur les enracinements ontologiques du sacré religieux, sur ses spécifications rituelles ?

Corollairement, est-ce que le profane dans la Révélation est encore cette consistance propre des êtres sans relation sacrale d'appartenance à un Pôle transcendant et immanent à la fois ? Où se situe le péché ? Est-il d'abord la rupture de la relation sacrale, atteint-il la profanité des choses, ou les deux à la fois ?

Cet enchaînement de questions a pu paraître fastidieux, mais il montre la complexité du problème soulevé, et le danger d'une simplification qu'on rencontre trop souvent dans les débats actuels. Nous ne pouvons répondre à toutes ces interrogations. Au cours de nos recherches, nous avons progressivement perçu, en dessous des diverses formes de sacré, de consécration, de désacralisation, un sacré primitif, un sacré fondamental dont les données éclairaient beaucoup de questions soulevées plus haut. C'est dans la Révélation que ce dernier trouve sa pleine lumière. Nous allons donc suivre l'itinéraire de la tradition ju-

déo-chrétienne sans à priori et confronter les résultats avec ceux de l'anthropologie. Mais n'oublions pas notre ligne de recherche : *Le sacré dans la consécration du monde*.

3. Le sens sacré du monde dans la bible

[Retour à la table des matières](#)

Dieu est venu à la rencontre de l'homme et de l'univers à travers l'histoire d'un peuple choisi. Ce qui est au point de départ, à la base de tout, c'est l'alliance avec Abraham et sa descendance, alliance scellée une première fois au mont Sinai¹⁴⁷.

L'aspect de la « vocation » ressort de l'aventure spirituelle d'Abraham, et celui du salut est attaché surtout à la délivrance de l'oppression égyptienne. La recherche de Dieu s'est donc faite à travers une histoire du salut, plus que dans la médiation de la nature extra-humaine comme on le constate dans la plupart des autres religions. Et cette recherche est précédée et accompagnée par la démarche de Dieu lui-même.

Le dessein divin a-t-il une visée particulariste, veut-il atteindre tous les hommes, toute l'histoire, l'univers en son entier ? Les Hébreux ont mis un certain temps pour dépasser le dieu local et arriver au Maître de l'histoire et créateur de tout l'Univers. Il serait trop long de retracer les diverses étapes et tel n'est pas notre objectif ici. Nous nous limiterons aux principaux jalons de cet approfondissement en insistant sur celui que représente le premier chapitre de la Genèse, écrit vers le cinquième siècle avant Jésus-Christ. Ce document de la tradition sacerdotale s'inscrit dans une histoire sainte mûrie depuis plusieurs siècles. Il élargit à ses dimensions universelles tout le dessein divin. On y trouve la caisse de résonance de la Parole de Dieu adressée à tous les

¹⁴⁷ C. von Rad, *Das theologische Problem des alttestament*. Schöpfungsglaubens, dans *Werden und Wesen* (Belheft 66 zur Z.A.W. 1936, p. 138). E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris, Cerf. 1959, p. 101.

hommes. Les auteurs inspirés tentent ici d'apporter leur vision du monde et les relations fondamentales qui situent Dieu, l'homme et l'Univers ¹⁴⁸. Il est intéressant de constater qu'aux grands tournants de l'histoire de l'Église on est revenu à la Genèse pour rétablir des perspectives oubliées. Mais pensons particulièrement à la catéchèse des premiers Pères de l'Église (il est à noter que la première hérésie a porté sur la création), à la synthèse thomiste et à l'actualité de ces premières affirmations de la Bible dans le monde d'aujourd'hui. Si le dessein de Dieu a été révélé historiquement par la médiation du salut d'un peuple, Il n'en a pas moins commencé dès les origines du monde. C'est donc ici que nous trouverons les enracinements originels du sacré et de la consécration du monde. Notre réflexion devra suivre la logique interne du récit sacerdotal qui se situe dans l'ensemble de l'histoire du salut.

« L'idée essentielle de ce récit est d'étendre à l'univers ce qu'Israël sait de ses origines et du but de sa vocation ; le monde entier a le même auteur que le peuple auquel Dieu a donné la terre promise, il doit son existence à la même puissance et à la même bonté, il participe à la même destinée » ¹⁴⁹.

R. Guelluy voit dans la création l'étape préliminaire aux alliances successives vers Noé, Abraham et Moïse. Les textes parlent par eux-mêmes :

« Sors de l'Arche, toi et la femme, les fils, tous les animaux [...] soyez féconds, multipliez, emplissez la terre [...] seulement vous ne mangerez pas la chair avec son âme, c'est-à-dire le sang [...] pullulez sur la terre et la dominez. Voici que je conclus mon alliance avec vous et avec vos descendants après vous et avec tous les êtres animés [...] et me souviendrai de l'Alliance éternelle qu'il y a entre Dieu et tous les êtres animés » ¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Le monde est mis à contribution dans la réalisation du dessein divin. L'homme et le reste de l'univers sont indissociables dans leur destinée. L'A.T., comme le N.T., sont formels sur ce point. Cf. les études de M. Pedersen, E. Beaucamp et J. Guillet.

¹⁴⁹ R. Guelluy, *La Création*, Tournai, Desclée, 1962, p. 14.

¹⁵⁰ Gn 8, 16-9, 17.

Cette relation ontologique de la créature au Créateur sert de terrain d'insertion à l'Alliance éternelle que Dieu a instaurée avec tous les êtres.

C'est vraiment dans un contexte sacré qu'est perçue la création du monde. « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre »¹⁵¹. Le verbe « créer » se réfère ici à l'origine absolue des choses et l'expression « le ciel et la terre » veut couvrir l'universalité de tout ce qui existe. Il ne s'agit pas d'un exposé sur la structure du monde, mais de l'affirmation capitale de sa relation à Dieu. Voilà la première spécification « révélée » d'une des composantes du sacré. Nous n'accepterions pas sans nuances cette affirmation de J.-P. Audet :

« À parler proprement, le monde considéré dans son ensemble, et à son état natif, n'est pas sacré simplement pour avoir été créé par Dieu »¹⁵².

T. Maertens nous oriente dans une autre direction avec une plus grande fidélité au contexte lui-même. Selon ce dernier auteur, en lisant le récit, on se croirait dans un immense temple qui a pour voûte le firmament, pour luminaires les astres, pour laps de temps les mesures liturgiques, pour rites les bénédictions données au temple, etc. Tout se passe comme si l'homme recevait comme vocation première la mise en oeuvre d'un culte dans un édifice où Dieu l'a établi¹⁵³.

On ne voit plus très bien comment peut se justifier l'absolu de cette phrase : « On n'y trouvera pas un mot qui dise ou laisse entendre que la création comme telle est sacrée »¹⁵⁴. Son argument principal se base sur la bonté des êtres créés auxquels on ne saurait soustraire l'utilité et la nécessité à des fins de culte. Ceci appelle plusieurs rectifications.

¹⁵¹ Gn 1, 1.

¹⁵² J. P. Audet, « Le Sacré et le Profane : leur situation en christianisme », dans *N. R. T.*, 87, 1957, p. 49.

¹⁵³ « L'agencement du monde est présenté comme l'organisation d'un temple [...] la tâche de commentateur paraît être, alors, de se demander si, par leur fréquence éventuelle, ces connexions entre création et culte, création et élection ne sont pas la clef de la compréhension plénière du récit ». T. Maertens, *Les Sept Jours*, Bruges, abbaye St-André, 1951, p. 6.

¹⁵⁴ J. P. Audet, op. cit., p. 50.

On semble ignorer ce changement radical d'optique si l'on se situe dans ce monde antique où les astres étaient des dieux ou des puissances mystérieuses, supérieures à l'homme. Le biais culturel emprunté par les auteurs inspirés veut rejoindre ce sacré primitif de l'appartenance ontologique de toutes choses à un même auteur et cherche, malgré l'insuffisance de leur cosmologie, à affirmer leur consistance propre, leur fin immédiate, leur profanité en quelque sorte. L'homme reçoit la primauté sur tous les êtres et la mission de consacrer le monde par quatre relations fondamentales qui ressortent du contexte. Il n'y a donc pas ici opposition ou séparation de l'utilité des choses et de l'appartenance totale à Dieu, mais cette dernière fonde la première. N'a-t-on pas ici une première norme d'articulation du sacré et du profane ?

Le P. Audet - dans le même article soutient que le sacré perd sa spécificité quand il devient universel. Or ce premier chapitre de la Genèse associe intimement la relation universelle du sacré et le rattachement de tout le profane à son auteur. Saint Thomas fera une lecture de ces sources révélées dans le même sens ¹⁵⁵.

Selon celui-ci, l'homme dans la prière veut rejoindre cette appartenance fondamentale de créature, de tous les êtres. C'est un acte qui marque la volonté d'entrer dans l'ordre voulu par Dieu, de collaborer à son gouvernement du monde de la grâce et de la nature ¹⁵⁶. L'adhérence libre de l'homme à Dieu ne lui épargne aucun effort de maîtrise sur lui-même et sur le monde. Pour dominer celui-ci, selon la mission de la Genèse, il lui faudra le connaître à fond, en lui-même, dans ses structures propres, dans ses possibilités intrinsèques de perfectionnement au service du bien commun universel et de Dieu. La dimension sacrale a donc son premier enracinement ontologique dans la créature. Il y a en celle-ci, dans le dynamisme propre de son être, un appel de consécration, une relation qui ne lui enlève rien de sa propre valeur mais lui donne son existence et sa destination. On retrouve ici le principe thomiste : la créature se perfectionne en se rapprochant de son

¹⁵⁵ I. Mennessier, « L'idée de sacré et le culte d'après St. Thomas », dans *R.S.P.T.*, 19, 1930, pp. 63-69.

¹⁵⁶ *Contra Gentiles*, III, 95 et 96 ; *Sum. Theol.*, IIa-IIae, q. 83, art. 1 et 2.

principe. C'est dans ce dynamisme d'achèvement que le sacré, plus précisément la consécration, fonde son premier élan. Celle-ci est prise de conscience et prise en charge des relations qui lient à Dieu son être propre et tous les êtres qu'on a mission de lui apporter. Saint Thomas, en sauvegardant l'autonomie de la créature et sa consistance propre, tout en affirmant sa dépendance de Dieu, nous oblige à un réalisme de grande portée. Il unit étroitement création, sanctification et consécration du monde. Rappelons ici rapidement les principaux jalons de sa pensée qui suit la logique interne de la Genèse elle-même : il ne veut perdre aucun des enracinements de la grâce dans la créature Et la création marche vers un perfectionnement dont la grâce est le sommet ontologique dans l'unique projet de Dieu. Tout progrès authentique rapproche la créature de sa Source et de son unique Fin. Il y a dans la créature raisonnable une possibilité d'achèvement non seulement dans son ordre mais aussi dans un ordre qui dépasse tout ce que les facultés pourraient atteindre d'elles-mêmes. Cette tendance à être-toujours-plus, propriété première de la créature selon Sertillanges, va dans le sens d'une autonomie inséparable de sa dépendance, la seconde appelant la première pour former la consistance interne de l'être créé. La prise en charge par l'homme de la création sera donc inséparable de la recherche de Dieu. Bien plus, de par l'ordre du dessein créateur, l'homme devra passer par les créatures pour connaître, aimer et servir Dieu. C'est tout le plan du *Contra Gentiles* qui est impliqué ici.

L'étude du monde sensible conduit à Dieu et prépare la perfection dernière de la béatitude que saint Thomas exprime en termes d'assimilation (C.G. 2, 2) ¹⁵⁷. Les analogies fournies par les êtres sensibles nous acheminent comme par la main à connaître Dieu (Ia, q. 12, art. 12). En créant des participations de lui-même, le Créateur a voulu nous faire connaître sa perfection diversement par celles-ci (Ia, q. 47, art. 1).

L'admirable chapitre vingt et un du troisième livre de C.G. pose les fondements de cette « consécration primitive » du monde, selon l'ex-

¹⁵⁷ Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem : Quod cognoscere naturam creaturarum valet ad destruendum errores qui sunt circa Deum. *Contra Gentiles*, 2, 3. Voir aussi *Sum. Theol.* Ia q. 2, art. 1 et 2 ; q. 1, art. 5, ad 2.

pression forte de Bérulle. L'utilité des choses ne se sépare pas de la gloire de Dieu. Saint Thomas campe le sens religieux à l'intérieur même de l'être et de l'agir de l'homme et s'inscrit ainsi en faux contre la dissociation bien moderne de ces deux dimensions distinctes. Sa théologie du monde s'enracine dans une téléologie universelle où tout être est ordonné à Dieu comme fin ultime ¹⁵⁸, selon un ordre hiérarchique qui converge vers l'homme, seul capable de tout offrir à Dieu consciemment, amoureusement. Cet ordre du monde n'est pas un ensemble de réalités statiques et achevées mais il se réalise progressivement dans une histoire qui, en dernière analyse, est une marche vers Dieu. La Providence, une réalité trop oubliée, traduit le dynamisme de la création continuée. Et la première signification de la consécration du monde se trouve dans la participation de l'homme au gouvernement divin.

Tous les biens terrestres sont des dons de Dieu que l'homme doit faire fructifier en donnant d'abord le primat au bien commun de la création dont la communauté des personnes humaines est le sommet de convergence, immédiatement relié à Dieu. Aussi, la création matérielle est-elle soumise à l'homme qui, étant le seul être terrestre à pouvoir connaître et aimer Dieu, peut assurer le retour des créatures au Créateur ¹⁵⁹. En effet, selon le principe thomiste, si une créature atteint par ses opérations la fin transcendante de l'univers, toutes les inférieures lui seront ordonnées pour atteindre cette perfection. C'est en vue de l'achèvement de l'homme que la création se couronne d'un être qui contient tout d'une certaine façon. En retournant à Dieu, l'homme achemine donc toutes les autres créatures faites pour lui. Déjà la Genèse nous montrait Adam au terme de l'œuvre divine pour la récapituler et l'offrir au Créateur. Voilà une vue cohérente de la consécration du monde bien propre à la synthèse thomiste.

Nous tenions à apporter ces précisions parce qu'on a fait du sacré et de la consécration du monde un « en soi » à part ou une donnée pu-

¹⁵⁸ *Sum. Theol.* la q. 65 art. 2 ; *Contra Gentiles*, 3, 98 ; *De Pot.*, q. 5, art. 4 ad 2 ; 1 *Sent.*, d. 47, art. 4. (Pr 16, 4).

¹⁵⁹ Le monde créé par un acte d'intelligence et d'amour retourne à son Principe surtout par un agir semblable. Les « cieux » ont besoin de participer à la vie de l'homme de quelque façon pour pouvoir chanter la gloire de Dieu.

rement subjective et intentionnelle. La Genèse et ses interprètes ne nous autorisent en aucune façon à établir une opposition entre la construction du monde et la consécration du monde, comme le voulait le P. Chenu cité précédemment.' La vocation de l'homme, comme être-au-monde-et-à-Dieu, devra être découverte progressivement dans ses composantes fondamentales déjà esquissées par la Genèse, en attendant la pleine réalisation dans le Christ.

Le sacré reçoit son premier éclairage de la théologie de la création. Comme celle-ci, il est une réalité non pas statique mais dynamique qui se traduit par une consécration, consécration de l'homme et du monde. En partant de ses expériences historiques, à la lumière de la Révélation, Israël donne la première leçon à l'humanité sur les rapports universels entre le monde, l'homme et Dieu. Les autres étapes de l'histoire du salut et l'évolution historique des rapports entre l'homme et l'univers (science, technique, etc.) n'ont rien biffé des lignes essentielles de ces premières pages de la Bible. Il nous faut revenir à cette source fondamentale et mesurer les premières conséquences de cette conscience de l'appartenance totale sur le sens sacré. Celui-ci nous apparaît de plus en plus comme le retentissement de la relation de création dans le cœur de l'homme. Les attitudes religieuses dans l'A.T. et dans l'Évangile y ont puisé, et sont ici très révélatrices. En effet, il faut une conscience vive de sa condition de créature pour saisir le Dieu Créateur et Provident, pour collaborer à son oeuvre. Les vertus évangéliques de pauvreté, d'humilité, de confiance à Dieu, de disponibilité, de service, de renoncement, de liberté spirituelle, s'accordent bien avec la théologie de la création ¹⁶⁰.

La liberté spirituelle, par exemple, une valeur centrale du Nouveau Testament, participe à l'indépendance de Dieu sur la création quand elle résulte d'une véritable soumission à la Providence. On sait toute la fraîcheur du regard de François d'Assise sur les êtres, son sens sacré de la création, parce qu'il avait compris le paradoxe de la pauvreté de la créature et aussi de sa richesse de par sa participation à la perfection de Dieu.

¹⁶⁰ *Sum Theol.* IIa-IIae q. 161, art. 1, ad 5 ; art. 2, ad 3 ; art. 3 ; q. 162, art. 5. Voir aussi Ia-Hae q. 68, art. 4.

Le sacré « révélé » est multi-dimensionnel. En analysant la Genèse, nous avons trouvé les relations principales qui fournissent les premières qualifications du sacré et de la consécration du monde :

Appartenance.
Alliance.
Intendance.
Offrande de Gloire.
Présence.
Transcendance.
Finalité.

4. Les relations sacrées fondamentales

[Retour à la table des matières](#)

C'est par l'alliance du cœur que l'homme a trouvé, sous l'inspiration de Dieu, sa dépendance avec Celui-ci. Le Créateur a rejoint sa créature par une alliance historique. La Genèse marque l'extension de l'alliance à la terre entière et à tous les hommes. Il ne s'agit pas d'un passage de l'anthropocentrisme à une perspective cosmique sous l'influence des méthodologies babyloniennes. Les relations de l'homme et du monde passent par le Créateur et y trouvent leur sens. On en arrive ainsi à la découverte progressive de la totale dépendance de l'homme et du cosmos (dans l'homme, par l'homme, avec l'homme) au Créateur. Ce n'est pas une dépendance statique, transhistorique et impersonnelle. Elle s'inscrit dans le dynamisme historique du dessein créateur et rédempteur de Dieu. À l'homme, dès les origines, sont confiées l'intendance du monde, sa consécration, sa mise en relation par les liens fondamentaux mentionnés plus haut. Tout être humain est une créature choisie pour consacrer le monde selon sa bonté originelle. Créature capable de refus et sujet de la miséricorde salvatrice, l'homme cherche à tâtons Celui qui le crée et le sauve à la fois. Il

pourra et devra le prouver à travers les êtres créés selon les voies scrutées par les sages d'Israël, si bien reprises par saint Paul. Mais, de façon privilégiée, il apprendra par la Révélation le premier mot et le dernier mot de sa condition humaine, de ce mystère caché, de ce dessein bienveillant qui le prédestine à devenir le fils d'adoption dans le Fils. C'est l'aventure du Peuple élu qui préparera la venue de Dieu lui-même sur la terre des hommes. Le monothéisme a permis la prise de conscience de l'alliance personnelle voulue par « le Dieu unique qui sauve et crée ». D'autres relations personnelles vont se découvrir et se nouer jusqu'au Christ, dans l'Esprit-Saint selon la « volonté du Père ». Ces alliances successives ne doivent pas nous faire oublier la première que partagent tous les hommes en ce monde. L'aventure humaine ne peut se réduire à une espèce de ghetto judéo-chrétien en rupture totale avec l'élan religieux de tout homme de bonne volonté. Ces relations fondamentales font de tous les hommes les consécrateurs du monde et invitent les privilégiés de la Révélation à faire connaître à tous leurs frères les prolongements de cette première mission, et les apports radicalement nouveaux de l'Incarnation rédemptrice.

L'histoire d'Israël met en lumière cette marche du monde vers un mystérieux achèvement où terre et cieux seront renouvelés, où l'humanité sera libérée et restaurée. C'est dans le Nouveau Testament que nous verrons la pleine réalisation de ce dessein.

Les néo-païens du XXe siècle ont-ils à refaire le même cheminement pour retrouver le sens de Dieu et celui -de leur condition humaine ? Le sens premier du sacré nous apparaît comme le pressentiment de la créature raisonnable et libre qui cherche sa source, qui cherche à se situer en relation avec le monde et son Auteur. N'y a-t-il pas là une attirance foncière, ontologique, qui sert d'appui à l'attitude religieuse authentique ? L'homme est un être dépendant de Dieu et intendant du monde. Parce qu'il a été fait à la ressemblance de Dieu et à son image, l'être humain ne saurait être une pure dépendance sans consistance propre. Au contraire, la relation de création constitue l'être dans toute sa réalité existentielle, son dynamisme interne, sa vocation propre. L'homme créé a reçu tout ce qu'il lui faut pour ordonner les créatures inférieures à leur fin propre. « Dominer le monde », le « soumettre à Dieu », c'est là une mission inscrite dans le mouvement de création de l'homme appelé à poursuivre l'œuvre du Créateur. On

ne sépare donc pas intendance totale et dépendance totale. Paradoxe mystérieux où deux réalités totalitaires semblent devoir, bon gré mal gré, se partager le cœur de l'homme : présence à Dieu, présence au monde.

Parce que ces relations se nouent dans le même mystère de création, elles ne se concurrencent pas, ni ne s'opposent, mais se renforcent l'une à l'autre. Dieu veut passer par l'homme pour « dominer le monde » et « se le soumettre ». En le créant, il fait alliance avec lui et l'invite à traduire son sentiment de créature par des gestes concrets d'offrande, d'action de grâces.

Reprenons chacune de ces relations en elles-mêmes, en omettant la relation de dépendance que nous avons déjà analysée.

Relation d'alliance. « Je vivrai au milieu de vous, je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. C'est moi Yahvé, votre Dieu ¹⁶¹. L'initiative gratuite de Dieu qui s'engage et promet se traduit dans la Bible par une alliance. Le Dieu transcendant, Saint, Créateur, introduit son peuple dans la familiarité de sa présence ¹⁶². S'agit-il d'un projet limité au peuple choisi ? C'est d'un fait historique que naît cette prise de conscience : l'intervention divine dans la vie d'Abraham. A travers l'expérience du peuple qui sortira de la promesse faite au premier patriarche, on en viendra à découvrir cette alliance voulue dès la genèse du monde. Ce dessein communautaire d'associer ses créatures à sa vie intime, Dieu en fera une spécificité de la Révélation. Et les Israélites, après avoir vécu une alliance particulière, remontèrent à la première, établie entre Dieu et le premier homme, où un authentique dialogue déjà s'annonce. Malgré les fautes de l'homme, le Créateur renouvelle son pacte avec l'humanité ; pensons, par exemple, aux lendemains du déluge. Mais ce n'est qu'au vue siècle, par l'éclatement du particularisme juif, qu'on s'ouvrira aux horizons universels du Mystère de Dieu au milieu des hommes. Les prophètes reprochent l'infidélité des leurs au pacte conclu avec Moïse. Une alliance nouvelle est annoncée ; elle aboutira à la conversion de tous les peuples. Le Christ en sera le réalisateur définitif. Tout s'est passé comme si l'humanité franchissait

¹⁶¹ Lv 26, 12.

¹⁶² En coll., *Grands Thèmes bibliques*, Paris, Feu Nouveau, 1958, pp. 23-35.

échelon par échelon sa montée vers l'intimité de Dieu. Mais le dernier seuil, représentant un obstacle insurmontable, l'« Ange de l'Alliance » viendra le vaincre et combler indiciblement, et au delà de toute attente, les aspirations religieuses de l'humanité : « Ce qui n'est pas encore monté au coeur de l'homme », dira le Nouveau Testament.

Quel rôle tient cette pierre d'angle dans la consécration du monde, dans la création à « dominer », à « assumer », au service de Dieu ?

Comme nous venons de l'établir, le thème de l'alliance est au point de départ de la pensée hébraïque. Il sert de « fil directeur » pour comprendre le déroulement du dessein divin de la Genèse jusqu'à la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ. La dépendance de l'homme comme être créé s'insère dans une volonté divine d'alliance. Dieu appelle les hommes à une communion de vie et d'amour avec Lui. C'est une gratuité qui enveloppe celle de la création. L'alliance instaure des relations très étroites entre l'humanité et son Auteur. Elle comporte un engagement de salut, appuyée sur la première alliance et sur cet autre facteur négligé par tant d'interprètes de l'histoire sainte : la continuité de la Création, et la puissance de son Auteur qui a fait la terre et le ciel. On retrouve pourtant ce dernier thème tout au long de la Bible. Le coeur de l'homme peut briser l'Alliance, mais le coeur de Dieu reste fidèle en maintenant « l'oeuvre de ses mains » qu'Il serait capable de détruire en un instant. Le dessein créateur est « sans repentance », mais c'est dans l'homme que Dieu conclut son Alliance, pour lui permettre de consacrer le monde par une décision libre du mur. Il lui confie toute la création, non à titre de propriétaire, mais à celui d'intendant ; un intendant lié à son maître non par un contrat, do ut des, à la façon du mercenaire dans l'Évangile, mais par une alliance du coeur. Toute la maîtrise sur la création dépendra de ce qui sort du coeur. Ne situons pas ailleurs l'ambivalence des valeurs terrestres, des refus ou des réponses positives de l'homme en face de Dieu, d'un côté, et de Satan, de l'autre. Cet aspect du mystère prendra toute sa vérité dans la lutte qui se déroulera essentiellement dans le coeur de l'homme. La théologie de l'Alliance nous fait découvrir que la consécration du monde doit passer par le coeur humain. Celle de l'intendance marquera plus précisément les responsabilités qui découlent de cette situation de l'homme dans la création. Sans le sens de sa dépendance de créature, celui-ci rejettera sa tâche d'intendant pour agir en

« maître absolu », en se faisant dieu et retournera ainsi la création contre son Auteur. Sans le sens de l'Alliance, il ne saura orienter son oeuvre d'achèvement de la création vers l'aboutissant où Dieu sera tout en tous.

Relation d'intendance. L'homme moderne, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, émerge vraiment au-dessus de l'univers et commence à pouvoir le dominer systématiquement. Jamais les paroles de la Genèse n'ont pris autant de vérité. « Soumettre la terre » pour en faire le temple de Dieu et non le cachot du prince des ténèbres. Le chrétien s'y engage avec un optimisme basé sur la Victoire du Christ ressuscité, Seigneur de l'univers. Évidemment, il faudra souffrir pour faire entrer « toute la création dans la gloire des enfants de Dieu ».

Une question surgit ici : peut-il mettre de côté sa tâche d'intendance sur le monde ? Nous y répondrons au dernier chapitre qui porte sur les spécificités de la mission du laïcat. Mais précisons tout de suite que le laïc, inséré naturellement dans le monde, devra marcher dans cette voie pour aller à Dieu.

Étant donné l'importance et l'actualité de cette relation d'intendance au sein de la création, nous devons la loger, à sa juste valeur, dans le dessein originel, afin de ne pas engloutir sa vérité première dans celle de l'économie nouvelle, où elle risque d'être perdue de vue ¹⁶³. On se demande parfois comment concilier une certaine théologie du baptême avec ces responsabilités assignées à l'homme dans la Genèse. Saint Thomas, fidèle à l'Écriture, a considéré la création en elle-même et dans ses conséquences sur la situation de l'homme. Il nous apporte ici les premiers fondements de cette mission de domination sur le monde selon le plan divin.

Dieu n'a pas voulu soumettre la créature raisonnable aux déterminismes de la nature. Au contraire, Il lui a confié celle-ci pour la domi-

¹⁶³ Cela vaut pour beaucoup d'autres questions. « La vérité de la première création s'abîme trop vite dans la seconde, celle de la grâce, et l'on peut se demander si, à ce compte, cette seconde création peut déployer toute sa Vérité ». Cf. Y. M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*. Paris, Cerf, 1954, p. 143.

ner intelligemment et librement. L'homme se trouve ainsi participer au pouvoir de Dieu sur l'univers ¹⁶⁴.

Saint Thomas distingue et met en relation ces deux formes de *dominium*. Celui de Dieu porte sur la nature des êtres, celui de l'homme sur leur usage. On pressent ici les conséquences de ce principe dans la consécration du monde. Celui-ci est d'abord l'œuvre de Dieu, en tant que créateur ¹⁶⁵.

« Dieu est appelé Maître ou Seigneur dans le même sens et de la même façon, par conséquent avec le même degré de réalité que la créature lui est soumise » ¹⁶⁶. Or, celle-ci est reliée à Dieu selon son être même. Pouvons-nous trouver un lien plus intime entre Dieu et son œuvre ? Nous y reviendrons.

Cette souveraineté de Dieu sur l'homme et l'univers est en conséquence « universelle », « première », « indépendante », « inconditionnée » ¹⁶⁷, et « parfaite » ¹⁶⁸. Comment l'homme pourrait-il participer

¹⁶⁴ *Sum. theol.*, III, II, -, qu. 66, art. 1. En partant du donné scripturaire, saint Thomas est on ne peut plus clair sur cette question. « Certes Dieu a la maîtrise de tous les êtres, puisqu'il est leur principe, mais lui-même, selon l'ordre de sa Providence, a destiné certaines choses à l'alimentation de l'homme. L'homme a donc, de ce chef, la possession naturelle de ces choses, en ce sens qu'il a le pouvoir d'en faire usage. » Cf. Gn 1, 28 ; 8, 8 ; 94, 3-5 ; 1 Ch. 29, 10-13.

¹⁶⁵ Dieu sans cesse rappelle son droit d'auteur du monde, et de là, son pouvoir d'intervenir à son gré dans les affaires humaines. S'il peut choisir un peuple, c'est que toute la terre lui appartient, et s'il en est ainsi, c'est parce qu'Il l'a faite. Son droit s'étend à tous les êtres dont aucun ne saurait se situer en dehors de son action créatrice et conservatrice. Les miracles serviront de signes de sa toute-puissance. Rien n'échappe au Dieu jaloux, même les pensées les plus secrètes des hommes. Le Nouveau Testament marquera une intimité paternelle de Dieu avec ses créatures, qu'Il connaît personnellement et dont l'amour va jusqu'aux plus humbles. Il nourrit les oiseaux du ciel. Tous les cheveux de l'homme sont comptés. Cf. Ex 19, 5 ; Dt 10, 14-15 ; Ps 23, 1-12 ; 49, 12 ; 88, 12.

¹⁶⁶ 11, q. 13, art. 7, sol. 5.

¹⁶⁷ Is. 45, 6-7.

¹⁶⁸ C. Spic, *La Théologie du droit de possession*, Paris, éd. de la Revue des Jeunes, 1947, p. 273-298. Nous nous inspirons ici de ce travail. L'auteur appuie ce *dominium* de Dieu sur la création universelle de tout l'être, selon la pensée thomiste : III C. Gentiles, 1 ; de Pot, qu. 3, art 4. « C'est donc à chaque instant

au pouvoir propre et exclusif à Dieu, celui de créer *ex nihilo* ? Ce n'est pas à ce niveau que l'homme gouverne.

« Dieu gouverne les êtres inférieurs par l'entremise des supérieurs, non que sa puissance fasse défaut, mais par surabondance de bonté, afin de communiquer aux créatures elles-mêmes la dignité de cause » ¹⁶⁹. Voilà ce qui fonde le droit d'usage des créatures inférieures. Celui-ci ne relève pas seulement de la nature et de la hiérarchie des êtres », mais aussi d'une volonté explicite de Dieu, manifestée dans la Genèse, comme nous l'avons vu précédemment. (Gn 1, 26-31) « Voici que je vous donne... » Il s'agit ici d'une vraie souveraineté au delà d'un simple droit d'usage. Le verbe *râdâh* signifie « régner, mettre sous ses pieds ». Toute autre interprétation est interdite quand on a compris le verbe suivant : *kâbasch*, « soumettre, réduire en son pouvoir ». Notons le sens dynamique de cette royauté, l'appel d'achèvement, de conquête, de maîtrise universelle sur le monde. L'ordonnance du premier chapitre indique que tout a été fait pour l'homme pour lui communiquer hiérarchiquement la perfection. Or, si ultimement le monde créé est ordonné à la gloire de Dieu, celle-ci sera comprise et manifestée par le cœur de l'homme, par une intendance soumise à Dieu ¹⁷⁰. On n'oublierait pas impunément ici l'insistance thomiste sur le thème « image du Dieu », fondant les trois titres de l'homme au-dessus de la création : ministre de la Providence, fin des êtres inférieurs, répondant du bien commun de la création selon la justice de Dieu.

La créature raisonnable et libre se rapproche plus du premier principe, non seulement comme en étant l'objet, mais comme représentant des autres êtres ¹⁷¹. Dans le *Contra Gentiles*, le docteur angélique ira plus loin encore :

« Gouverner les créatures intellectuelles pour elles-mêmes et les autres créatures par rapport à elles [...] Ainsi, comme Dieu est la seule fin de

et dans ce qu'il a de plus Intime que chaque être dépend de Dieu, appartient à Dieu ». p. 277.

¹⁶⁹ *Sum theol.*, 1a, q. 22, art. 3.

¹⁷⁰ *Sum theol.*, 1a, q. 44, art. 4.

¹⁷¹ *Sum. theol.*, 1a, 1ae, q. 91, art. 2.

l'univers, et comme l'homme seul peut l'atteindre par la connaissance et l'amour, toutes les autres créatures lui sont soumises et ordonnées » ¹⁷².

De plus, les êtres inférieurs sont appelés à se parfaire dans, avec, par et pour l'homme. Et le péché n'a pu changer leur nature, mais a rendu ce *dominium* plus difficile. L'homme s'insère dans un ordre où la recherche du bien commun se fonde sur le droit naturel de tout être à obtenir ce qui lui est nécessaire pour son perfectionnement naturel. L'homme ne consacrerait pas le monde sans la mise en oeuvre raisonnable et généreuse de cette responsabilité première. Il le fera sous le signe de la Bonté qui communique de sa perfection libéralement dans toute la création. En bref, on pourrait retenir la formule paulinienne : *Dei sumus adjutores* ¹⁷³. Saint Thomas rappelle dans le même sens les paroles de Denys - « Ce qu'il y a de plus divin au monde, c'est de devenir le coopérateur de Dieu » ¹⁷⁴.

La création continuée selon la promesse de Gn 8, 21-22, et cela malgré le péché, marque la volonté divine de salut universel et la continuation des responsabilités de la Genèse. Saint Thomas, fidèle à l'Écriture, n'engloutira pas la vérité de la création première dans la seconde, oeuvre de grâce. Celle-ci ne se comprend pas sans celle-là dans l'unique dessein.

D'ailleurs, cette théologie de la création peut éclairer celles du péché et du salut. La créature, complète dans son ordre, a le pouvoir de se refermer sur elle-même, de regarder à l'utilité des réalités terrestres sans les voir comme des participations qui conduisent à la connaissance, à l'amour, au service de Dieu dans la logique même du dessein créateur. En s'arrêtant au plaisir ¹⁷⁵ ou à l'utilité, l'homme perd les clés de l'économie providentielle, non seulement il s'aliène de Dieu, mais s'aliène lui-même dans le monde, comme on le constate souvent aujourd'hui. C'est alors que le monde devient vraiment celui de la concupiscence au sens johannique. Saint Thomas rejoint ainsi l'athée

¹⁷² III *Contra Gentiles*, 112-113.

Cf. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944, p. 133-174.

¹⁷³ I Co 3, 9.

¹⁷⁴ III *Contra Gentiles*, 21.

¹⁷⁵ 2 Sent. d. 15, q. 3 art. 3.

moderne sur son propre terrain, dans son désir profond de désaliénation, et en même temps le croyant pour un juste rapport entre sa foi et ses tâches terrestres. Au coeur de sa prière, celui-ci devra chercher à connaître l'ordre voulu par Dieu et s'y insérer, respectant les médiations, les fins intermédiaires immanentes à un ensemble immédiatement lié au dominium divin ¹⁷⁶. La mission de consécration doit animer la vie entière de l'homme, s'établir dans une juste vue du monde et pénétrer dans toute son activité, même la plus technique.

Quand on réfléchit dans cette perspective thomiste, on découvre que la technique est une façon systématique de collaborer à l'action créatrice de la Providence de Dieu dans l'univers. Et le chrétien trouve ici un motif fondamental pour une recherche d'une efficacité temporelle maximale. Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme doit être un être fécond et dynamique dans la réalisation du dessein divin sur le monde et l'histoire. Dominer l'univers par le travail n'est pas d'abord un châtement mais une mission, nécessaire à l'homme pour son épanouissement, nécessaire à l'univers pour son achèvement dans le sens du plan originel. Une rationalisation des tâches terrestres n'est pas une question de goût ou d'intérêt personnel, c'est un impératif de notre participation intelligente à la Providence divine. Dieu n'est pas seulement le Créateur de l'être de l'homme mais aussi de son agir le plus technique. Et l'efficacité dépend totalement de l'homme et de Dieu sur deux plans différents. Si *Gloria Dei, vivens homo*, comme nous a dit saint Irénée, la gloire de Dieu, c'est aussi l'homme qui cherche vraiment à dominer l'univers et à le faire croître dans le Christ ¹⁷⁷. Le chrétien sait que Dieu peut même utiliser les fautes de l'homme parce que la victoire du Christ, chef de la création, étant acquise, le dessein divin ne pourra jamais être mis en échec radicalement. Le

¹⁷⁶ *Contra Gentiles*, III, 95, 96, 119, *Sum. Theol.*, IIa-IIae q. 83, art. 1 et 2 ; q. 101, art. 3, ad 2.

¹⁷⁷ Intellectuellement, activement, le chrétien doit être le plus vigoureux, le plus efficace des hommes : par l'orientation générale de sa vie, par chacun de ses choix, par tous ses actes, il corrige l'univers, il libère et redresse l'humanité, il pousse vers Dieu. Pour lui, rien n'échappe au plan de Dieu, tout a valeur. Supernaturelle et divine, la grâce pénètre tout sans jamais se dégrader, vivifie tout sans jamais s'épuiser. L. J. Lebreton, *Dans le combat du monde*, Paris, Ed. ouvrières, 1962, p. 170. Voir aussi T. Suavet, *Efficacité et conscience chrétienne*, dans *Économie et humanisme*, 122, 1959, pp. 18-26.

Maître de l'histoire se servira même de l'impérialisme pour aller au secours des mal nourris, des mal logés du tiers-monde. Le chrétien, de son côté, par le dynamisme de sa nature guérie, dynamisée dans la Résurrection du Christ (Ph 3, 21), peut hâter cette construction d'un monde selon la volonté du Père.

Que devient le péché originel dans tout cela ? Il est frappant de constater, en scrutant les Écritures, que le péché originel nous est affirmé et expliqué comme un abus orgueilleux du pouvoir de domination de l'univers. L'homme refuse de participer en second à la Providence (*Sum. Théol.* IIa - Hae, q. 163, art. 1). Cette insoumission rend difficiles les relations entre l'homme et la nature, mais ne détruit pas l'ordre des choses. Celui-ci subsiste malgré les malversations de l'idolâtrie. Si le péché originel marque une déchéance, il ne signifie pas pour cela une privation des « conditions essentielles dans lesquelles l'ordre créé proprement dit établit la nature humaine »¹⁷⁸. Trop de pasteurs font de l'homme un idolâtre par nature.

¹⁷⁸ L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, Cerf, 1962, p. 33. Nous rappelons ici notre définition du monde. Celui-ci est constitué par l'ensemble des relations entre les hommes et celles des hommes avec les autres êtres. C'est non seulement chacun des êtres mais aussi ce tout originaire que la relation de création fonde ontologiquement. Or on affirme que le péché originel a brisé ces relations mentionnées plus haut. Si oui, comment l'homme peut-il opposer un refus responsable à Dieu si toutes les communications sont coupées ? il faut voir le monde à trois niveaux. S'il est pécheur, et racheté, il n'en demeure pas moins créé. Et c'est cette vérité première qu'on ne cesse d'engloutir. La mission de dominer le monde et de participer à la Providence divine demeure même si elle s'accomplit plus difficilement à cause du péché. Et c'est à l'intérieur de cette mission que se jouent deux libertés, la liberté in-créée de Dieu, créatrice et rédemptrice, la liberté créée de l'homme, pécheur par sa défection et converti sous la motion de la grâce. Comment l'homme peut-il adhérer librement à cette conversion « si au-dessous de la liberté pécheresse, en deçà des eaux empoisonnées que la grâce seule pourra purifier, ne subsistait inviolée la source de nature où naît cette liberté, intacte en son surgissement premier comme la création de Dieu et dont le péché atteste la puissance ? » Consacrer le monde, c'est d'abord atteindre en lui pour son libre choix, sous la grâce de Dieu, cette frontière où le monde pécheur confine au monde créé. (Cf. G. Chiffot, « De l'Eschatologie » dans *la Vie intellectuelle*, 16 oct., 1948, p. 49).

L'Incarnation rédemptrice n'apporte pas un nouvel ordre créationnel. Celui-ci, en régime chrétien, reste, au sens thomiste que nous venons d'employer, tel qu'il est sorti des mains de Dieu. Qu'ils soient pécheurs ou rachetés, l'homme et le monde sont et seront toujours substantiellement les mêmes. Par la Pâque du Christ, s'accomplit d'abord une régénération. « Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti ». L'homme retrouve progressivement le monde créé comme la maison du Père, le temple de Dieu, et en même temps l'intégrité de son intendance sur les autres créatures. Dans la situation d'entre deux, l'homme a encore le pouvoir, par le péché, de profaner l'univers qui ne sera définitivement sous les pieds du Christ qu'à la fin des temps. Notons ici qu'il faut bien distinguer entre sacré et consacré. Sans doute tout être, comme créature de Dieu, est sacré. Mais le dessein divin aux origines du monde a voulu que l'homme assumât la téléologie des êtres pour les rapporter à leur auteur, pour les consacrer selon les quatre relations fondamentales : alliance, intendance, dépendance, offrande de Gloire et cela « in Christo », en régime chrétien.

Relation d'offrande de gloire. L'action de grâces, dans son usage habituel, se limite à un sentiment de simple gratitude. Dans le langage biblique, on accède à une louange pure offerte à Dieu « pour l'oeuvre de ses mains » ¹⁷⁹. Au-delà des usages mesquins des hommes, on reconnaît la bonté originelle et gratuite des êtres et la bonté de Celui qu'ils manifestent. La prière du peuple élu a atteint une hauteur et une densité religieuse dont on a perdu l'estime. Son sens du sacré s'appuyait sur une conception très réaliste de la signification religieuse de l'univers, des réalités les plus simples. Qui de nous a gardé cette proximité avec le Créateur ? La technique moderne change-t-elle nos relations avec l'Auteur de l'univers et le père de l'homme ? Oui, si nous conservons une interprétation appauvrie des enseignements de nos ancêtres dans la foi. L'Ancien Testament, par les patriarches, les

¹⁷⁹ Le mot qui semble cristalliser l'action de grâces dans l'A.T. et traduire le plus exactement l'attitude religieuse visée, est celui de bénédiction (hb. barak), qui exprime l'échange essentiel entre Dieu et l'homme. À la bénédiction de Dieu, qui donne à sa créature la vie et le salut (Di 30, 19 ; Pa 28), répond la bénédiction par laquelle l'homme, soulevé par cette puissance et cette générosité, rend grâces au Créateur (Dn 3, 90 ; cf. Pa 68, 20, 27 ; Ne 9, 5 ; 1 Ch 29, (10). Cf. A. Georges, *Actions de grâces*, art. du Voc. théol. bibl., col. 9.

prophètes et le psalmiste, resté ici notre grand éducateur. Ne brûlons pas les étapes de l'accès au sens de Dieu, en faisant fi de la pédagogie divine qui nous enseigne la valeur inestimable d'une foi plus vive en la création. Il faut avoir cette foi pour que les cieux chantent la gloire de Dieu. C'est là que l'homme apprend l'a b c de sa vocation terrestre, dans son jaillissement premier des mains du Créateur. L'artiste, le savant, le technicien ne pourront plus se « faire dieux », s'ils perçoivent vraiment la proximité de Celui dont ils sont les collaborateurs immédiats. Leur intendance sur le monde s'insérera dans une dépendance, une alliance, une action de grâces chargée du même amour créateur.

Ceci vaut aussi pour tout homme et son univers familial. Nous insistons sur la quatrième relation, celle de l'action de grâces, qui nous semble être dévalorisée à cause d'une perte de foi au Créateur. Pensons aux bénédictions que le prêtre est invité à accomplir pour des fins ambiguës. S'agit-il de faire passer les choses et les êtres du profane au sacré ? Est-ce que les réalités terrestres, dans leur consistance profane propre et dans leur relation avec le Créateur, n'appellent pas l'homme religieux à rendre grâce à travers elles ? La bénédiction prend donc d'abord appui à l'intérieur de ce fondement du sacré dans toute créature. Voilà levée l'ambiguïté de la confusion entre l'expression du sacré et son fondement. La première consécration du monde, la consécration primitive, originelle, doit se faire aussi par des êtres au cœur du monde, des êtres qui ont pris conscience de leur condition de créatures raisonnables, sorties des mains amoureuses de Dieu et destinées à y retourner avec la création entière. Comme nous le dit le contexte du récit de la Genèse, c'est la création elle-même qui est le vrai temple de Dieu et non les idoles faites de mains d'homme ¹⁸⁰. Les êtres séparés qui sacrifient sur un autel consacré portent cette mission universelle. Les chapitres huit et neuf de la Genèse résument cela de façon très claire : « Soyez féconds... emplissez la terre... je vous donne cela au même titre que la verdure des plantes... Il prit de tous les animaux purs et de tous les oiseaux purs et offrit des holocaustes sur l'autel... Voici que je conclus mon alliance avec vous et avec vos descendants après vous, et avec tous les êtres animés qui sont avec vous... » ¹⁸¹.

¹⁸⁰ D. Thierry Maertens, *Les Sept Jours* (Gn 1), Bruges, abbaye St-André, 1951.

¹⁸¹ Gn 8, 15 à 9, 12.

Chez Israël, la première prise de conscience fut celle de la présence d'un Dieu Sauveur dans leur vie. Choisi pour une « alliance éternelle », le peuple élu mit du temps à découvrir sa mission d'universalisation de l'élection, de l'alliance, du salut. Par la foi en Dieu, Créateur et Maître de l'univers, l'élection et le salut s'étendent à tous les hommes, à la terre, au cosmos, du premier instant de la création jusqu'au retour à la terre promise, au paradis perdu.

Les chrétiens eux aussi, en redonnant à la création sa place éminente dans le dessein de Dieu, regagnent une voie première d'universalisation d'un salut qu'ils limitent trop souvent aux murs de leurs temples. À travers eux, tous les hommes doivent découvrir leur fraternité universelle, leur mission commune de consacrer le monde en le donnant et en le soumettant à Dieu, leur alliance originelle avec le Créateur et enfin leur vocation culturelle d'action de grâces au Dieu créateur et sauveur.

Le Christ, centre de toutes ces relations, se révélera à son heure. « Nul ne vient à moi si le Père ne l'a attiré. » Bien des chemins ont été suivis pour rejoindre Dieu. L'homme en recherche de son Créateur est en route vers le Christ. L'approche de la création en théologie pastorale ne touche pas seulement le niveau de la pré-évangélisation. Le premier chapitre de Jean, celui des grandes épîtres de la captivité de Paul nous font mieux connaître Celui dont la Genèse vient de nous parler, ils n'en commencent pas moins par une affirmation de la création et les Pères de l'Église y seront fidèles dans leur catéchèse. Ceux-ci ont bien perçu, dans la pensée biblique, cette vision globale et dynamique de l'univers sortant des mains de Dieu, s'acheminant vers un achèvement dans la logique première de la création. C'est un regard sur le monde créé dans son dynamisme intérieur qui le rattache à son Auteur. Tout est soumis à l'appel divin, à un appel d'amour où se continue le premier enfantement.

L'homme créé libre peut accepter ou refuser les dons d'en haut. Il a le pouvoir, en dominant les créatures, de les tourner contre Dieu ou de les lui offrir. Voilà le sens premier de la profanation ou de la consécration du monde.

C'est à travers leur vie réelle, dans un monde en devenir, par des tâches terrestres concrètes, que les hommes apportent leurs réponses négatives ou positives au dessein divin. On succombe trop facilement à la tentation d'isoler la conscience religieuse dans une sorte de situation intemporelle, abstraite, absente du monde et de son histoire ; celle-ci, comme nous l'enseigne la Bible, est le terrain de rencontre de la volonté créatrice et salvifique de Dieu et des réponses toujours imprévisibles de l'homme. Les quatre actualisations de la consécration du monde, la dépendance, l'intendance, l'alliance et l'offrande de gloire, se réalisent à l'intérieur de la consistance propre des êtres et de leur devenir, orienté vers l'achèvement de la création et vers la transfiguration dans la Pâque du Christ. La victoire définitive de Celui-ci marque le succès futur de la marche des créatures malgré les refus, désormais inefficaces, des hommes et de Satan.

Nous sommes loin d'une conception d'un ordre du monde en circuit fermé, sans ce lien vital et essentiel avec la volonté toute-puissante du Créateur agissant dans tout être, dans son histoire, en vue d'une fin déterminée. Il y avait donc rupture avec toute la pensée contemporaine de l'Orient enroulé dans un déterminisme cyclique.

Platon cherche à s'évader du terrestre, de cet univers clos sans espérance. Certains chrétiens conçoivent la consécration à Dieu un peu dans le même sens. C'est une manière d'appartenir au sacré qui fait injure à l'œuvre de Dieu. Celui qui « au commencement créa le ciel et la terre », par sa transcendance elle-même, donne aux êtres une bonté au-delà des refus de l'homme, une bonté qui nous apparaît comme la garantie de l'espérance au cœur de celui qui recherche Dieu et son salut. François d'Assise rejoint dans l'être humain ce fond naturel où la création et l'humanité peuvent s'embrasser sous les yeux de Celui qui les a engendrées. Dieu vit que tout ce qu'Il avait fait était très bon. Dans de telles perspectives, le profane ne se confond plus avec l'absence de Dieu et le sacré avec une séparation du monde. Autrement, la « consécration du monde » oppose deux termes irréductibles et inconciliables ¹⁸².

¹⁸² Les trois autres aspects du sacré sont traités dans les prochains chapitres. Nous abordons la relation de finalité dans la conclusion, parce qu'elle a un rapport avec toutes les autres.

5. Sacré de sainteté et transcendance

*Dialectique de la relation
et de la séparation.*

[Retour à la table des matières](#)

Cette dernière étape a précisé deux composantes du sacré en situation judéo-chrétienne :

D'abord elle a qualifié cette « relation » vaguement perçue par les autres religions qui se sont souvent arrêtées aux rites de séparation, et qui ne connaissent pas ces relations nouvelles établies avec l'humanité de par l'initiative gratuite et personnelle de Dieu.

Elle nous a permis de rejoindre un sacré fondamental enraciné dans l'ontologie même de la création dont la double dimension met dans leur juste rapport sacré et profane. La distinction réelle entre la sacralité et la profanité a comme premier fondement celle qui existe entre l'appartenance totale à Dieu et la consistance autonome de toute créature qui peut se définir sans cette référence et agir selon le dynamisme propre de son être. Même si tout dans l'univers est à la fois et différemment sacré et profane, tout doit être consacré par l'homme, fin des autres êtres et ministre de la Providence. Cette consécration n'est pas une coiffe extérieure mais elle s'inscrit au cœur du dynamisme de la création en instance d'achèvement et de salut, et en marche vers le Plérôme du Christ. Consécration du monde et construction du monde ne peuvent donc s'opposer.

Cette dernière conclusion ne doit pas nous faire croire que le sacré est un pur prolongement du profane, de l'« en-soi » de l'être créé. Une autre composante du sacré risquerait ici de disparaître ; en effet, la transcendance deviendrait un phénomène marginal, par surcroît, par

supplément, ou une vague sublimation. Le sacré occupe une position médiane, mais en tant que relation exigeant les deux pôles, divin et humain. Et il n'est plus lui-même si le divin ne garde pas sa transcendance. Ceci s'applique autant à la magie qu'à la religion. C'est cette transcendance qui différencie le sacré magique et la magie pure et simple.

Que devient la transcendance dans le sacré « révélé » ?

Les prophètes à leur tour n'ont pas manqué de rappeler, à temps et à contretemps, la transcendance divine. Et la foi, en assumant tout le sacré religieux, en y trouvant son premier point d'insertion dans la nature de l'homme, vient le « guérir » tout en l'élevant au niveau surnaturel. Les religions naturelles, avec toutes leurs contaminations de magie, de tabou, ne manquaient pas de compromettre la transcendance du divin. Ici se dessinent les correspondances. Le sacré religieux et la foi théologale éclairent l'impératif pastoral d'une transcendance divine à constamment surveiller. La magie, le tabou, la perte du sens du sacré menacent le chrétien comme tout autre homme religieux dès que le ritualisme étouffe la foi. Celle-ci ne peut se passer du sacré authentiquement religieux comme la grâce ne peut opérer sans la nature.

La Bible rappelle sans cesse que l'Esprit reste toujours le grand éducateur de cette transcendance. Les invitations les plus pressantes ont été lancées dans le Pentateuque, dans Job et dans Isaïe. Dieu se présente comme le seul Maître et Seigneur ¹⁸³.

« Vos pensées ne sont pas mes pensées, ni vos voies mes voies. Car autant le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant mes voies dépassent vos voies » ¹⁸⁴.

Avec Isaïe, « la sainteté de Dieu ne se laisse confondre avec rien de créé, ni l'hommage qui lui est dû avec aucun service terrestre. Le prophète exhausse ces valeurs sacrales » ¹⁸⁵. La parole divine poursuit inlassablement les vues trop humaines par une insistance sur son in-

¹⁸³ Is 6, 3 ; 45, 15-25 ; Ex 3, 14 ; Ps 71, 19.

¹⁸⁴ Is 55, 8-9.

¹⁸⁵ L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Paris, Cerf, 1953, pp. 22-23.

dépendance totale ¹⁸⁶. Avant Isaïe, apparaissaient déjà les deux faces de la Révélation de la Parole en Israël. La première se rattache à l'annonce d'un dessein de Dieu qui se choisit un peuple et l'achemine vers l'alliance déjà contenue en germe dans la promesse faite à Abraham. La seconde face révèle Dieu lui-même, son nom, au sens sémite du mot. L'Horeb demeure plus le lieu de cette révélation que celui de la remise des Tables de la Loi. Désormais, on passe du pluriel générique, « Elohim » au nom propre Yahvé connu personnellement. Voilà qui transcende toutes les expériences sacrées des religions païennes. Cela présuppose une juste estimation du sens fort que prend le nom chez les Sémites. Révéler son nom à Israël, c'était se donner à lui par amour. La transcendance divine n'exclura donc pas la communion, l'alliance en apportera la preuve la plus fulgurante.

Non seulement la parole divine promet, mais elle crée cette relation nouvelle de communication bilatérale. Dans le sacré religieux naturel, l'homme traduit sa relation ontologique au Créateur par une recherche à tâtons, une volonté de soumission et d'hommage dirigée vers un au-delà, un tout autre dont on se sent vaguement dépendant. Quelle distance avec le Dieu personnel qui franchit la barrière insurmontable et vient « dialoguer » avec l'homme ! L'Ancien Testament nous fait réfléchir davantage sur cette distance inouïe qui nous sépare du Créateur et sur ce don inappréciable de sa venue historique chez les hommes.,

Par ailleurs, une tension s'est manifestée dès le début entre la transcendance radicale de Dieu et l'intimité réelle de sa présence dans le peuple élu. Un exégète anglican a écrit de belles pages sur cette tension qui prépare la Révélation du Dieu en trois personnes et sur l'Incarnation de l'une d'entre elles ¹⁸⁷.

Ces deux aspects se développent concurremment. Mais les hérauts de Dieu gardent une vigilance constante sur les réductions désacralisantes qui menacent le sens de la transcendance divine, pierre de touche du sacré authentique. On oppose trop facilement l'« effroi sacré » des religions primitives à ce Dieu qui serait nôtre et tout accommodé à

¹⁸⁶ Is 40, 25 ; Ps 99, 5.

¹⁸⁷ Phythian-Adams, *The People and the Presence*, Oxford, 1942.

nos petits désirs et besoins. L'Ancien Testament n'aurait donc pas réussi à se dégager de l'héritage religieux païen du « *mysterium tremendum* » au sens de Otto ? Et pourtant retentissent encore les exclamations d'Isaïe sur le Dieu de sainteté. Et le prophète prolonge tout ce qu'il y a de plus traditionnel dans la religion d'Israël, dans celle des Sémites en général, et dans la religion tout court.

Mais chez Isaïe cette notion de sainteté va être transfigurée. Pour parler de la sainteté de Dieu, on ne peut se passer de ces pages très profondes de la Bible.

Otto, en valorisant la crainte dans le sens du sacré, rejoint « ce qui est « *qadosch* » dans les plus vieux documents bibliques tout comme dans les religions non évoluées en général » ¹⁸⁸.

L. Bouyer cite un vieux récit du premier livre de Samuel et un autre des Juges ¹⁸⁹. On rapporte de chez les philistins l'Arche sainte. Quelques Israélites viennent la regarder sans façon et soixante-dix sont frappés de mort. Tous s'écrient : « Qui peut subsister devant Yahvé, ce Dieu saint ? » Superstition ? Sous ces apparences s'affirme un sens de la souveraineté absolue de Dieu. Et sachons bien discerner entre transcendance métaphysique et transcendance religieuse. L'homme perçoit ce tout autre qui échappe à toutes ses prises et qui lui commande un respect sans borne. Quand ce sentiment s'efface, toutes les réductions deviennent possibles. Isaïe gardera toujours présente sa première vision décrite dans le chapitre sixième. Nul mieux que lui n'a exprimé la *Kabôd* (la Gloire) du Dieu trois fois saint. Ici on comprend Otto, qui se refusait à ramener le sacré à la dimension uniquement rationnelle. Il y a quelque chose d'irréductible à aucune notion psychologique et morale. Chez Isaïe, la justice, la sainteté ne peuvent se traduire avec des critères purement moraux et abstraits. Les insistances d'Amos et d'Osée sur les aspects éthiques vont se fondre dans un sens du sacré « transfiguré par leur foi devant Yahvé des armées ». Tous les thèmes des prédécesseurs revêtent un caractère sacré chez Isaïe ¹⁹⁰.

¹⁸⁸ L. Bouyer, op. cit., p. 75.

¹⁸⁹ 1 S 6, 20 ; Jg 13, 15-22.

¹⁹⁰ Is 2, 12-17 ; 14, 12-15.

Et le peuple qui appartient au Très Haut devient sacré ¹⁹¹. La foi d'Isaïe va donc assumer en le transfigurant ce sens de la souveraineté absolue du Roi qui seul mérite un dévouement total, une consécration, corps et âme. De là l'adéquation entre désobéissance et profanation ¹⁹². Seul le « Saint » pourra purifier le peuple souillé par ses infidélités ¹⁹³. Cette sainteté ne veut pas écraser mais sauver Israël ¹⁹⁴.

Cette invitation prophétique veut rejoindre la religion du cœur et nous invite à ne pas enfermer le sacré dans des cadres rituels. Les prophètes ont compris les dangers de ceux-ci ¹⁹⁵.

« C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice, la connaissance de Dieu, plutôt que les holocaustes » ¹⁹⁶. Les prophètes n'ont pas pour cela rejeté le culte rendu à Yahvé. La révélation a toujours bien tenu les deux pôles ; découverte progressive du Dieu personnel et constitution progressive d'un peuple en interlocuteur. L'écheveau des inter-relations s'est démêlé à mesure que se développait l'économie du salut qui liait la « connaissance du nom et l'acceptation de la loi », l'unité des attributs divins et l'unité du peuple de Dieu. Le peuple « séparé » porte en germe l'universalisme de la relation sacrale de toute la création et de la re-création définitivement retournée à son Créateur. Cette pédagogie divine ne détruit en rien l'appartenance universelle, au contraire elle la véhicule dans ce dessein dont l'économie actuelle nous révèle toute la portée. Si le sens premier du mot sacré n'est pas « mis à part », c'est plutôt dans cette perspective universelle qu'il faut l'entendre. On a trop dissocié en ce domaine la pédagogie divine et la totalité de son dessein. La présence de Dieu dans l'arche ou dans le temple doit conduire à une prise de conscience de sa présence dans l'univers et l'humanité entière.

« Ainsi parle Yahvé : le ciel est mon trône...
Et la terre est l'escabeau de mes pieds...
Quelle est la maison que vous me bâtirez...

¹⁹¹ Is 8, 6-8.

¹⁹² Is 6, 9-10.

¹⁹³ Is 1, 18-25.

¹⁹⁴ Is chap. 12.

¹⁹⁵ Am 5, 21-24 ; Is 1, 11-17.

¹⁹⁶ Os 6, 6.

Le temps est venu de rassembler toutes les nations et les langues. Elles viendront et verront ma gloire.

Car comme les nouveaux cioux et la nouvelle terre que je vais créer subsisteront devant moi...

Toute chair viendra se prosterner devant moi » ¹⁹⁷.

Comment pourrions-nous restreindre la consécration à l'enceinte du temple de Jérusalem ou aux murs de l'église ? Isaïe nous oriente déjà vers la consécration du monde dans cette recreation de l'univers entier et cet hommage sacro-saint de toute chair. Le Nouveau Testament maintiendra ce sens de l'adoration du Dieu transcendant, solus Sanctus : « Éloignez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un pécheur » ¹⁹⁸. La Transfiguration annoncera le Kyrios de la Résurrection et les visions de l'Apocalypse. Mais cela ne mettra jamais en cause la proximité divine. La prière enseignée par Jésus réalise cette synthèse parfaite.

« On a dit que le « Notre Père » drainait beaucoup d'éléments qui se retrouvent dans l'Ancien Testament. Il est significatif que la prière chrétienne débute par cette demande : « Que ton nom soit sanctifié ». Mais la prière type est une synthèse admirable qui comporte plus qu'une résonance déjà connue. « Notre Père » et « Celui qui est aux cioux » sont deux appellations qui ne forment pas une tautologie. La première rapproche, la seconde éloigne. Elle n'éloigne pas seulement dans les hauteurs infinies, mais en même temps dans le domaine du « tout autre », radicalement différent de ce qui existe ici-bas. Que cet Être mystérieux, transcendant, étrange, inaccessible, qui est aux cioux soit en même temps volonté de grâce et qu'il s'approche pour nous visiter, c'est de la solution de ce contraste que résulte finalement l'harmonie foncière du sentiment chrétien authentique » ¹⁹⁹.

On perçoit ici, en filigrane, cette dialectique du sacré, dialectique de la séparation et de la relation, qui sert de fondement anthropologique à celle de la transcendance et de la présence dans la Bible, à celle de l'Eschatologie et de l'Incarnation, à celle de la séparation du monde et de la consécration du monde.

¹⁹⁷ Is chap. 66.

¹⁹⁸ Le 5-8.

¹⁹⁹ A. Gelin, *Les Idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf. 1955, p. 24.

Les primitifs ont traduit leur intuition du sacré par les rites de séparation et ceux de la communion. Les premiers veulent assurer le pôle transcendant par des interdits, des sacrifices, des gestes de purification, des symboles choisis et séparés de l'usage profane ; les seconds visent une participation au « numineux », une consécration de la condition humaine à la divinité ; tel est, par exemple, le principal objectif des cérémonies d'initiation.

N'a-t-on pas ici une première base pour une dialectique de la désacralisation et de la consécration ? En effet, ces deux formes de rites respectent la consistance des deux pôles : l'au-delà de l'homme et l'homme lui-même. Ils désacralisent le profane et l'appellent en même temps à une consécration qui lui laisse sa finalité propre et immédiate en le distinguant nettement de tout ce qui est transcendant, comme nous l'avons vu dans les deux premiers chapitres. Les deux mouvements se renforcent et se corrigent mutuellement.

En régime chrétien, on ne saurait faire fi de ces conditionnements anthropologiques pour bien situer les points d'insertion de la Révélation dans la conscience religieuse de l'homme. Nous avons mentionné les conséquences d'une fausse conception du sacré, de sa réduction à un monde à part et marginal qui rend impossible une *consecratio mundi* par l'intérieur. On ne saurait trop insister sur la dimension relationnelle du sacré, parce qu'elle est la plus fondamentale, alors que la séparation relève de l'ordre des moyens en vue d'une communion à la transcendance et à la présence du divin. Toute « mise à part » dans le dessein divin est en fonction d'une relation universelle à la mesure de la création et de la re-crédation pascalle.

Nous venons de voir ce que devient la transcendance dans la tradition judéo-chrétienne. Nous avons maintenant à analyser les diverses formes de présence sacrale au cœur de la Révélation.

6. Diverses formes de présence divine dans le sacré

[Retour à la table des matières](#)

Le P. Chenu et d'autres théologiens préfèrent parler de présence plutôt que de consécration, quand il s'agit des relations entre l'Église et le monde, et cela à cause d'une conception du sacré, déjà signalée antécédemment. Nous voudrions examiner ici les rapports entre la catégorie « présence » et le sacré. Nous serons amené, en découvrant ce lien entre les deux, à une vision plus profonde de cette présence divine traduite par une communication bilatérale dont le sommet est l'Incarnation. L'intelligence de la consécration du monde doit aller jusque-là, si nous ne voulons pas en rester à cette vague présence au monde que tant de théologiens répètent sans la préciser toujours valablement.

La Bible s'exprime ici beaucoup plus en termes de présence que d'immanence. D'ailleurs, ce dernier terme, qui vient des thomistes du XVIIe siècle, est à la source des grandes controverses au tournant du XXe siècle. Chez les modernistes, le principe d'immanence aboutissait en quelque sorte à une exclusion de la transcendance du Christianisme. Le sens du sacré était un sentiment sans référence à un au-delà réel. Blondel en France, Otto en Allemagne ont eu le mérite de dépasser ces philosophies, ces théologies de l'immanence excluant la transcendance divine. Mais c'est surtout les sources scripturaires que nous voulons analyser ici. Déjà dans l'A.T., Dieu se fait proche de l'homme. Il n'est pas seulement le Très-Haut, il est le tout proche ²⁰⁰, ni isolé du monde, ni confondu avec le monde, présent aux hommes comme leur Créateur et leur Sauveur ²⁰¹. Il s'agit d'une présence spirituelle manifestée par des signes ²⁰². Tout ceci est déjà affirmé dans les plus vieux

²⁰⁰ Ps 19 ; 151.

²⁰¹ Sg 11, 25 ; Ex 19, 4sq.

²⁰² Sg 11, 24 ; Ps 139.

livres de la Bible. Abraham, par exemple, reçoit la visite de Dieu. Le sacré judéo-chrétien marque donc une communication bilatérale.

« Quelle est la nation puissante dont les dieux sont aussi près d'elle que Yahvé, notre Dieu, toutes les fois que nous crions vers lui ? » ²⁰³.

Abraham prend à témoin Celui qui créa ciel et terre ²⁰⁴. Très tôt Dieu est considéré comme un Père « Abi-ram » (mon Père est élevé) ²⁰⁵, comme un Sauveur Abi-zer (mon Père est secours) ²⁰⁶. Osée exprime la tendresse indicible de Dieu : « je les pris sur mes bras... tout contre les joues » ²⁰⁷. Les prophètes, les psaumes, les sages annoncent le « abba Père » de l'épître aux Romains où l'Esprit révélera la plénitude du mystère de Jésus-Christ.

Dieu manifeste donc sa volonté de présence, il poursuit même sans cesse l'homme pécheur tout au long de l'histoire du salut. « Adam, où es-tu ? » Le sacré « révélé » repose d'abord sur la promesse de présence de Dieu lui-même, d'abord aux patriarches ²⁰⁸, puis à Moïse ²⁰⁹, et aux autres envoyés par qui Dieu conduit son peuple ²¹⁰. Et la grande annonce messianique se résume par l'Emmanuel, Dieu avec nous ²¹¹. Malgré les infidélités de son peuple, Dieu ne l'abandonne jamais ²¹² et cela vaut pour les nations jusqu'au dernier jour ²¹³.

Des signes divers révèlent sa présence, l'orage, le tonnerre, le feu et le vent ²¹⁴. On a trop identifié le sacré uniquement à un sentiment d'effroi. On se souvient du vieux récit du premier livre de Samuel et d'un autre des Juges ²¹⁵. Dieu fera l'éducation de son peuple. Pensons

²⁰³ Dt 4, 7.

²⁰⁴ Gn 14, 19-22.

²⁰⁵ Nb 16, 1.

²⁰⁶ Jos 17, 2.

²⁰⁷ Os 11, 1.

²⁰⁸ Gn 3, 8sq.

²⁰⁹ Gn 17, 7, 26, 24 ; 28, 15.

²¹⁰ Ex 3, 12-13.

²¹¹ Jos 1, 5 ; Jg 6, 16 ; 1S 3, 19 ; 2S, 7, 9 ; 2R 18, 7 ; Jr 1, 8.

²¹² 1 S 7, 14.

²¹³ 1 S 52, 3.

²¹⁴ Is 45, 14 ; Za 14, 5.

²¹⁵ Ex 20, 18 sq ; Pa 29 ; 18, 6-16 ; Is 66, 15.

au différent climat sacral que nous trouvons dans la Genèse ; Dieu converse avec Adam, avec les patriarches, plus tard avec Moïse et Élie. D'autres signes privilégiés affirmeront cette présence, la colonne de nuée et de feu, l'Arche, le Saint des Saints.

Mais ne nous méprenons pas, il ne s'agit pas d'un pur sacré de séparation, d'un sacré particulariste. Peu à peu, Israël prend conscience de la Présence universelle de Dieu.

« C'est aussi ma main qui a fondé la terre
Et ma droite qui a étendu les cieux
C'est moi qui les appelle et aussitôt ils se présentent » ²¹⁶.

On peut suivre cet approfondissement de la présence divine à la mesure de tout l'univers et de toute l'histoire. Dans les temps de détresse on rappellera que Yahvé est créateur de tout, et Maître des destinées. C'est là une pierre de touche de sa volonté universelle de salut et de sa Présence continue.

Cette universalisation du sacré de Présence veut signifier au peuple que Yahvé n'est lié à aucun droit particulier même à un temple. Il accepte qu'un temple lui soit bâti par Salomon mais il rappelle que ce temple ne peut le contenir. Il ne rejette pas le culte, comme nous le verrons, mais une recherche du cœur qu'il attend ²¹⁷. Déjà s'annonce l'intériorisation du sacré que le Christ accentuera. Dieu abandonnera le temple quand les siens ne se fieront que sur leurs gestes dans le culte ²¹⁸.

Ce sacré de présence est d'abord un don de Dieu qui va à la rencontre de l'homme en recherche ²¹⁹, déjà le fruit d'une attirance produite par Dieu ²²⁰, et cela malgré la tentation humaine de détourner son cœur ²²¹. L'habitation divine se fera au cœur de toute la vie du

²¹⁶ Is 48, 12-13.

²¹⁷ Jr 12, 2 ; Pa 16, 8 ; 23, 4 ; Am 5, 4 ; Is 57, 15.

²¹⁸ Jr 7, 1-5.

²¹⁹ Gn 5, 22 ; 48, 15 ; IR 17, 1 ; Ps 16 ; 23, 34 ; 119.

²²⁰ Ez 36, 26 ; 37, 26 sq.

²²¹ Is 6, 1-5 ; Jr 17, 1.

peuple et dans l'intimité de chacun de ses membres. La réflexion sapientielle présente ce mystère par l'envoi de la Sagesse ²²².

Au bilan, on peut découvrir deux lignes de progression, l'universalisation et l'intériorisation du sacré vu à travers le thème de la présence dans l'Ancien Testament. Le Dieu inaccessible et transcendant a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes ²²³. Il a habité sous la tente avec eux dans une intimité que notre imagination de la vie nomade nous fait à peine soupçonner. Cette Sagesse dont le prophète Baruch nous parle annonce une forme de présence qui dépasse toutes les attentes. « *In ipso plenitudo divinitatis corporaliter...* » Le message de saint Jean apparaît comme le point de concentration de cette révélation d'une Présence divine qui dévoile son mystère d'une communauté de Personnes. D'abord, le Prologue

« Et le Verbe était Dieu
 Tout fut par Lui et sans Lui rien ne fut.
 De tout être il était la vie
 Et la vie était la lumière des hommes
 Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous...
 À tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfant de Dieu » ²²⁴.

Voilà la lumière indicible sur ce sacré de présence tel qu'il revient dans l'Alliance nouvelle. Les juifs eux-mêmes en sont scandalisés. Dieu habite maintenant à demeure dans l'homme qui a reçu de sa plénitude. « Nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure » ²²⁵. « Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi » ²²⁶.

Jésus de Nazareth, le fils du Dieu vivant, révèle la présence divine aux petits, promise dans l'A.T. Désormais, c'est son corps qui est le véritable temple et la médiation centrale du sacré chrétien ²²⁷. Il s'en-

²²² Pr 8, 31 ; Sg 9, 7, 27.

²²³ Ba 3, 38.

²²⁴ Jn 1, 1-14.

²²⁵ Jn 14, 23.

²²⁶ Ap 3, 20.

²²⁷ Jn 2, 21.

gage même devant ses disciples à rester toujours avec eux ²²⁸. Mais ce ne sera plus par une Présence visible corporelle mais par son Esprit dans la communauté rassemblée, dans la foi, dans l'Eucharistie qui les unit à son Corps désormais monté auprès du Père. Son absence corporelle veut favoriser une présence intérieure dans le don de l'Esprit qui prépare la communion parfaite avec les trois Personnes quand la Pâque définitive aura lieu ²²⁹.

Ce sacré de Présence en christianisme nous empêche d'en rester au sacré de séparation, de ghetto, au sacré particulariste attaché à telle ou telle institution, fût-elle le temple juif ou le temple catholique. Ce n'est pas non plus une pure extériorité, comme le laissaient entendre trop de remarques des textes préparatoires au schéma XIII qui faisait immigrer l'Église tout d'un coup dans un monde qui pourtant est déjà rempli de la Présence du Seigneur acheminant toutes choses vers le Plérôme. Ici n'est-on pas au niveau d'une Présence sacrée implicite à expliciter et à faire découvrir, à annoncer dans la foi à la conscience religieuse des hommes du monde ?

Cette forme de présence n'exclut pas les autres. On a vu celle que représentait la Gloire, révélée par l'Horeb Sinaï, manifestée à tout le peuple sur la montagne, descendue sur le tabernacle (cf. livre de l'Exode) et plus tard dans le temple de Salomon. C'est tout le thème de la Schekinah (demeure sous la tente) qui sera repris dans le N.T. pour l'appliquer à l'humanité du Christ (épisode de la Transfiguration, Prologue de Jean). Ces aspects que L. Bouyer a développés dans beaucoup de ses œuvres nous laissent pressentir un sacré voilé qui se découvre de par l'initiative gratuite et soudaine de Dieu. On retrouve sous un autre mode cette présence mystérieuse du Christ ressuscité dans l'assemblée « en son nom », dans la célébration eucharistique. Une autre présence trop oubliée, c'est celle du Seigneur dans l'apôtre (au sens biblique du mot) et dans le peuple de Dieu à travers l'histoire humaine où se rencontrent l'œuvre d'évangélisation et l'œuvre de civilisation. Ici encore, nous ne cherchons pas assez cette Présence sacrée implicite et nous nous limitons trop souvent à la Présence sacrée dans

²²⁸ Le 22, 30.

²²⁹ Jn 1, 3 ; 3, 24. Cf. M. F. Lacan, Présence ; dans *Vocabulaire de Théologie biblique*, col. 846-850.

le rite institué. Or les « païens » en font autant. Voyons les transformations qu'a subies le sacré rituel dans la Révélation.

7. Le sacré culturel

[Retour à la table des matières](#)

Mais rappelons une de nos perspectives de recherche. Au début de ce travail, nous nous demandions pourquoi le sacré était devenu marginal, abstrait, sans prise sur la vie concrète des hommes, particulièrement de nos contemporains, chrétiens ou non. Est-ce parce qu'on a identifié le sacré à une donnée culturelle, à une réalité à part, sans relation vitale avec le monde réel des hommes et des choses ? Or le sacré, avant d'être une séparation, est une relation que la Révélation a éclairée à la lumière de tout le dessein de Dieu, une relation universelle que les hommes ont appris à intérioriser grâce surtout à l'oeuvre d'éducation des prophètes. Le dernier chapitre nous a orienté dans le même sens. Toutes les médiations utilisées par l'économie divine visent cette communion personnelle et universelle où « Dieu sera tout en tous », et cela à travers des formes sacrales diverses de consécration et de séparation. Le mystère de la création (l'homme, l'Univers et l'histoire), resitué dans le Mystère total du Christ, nous a permis de rejoindre ce sacré primitif, fondamental, dont nous avons dégagé les quatre relations principales, appartenance totale, alliance gratuite, mission d'intendance et offrande de Gloire. La Présence sacrée de Dieu s'insère dans ce tissu de l'ordre créationnel ; mais cette présence est salvatrice parce que Adam et Satan ont perturbé les relations entre Dieu, l'homme et l'univers. Le sacré révélé prend donc racine dans une double instance d'achèvement et de salut, que la Pâque du Christ va assumer. Toutes ces relations sacrales de l'ancienne et la nouvelle Alliances se concentrent dans le coeur humain où s'exerce la conscience théologique. Mais il s'agit bien de l'homme en situation, de l'homme engagé dans des tâches terrestres, dans une histoire collective, de l'homme appelé à participer à la marche du peuple de Dieu, à ramener toutes choses à son auteur. Il n'a pas seulement à se consacrer mais à consacrer le monde au coeur même de sa mission d'intendance et non

à côté ou par l'extérieur ou par une vague présence de sa foi à la vie. Qu'arrive-t-il en régime chrétien des relations entre le sacré rituel et cette consécration du monde ? Nous devons revenir à la Genèse, et la revoir dans la lumière du Christ.

Le sacré chrétien s'oppose-t-il au sacré de l'A.T., le prolonge-t-il, le change-t-il ? Les systèmes législatifs élaborés par le code sacerdotal et le code de sainteté nous font connaître les formes culturelles de la religion hébraïque. Le Nouveau Testament a aboli beaucoup de ces expressions du culte. Mais les prophètes déjà, comme le souligne A. C. Martimort, s'étaient refusés à réduire la religion à l'enceinte du temple et aux sacrifices extérieurs. Le sacré véritable ne souffre pas ces cloisonnements. C'est au fond du cœur que se réalise cette soumission universelle de l'homme, roi de la création. L'Ancien Testament n'a pas limité aux seuls Israélites cette mission de dominer le monde et de servir le Créateur. Avec Jésus, le voile du temple a été déchiré, marquant ainsi l'éclatement du particularisme juif. Au concile de Jérusalem, saint Paul devra encore lutter contre les résurgences de ce sacré légaliste et exclusif. Pour les juifs comme pour les païens, les chrétiens étaient des gens sans religion : en effet ceux-ci refusaient cette séparation du sacré et du profane, en deux domaines exclusifs et indépendants. Existe-t-il une seule réalité, un seul être sur terre, mauvais en soi ? Tout être est bon et dépendant de Dieu ²³⁰. Seul le péché, absence d'être, s'oppose à cette dépendance universelle. Le christianisme, en brisant ces particularismes païens et juifs, peut rejoindre l'humanité entière en la saisissant dans le jaillissement originel de la création. La re-création de la nouvelle alliance ne peut se penser et se réaliser sans la première création révélée dans l'ancienne alliance. Il serait donc périlleux d'identifier le sacré juif et le sacré de l'Ancien Testament, le sacré liturgique et le sacré de la nouvelle économie. Nous retrouvons toujours les mêmes équivoques et ambiguïtés analysées plus haut. Une fois de plus la création nous ramène aux sources du sacré authentiquement religieux. Les rites chrétiens eux-mêmes nous font retrouver, en l'assumant, le sens sacré de la création du monde.

²³⁰ 1 Tm 4, 4.

Par son humanité, le Christ a assumé les réalités créées. Et il a même prolongé son Incarnation par l'économie sacramentaire et ecclésiastique. Les sacrements nous font rechercher Dieu sous les signes terrestres de la vie quotidienne... Le bain, le repas, l'eau, l'huile. Le sacré culturel mis en oeuvre par ces signes n'empêche pas leur première dépendance du Créateur, au contraire, l'économie même de l'Incarnation l'exige. L'eau du baptême, séparée de l'usage profane, est déjà bien avant toute bénédiction, une réalité sacrée pour tout homme qui reconnaît un Créateur, « ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à travers ses oeuvres, son éternelle puissance et sa divinité » ²³¹. Apprenez du figuier... des lis des champs, etc...

« Le baptême chrétien fait lever des équivoques sur le sacré religieux. Rite sacré le plus souvent accompli dans un lieu revêtu par l'Église d'un caractère sacré et par un ministre en fonction sacrale, le baptême est exposé à être compris de manière exclusive comme une entrée dans le sacré » ²³².

L'exégète fait du baptême une initiation à la fois au sacré et au profane.

Celui-ci s'identifie à la création. Comment pouvons-nous parler d'initiation au profane dans la profession de foi au créateur du ciel et de la terre ? Cela peut s'entendre si l'on ne fait pas du sacré un monde à part, mais une relation qui embrasse le donné profane, en lui laissant sa consistance comme la relation de création qui établit la créature dans son être propre, tout en se distinguant d'elle.

Autrement, c'est enraciner le dualisme pernicieux de l'antiquité au plus profond de la réflexion théologique et de l'intelligence de la foi. La création n'est-elle pas la première maison du Père dans laquelle entre le baptisé : désormais tout est à lui parce qu'il est au Christ, premier-né avant toute créature ? Voilà comment le sacré chrétien assume le sacré religieux naturel qui soulève déjà l'homme vers le Créateur. Et l'universalisme de la Rédemption rejoint celui de la création à travers la mise à part d'un peuple choisi.

²³¹ Rm 1, 20.

²³² J. P. Audet, op. cit., p. 59.

« L'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père ; vous adorez ce que vous ne connaissez pas, nous, nous adorons ce que nous connaissons. Car le salut vient des Juifs mais l'heure approche et elle est déjà venue où les vrais adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité » ²³³.

8. Jésus situe le sacré dans le cœur de l'homme

[Retour à la table des matières](#)

L'impureté rituelle et le péché sont différents. Écoutons le Christ qui dénonce les impostures des pharisiens :

« Pourquoi les disciples transgressent-ils la tradition des anciens ? En effet, ils ne se lavent pas les mains au moment de prendre leur repas. « Hypocrites ! Isaïe a joliment bien prophétisé de vous, quand il a dit : « Ce peuple m'honore des lèvres mais leur cœur est loin de moi. Vain est le culte qu'ils me rendent... Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur ; mais ce qui sort de sa bouche, voilà ce qui rend l'homme impur... ce qui sort de la bouche procède du cœur et c'est cela qui rend l'homme impur... manger sans s'être lavé les mains, cela ne rend pas l'homme impur » ²³⁴.

Dans le même chapitre, Jésus dénonce le subterfuge imaginé par les pharisiens. Celui qui déclare corban, c'est-à-dire « offrande sacrée », les biens dont il aurait pu assister les siens, se dégage de toute responsabilité matérielle vis-à-vis ses père et mère. Voilà où conduit une religion qui fait fi des impératifs inscrits au plus profond du cœur de l'homme d'où jaillit le sacré authentiquement religieux. La logique de l'Incarnation vient ici parfaire celle de la création. Le Sauveur du monde ne détruit pas un iota de son oeuvre de Créateur.

²³³ Jn 4, 21-24.

²³⁴ Mt 15, 2-10.

« Pourquoi donc, lui disent-ils, Moïse a-t-il prescrit de donner un acte de divorce quand on répudie ? » C'est, leur dit-il, en raison de votre caractère intraitable que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; mais à l'origine il n'en fut pas ainsi... N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme et qu'il a dit : Ainsi donc, l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair ? Eh bien ! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas les séparer » ²³⁵.

Cela ne veut pas dire que l'Incarnation ne débordera pas la situation originelle de la créature. Les eunuques volontaires, l'appel au jeune homme riche, l'esprit de pauvreté, le renoncement total sont autant de spécificités évangéliques pour actualiser la relation au Créateur, cela en vue d'une intimité divine inconcevable dont Dieu ne peut être que le seul initiateur.

On cite souvent le passage du tribut dû à César ²³⁶ pour justifier les deux domaines du sacré et du profane. Ce qu'on rend à César n'appartient-il pas à Dieu, même si ces biens passent par les mains de César ? Jean complète les Synoptiques. À Pilate, représentant de César, Jésus dira : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en haut » ²³⁷. Le Christ remonte donc à la première relation qui commande la soumission de l'homme et de l'univers à son créateur. C'est là la relation sacrale fondamentale et universelle qui servira de premier appui à la consécration du monde.

²³⁵ Mt 19, 1-8.

²³⁶ Le 20, 20-25 ; Mt 22, 15-21 ; Me 12, 13-17.

²³⁷ Jn 19, II. J. Comblin identifie fallacieusement le pouvoir de César à une puissance intrinsèquement mauvaise pour mieux l'opposer à la royauté du Christ. L'autorité humaine trouve sa première justification dans la Genèse. Et le Christ n'est pas venu abolir cette condition terrestre qui, elle aussi, est un don de Dieu à faire fructifier à l'intérieur du binôme : « soumettre l'Univers » et « se soumettre à Dieu ». Sinon, on passe de la dualité au dualisme. Et la Royauté du Christ n'aurait plus rien à voir avec l'autorité politique, première responsable du bien commun des hommes. Non seulement celle-ci ne s'oppose pas en soi au domaine divin sur le monde, à la Royauté du Kyrios sur l'univers, mais elle se fonde dans une volonté explicite manifestée dans l'unique dessein divin. Ici encore on détruit la consistance de l'ordre créationnel pour défendre un ordre rédemptionnel purement diviniste. J. Comblin, « La Royauté pascalle du Christ », dans *la Vie spirituelle*, 110, 1964, p. 398-417.

Jésus opère donc une rupture avec une conception du sacré. Il n'a pas cherché à se joindre aux sectes de son temps, les Esséniens, les Récabites, les pharisiens, etc... Comme Rédempteur, il ne voulait pas perdre une parcelle de la création. La Rédemption universelle devait rejoindre tout le donné originel dans le temps et dans l'espace. Le lien étroit entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain assurera cette rupture totale avec le formalisme sacré.

La consécration devra mettre tout l'humain en relation avec le divin. Les murs du temple ne peuvent contenir cette rédemption originelle de toute la création par le Sauveur du monde.

9. Consécration du monde dans la liturgie

[Retour à la table des matières](#)

Le sacré chrétien et sa mise en oeuvre dans la consécration du monde s'éclairent aussi par les diverses formes de consécration dans la liturgie. Nous en avons trouvé six types : la consécration eucharistique, la consécration baptismale, la consécration des vierges, la consécration d'objets cultuels (huiles, calices, autels, etc...), la consécration votive (celle d'un foyer au Sacré-Cœur), et enfin la consécration du monde.

Inutile de dire que ces consécrations sont marquées du signe de l'analogie ! Entre le pain consacré à la messe et le calice consacré pour contenir le sang du Christ, il y a beaucoup plus qu'une simple distinction de raison.

De toutes ces consécrations, la seule qui apporte un changement substantiel, un transfert total de l'être réel sous les mêmes apparences visibles, c'est celle de l'Eucharistie. « Ceci est mon corps. » Le Christ fait du pain son propre Corps. On ne trouve nulle part ailleurs dans la

création, toute soumise à l'action de Dieu, un autre exemple de changement substantiel.

Une deuxième catégorie de consécration est d'ordre qualificatif. La participation à la vie divine, de par un don gratuit de Dieu, ne fait pas disparaître notre situation de créature et notre nature d'homme. Trois sacrements réalisent cette consécration : le baptême, la confirmation et l'ordre. Chacun marque d'un trait ineffaçable et distinctif la personnalité chrétienne de base dans ses relations avec Dieu et ses frères. Les effets de ces sacrements se résument par cette participation « qualitative » à la vie et au Sacerdoce du Christ et de son Corps Mystique, l'Église. La rencontre avec Dieu, que l'homme religieux cherche à tâtons, devient personnelle, filiale, ecclésiale dans le Christ, autant d'actualisations de l'appartenance première de créature qui appelait déjà une consécration totale.

Par tous les sacrements l'homme est sanctifié. Mais dans certains sacrements qui confèrent le caractère, l'homme est sanctifié par une consécration, en ce sens qu'il est député au culte divin ²³⁸.

Le culte ici dépasse les limites des cérémonies liturgiques, pour atteindre l'ensemble des relations de l'homme avec Dieu ²³⁹. Souvenons-

²³⁸ *Sum. Theol.*, IIIa q. (13, art. 6, ad 2. Voir aussi tout l'article « Tout le rite de la religion chrétienne vient du sacerdoce du Christ » (q. 63, art. 3). La continuation du culte universel de Jésus-Christ s'opère dans l'Église par les trois sacrements consécatoires (q. 63, art. 6). Par ailleurs saint Thomas signale aussi un sacerdoce spirituel sans lien explicite avec l'ordre proprement sacramentel ou liturgique. Dans ce sens, il interprète les textes scripturaires. (Ps 51, 19 ; Rm 2, 1 ; P. 2, 5 (q. 82, a. 1) ; Ap. 5, 1) Selon l'Écriture et la Tradition, le sacerdoce des fidèles n'est pas à définir par une compétence sacramentelle et liturgique. Par ailleurs, les Pères et la liturgie ont développé l'aspect du rattachement du sacerdoce des fidèles au baptême, donc à une consécration sacramentelle. Saint Thomas a donc eu à préciser le sens de ces deux affirmations pour lever l'ambiguïté. C'est l'objet particulier de la q. 63. Cf. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1954, p. 159-308.

²³⁹ *Sum, Théol.*, IIIa, q. 63, art 1, *Cultus Dei secundum ritum vitae christianae*. Il s'agit de toute oeuvre accomplie pour réaliser notre communion avec Dieu. (Ha-Hoe q. 85, art. 2 ; art. 3, ad ; huit, q. 22, art. 2 ; q. 48, art 3 ; In Boet. de Trin. q. 3, art. 2).

nous de la réponse du Christ à la Samaritaine qui s'attachait uniquement au temple de pierres.

De l'étude sur la création dans l'Ancien Testament nous avons tiré quatre relations de base : dépendance, intendance, alliance et action de grâces. L'organisme surnaturel, les caractères, toute cette consécration sacramentelle ne peut se bâtir sans cet appui. Nous pensons, par exemple, à la consécration propre au sacrement de confirmation, et cela à un double titre. La création appelle son universalité. « Allez par le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création »²⁴⁰. Et l'Esprit-Saint, à la Pentecôte, multipliera les signes de cette mission universelle reprise de la Genèse.

De plus, la consécration chrismale ne viendrait-elle pas opérer dans la relation d'intendance de l'homme sur toute la création une guérison, une solidification et une transfiguration de cette première royauté ?

Si le baptême nous incorpore au Christ, la confirmation nous incorpore à son action dans le monde et auprès du Père. Elle ne confine pas l'homme dans un milieu divin à part, en dehors de la nature. Ce chef qui s'adjoint des collaborateurs plus intimes dans différents ministères²⁴¹ (ordre et confirmation) est la « Tête de la création, le Premier-Né de toute créature ». Les effets de la confirmation s'enracinent jusque dans le terreau des plus humbles tâches terrestres (« cultivez la terre et dominez-la), ils assurent la remontée de toute la « sève du monde » vers la Source, le « Chef de la création ». Il faut aller jusque-là, si nous croyons qu'il n'y a qu'un seul dessein. Autrement, nous isolons l'économie nouvelle dans un surnaturalisme où les sacrements ne franchissent pas les murs du temple et se limitent à sanctifier l'âme individuelle, mettant entre parenthèses le reste du monde. Comment alors intégrer la consécration de celui-ci dans l'édification du Royaume de Dieu ? Le sacerdoce royal du Nouveau Testament parfait et transfigure celui de l'homme au matin de la création, comme toute grâce le fait pour la nature selon la norme thomiste si fidèle à la pédagogie divine dans l'unique dessein créateur et rédempteur.

²⁴⁰ Mc. 16, 15.

²⁴¹ *Sum. Théol.*, IIIa, q. 63, art 3, ad 4.

Le plan de Dieu ne se réduit pas à l'Église seulement. Il renferme à la fois l'Église et le monde. Le royaume se prépare avec ces deux réalités distinctes mais indissociables. Il s'agit bien de récapituler sous le Christ non seulement l'Église comme organisme de grâces mais aussi toute la création, l'homme et l'univers avec leurs dynamismes propres. Il faut que l'Évangile atteigne toute la création comme nous l'affirmait saint Marc. Et le second Adam est incompréhensible sans le premier, bien campé au centre du monde créé.

Sans cette perspective, on fera du baptême une consécration au Christ, « diviniste », désincarnée, sans lien avec les responsabilités de soumettre la terre et de l'aménager selon le Christ. Celui-ci, dans son Évangile, ne fait pas qu'annoncer la Bonne Nouvelle de l'adoption divine, mais il exerce une de ses fonctions essentielles de Messie, celle de restaurer et guérir la nature pour que la création entière puisse s'acheminer vers le plérôme à travers la Pâque selon les dynamismes propres venant de Celui par qui tout a été fait. Il y a, au cœur des êtres créés, un appel de consécration totale au Christ pour qui ils sont sortis des mains du Père. Et c'est à travers le baptême de l'homme que doit passer cette appartenance originelle de tous les êtres au Kyrios. Tout est à l'homme baptisé et celui-ci est au Christ ²⁴².

Nous reviendrons, dans le deuxième tome de notre étude, sur le baptême et la consécration du monde. Mais nous tenons quand même à signaler le problème soulevé ici. En quel sens le baptême fait à la fois un consécrateur du monde et un « séparé du monde » ? Mais dès maintenant nous devons comprendre que le baptisé renonce à Satan, au monde de la concupiscence ²⁴³, aux idoles (ces créatures faites dieux) ; par ailleurs, il ne renonce pas à ce monde de la création qui vient de Dieu et qui est bon en lui-même ²⁴⁴. Il devra assumer celui-ci pour le soumettre au Christ et cela ne se fera pas sans une lutte contre Satan par la croix et les renoncements nécessaires, avec l'assurance de la victoire pascale,

²⁴² 1 Co 3, 23.

²⁴³ Jn 8, 44-47 ; 1 Jn 2, 16 ; 3, 8-10.

²⁴⁴ Jn 1, 3-10 ; 1 Jn 3, 9 ; 1 Tm 4, 4.

« Tout chrétien est, en effet, un consacré : son baptême, sa confirmation l'ont établi dans un état de sainteté, de séparation, d'affectation au culte et au service divin »²⁴⁵. L'auteur ici, par sa conception incomplète du baptême, favorise l'attitude dualiste des chrétiens et justifie les reproches de l'athéisme qui considère la religion comme une aliénation ; on ne peut en tirer aucune signification positive du monde, de l'homme, des responsabilités terrestres.

La grâce baptismale apporte guérison et dynamisme nouveau pour bâtir un monde, pour achever une création selon Dieu. Ce n'est pas là son seul effet, mais encore ne faut-il pas négliger ce fondement positif de la consécration du monde, qui fait de celui-ci progressivement le temple du Christ où Dieu sera tout en tous. Voilà un des prolongements de la consécration baptismale des fidèles en plein monde. Aucune des responsabilités confiées à l'homme dans la Genèse n'est appelée à se résorber par les exorcismes du baptême, par l'accession à l'adoption divine ou par l'entrée dans la race sacerdotale et royale. Au contraire, l'homme baptisé reçoit des motifs nouveaux et des forces neuves pour accomplir cette mission. Autrement, la *Consecratio mundi* serait une œuvre marginale sans rapport avec la consécration qui enveloppe toutes les autres, celle des sacrements d'initiation, le baptême et la confirmation.

Ces deux grands types de consécration exigent une intervention spéciale de Dieu. C'est Lui-même qui se consacre le pain de l'autel, l'homme baptisé, confirmé, ordonné, tandis que pour d'autres formes de consécration, il y va surtout de l'initiative de l'homme qui veut rendre plus profonds ses liens d'appartenance à Dieu. Cette « relation morale, née d'une libre détermination », met en œuvre la consécration déjà inscrite dans l'être même du sujet par la dépendance de créature et la dépendance de fils adoptif. Cette volonté signifie la libre acceptation par l'homme, et même la prise en charge de ces liens ontologiques qui l'attachent au Dieu Père et Créateur en son Fils Jésus-Christ. Ainsi se continue le même mouvement de l'Esprit reçu au baptême.

²⁴⁵ G. Gaucheron, « Consécration », art. dans *Catholicisme*, t. III, Paris, Letousey, 1952, col. 66.

Il n'y a pas que la consécration des personnes, il y a aussi celle des choses qu'on met à part pour les utiliser à des fins culturelles. C'est par le biais des rites que peut s'établir la gamme des différentes consécrations. Le pontifical prévoit six consécrations selon des rites réservés à l'évêque. Deux ont trait aux personnes, la consécration des évêques et celle des vierges. Les quatre autres sont respectivement celle des églises, celle des autels fixes, celle des autels de pierre, celle de la patène et du calice. Il s'agit, chez ces dernières, d'une bénédiction marquante. L'Église se sert de ces moyens visibles pour exercer la fonction sacramentelle. Mais elle le fait toujours dans le prolongement des signes privilégiés par Dieu dans la Révélation, et en vue d'une double finalité inséparable : le culte (en son sens le plus large) rendu à Dieu et les grâces communiquées aux hommes ²⁴⁶. Ces consécrations participent de façon plus ou moins lointaine à la consécration du Christ par l'onction de la divinité. Don gratuit, surnaturel, en soi indépendant de la qualité des choses et des êtres consacrés. Là encore, il ne faut pas, pour affirmer l'absolue gratuité de ces grâces consécratoires, négliger la mise en valeur de la dignité réelle des choses utilisées, de la responsabilité propre des personnes engagées. L'équilibre thomiste nous incite à tenir compte constamment de cette mutuelle inclusion de la Création et de la Rédemption, et de leur consistance respective dans le mystère unique du Christ. Il y a une structure des choses et des êtres de la création à laquelle il faut se conformer, ce dont un surnaturalisme persistant ne se soucie guère. Le profane deviendra synonyme d'absence de Dieu, d'imperméabilité à toute consécration par l'intérieur même de sa condition de créature. Le démon serait maître absolu du profane et ce n'est que dans un transfert d'appartenance par l'exorcisme que se réaliserait toute consécration. Nous étudierons plus loin les conséquences d'une vision exclusivement dichotomique du monde.

Des consécrations liturgiques des choses nous passons à la consécration « canonique » des personnes. Celle-ci donne un statut juridique distinct, un caractère officiel à l'engagement des personnes. « En parfaite exactitude de terme on ne devrait, en dehors du clergé, appli-

²⁴⁶ *Sum. Theol.*, IIIa q. 60, art 5 : « In usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis quorum primum pertinet ad hominem per comparisonem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparisonem ad hominem ».

quer cette expression qu'aux moniales vouées à la virginité par le rite pontifical de la consécration des vierges ; l'usage a toutefois prévalu de l'appliquer à tous les chrétiens, hommes et femmes, qui se sont liés par le triple engagement de la profession religieuse »²⁴⁷. De là la possibilité d'imprégner tous leurs actes par la vertu de religion, d'accéder plus sûrement aux « degrés supérieurs de vie spirituelle ». N'imaginons pas cette consécration comme un troisième sceau ajouté au baptême et à la confirmation. Par le baptême il y a déjà une appartenance réelle, totale, à Dieu non seulement comme créature mais comme fils adoptif. Il y a bien des formes d'actualisation de cette appartenance. Le membre d'Institut séculier, partageant la vie de ses frères en plein monde, peut vivre les conseils évangéliques. La recherche de la perfection n'est pas synonyme de séparation du monde²⁴⁸. Voilà ce qu'une fausse conception de la consécration nous a fait identifier. À ce compte-là, le baptême devrait nous initier à la vie monacale et nous détacher de la condition séculière. Le simple chrétien est appelé par la logique même de son baptême à une recherche authentique de la perfection, et cela selon ses conditions propres d'existence. Appliquons ici le principe thomiste : Dieu veut les êtres selon leur nature et leurs modes propres d'exister. Le laïc ne pourra grandir en perfection sans un souci de compétence, de travail bien fait, d'intendance honnête sur les biens terrestres, de mise en oeuvre féconde du donné de la création. Un travail négligé et mal fait, fût-ce avec la plus grande charité, contredit à la fois la consécration baptismale et la *consecratio mundi*. Cela vaut tout autant derrière les murs d'un monastère que dans une cour de triage.

Nous ne voulons pas évacuer l'un ou l'autre pôle de la dialectique : consécration du monde et séparation du monde, qu'on retrouve dans les Évangiles, les Épîtres de saint Paul et les écrits apostoliques. On n'a souvent retenu que les valeurs de rupture. Nous en analyserons plus tard les causes diverses. Mais le premier critère pour une lecture « catholique » des sources chrétiennes demeure la pensée et la vie ac-

²⁴⁷ M. Gaucheron, op. cit., col. 66.

²⁴⁸ Dans une étude intitulée : la Séparation du monde, on lit une affirmation très discutable : « Somme toute, deux oppositions fondamentales commandent notre recherche, celle du monde créé et du monde divin »... (en coll. la Séparation du monde, Paris, Cerf, 1961, p. 166.)

tuelle de l'Église. Celle-ci invite le chrétien à se sanctifier dans le monde et par des engagements temporels qui donnent corps à la charité et aux dynamismes de la résurrection dans le baptême (Ph 3, 21). On reconnaît ici l'enseignement pontifical depuis Léon XIII²⁴⁹ et les orientations de deux schémas importants de la quatrième session du Concile : l'Église et le monde, puis l'apostolat des laïcs. Peu à peu se dégage, dans l'ecclésiologie, une dimension trop négligée jusqu'ici, celle qui fait de l'Église un principe universel de récapitulation de toutes choses. Y. Congar fait une étude attentive de la théorie du peuple de Dieu, qui ressort de la première épître de saint Pierre :

« le peuple de Dieu est caractérisé par la connaissance de Dieu et une reconnaissance existentielle de sa présence en toute choses. Cela situe le chrétien à la fois dans une indépendance à l'égard du monde et dans un respect du monde comme monde de Dieu, dans un service loyal des hommes. Le cosmos du chrétien est bien le cosmos de la vaste et magnifique Création, pour laquelle on rend grâces, mais c'est un cosmos de la volonté et du plan de Dieu... C'est ce que j'ai appelé le plein monothéisme ou le monothéisme conséquent, si différent du théisme statique et purement cultuel. Le monde, les choses, les hommes et les événements sont abordés dans leur pleine réalité, mais vus depuis Dieu. Toutes nos relations horizontales, qui forment la trame de notre vie, sont vues et reprises sous la relation verticale de la Foi et de l'obéissance. Tout ce que nous faisons ainsi est la matière de notre sacrifice spirituel, le champ de notre sacerdoce royal. »

« Dans cette perspective, rien n'est profane pour le chrétien, sauf ce qu'il profane par le péché, lequel est un manque à faire que Dieu soit pleinement Dieu pour nous en toutes choses [...] le chrétien coopère à donner aux choses leur vrai sens, ce qui est la voie même et la substance profonde du salut : il prend sa part de l'oeuvre de toute l'Église qui est appelée à effectuer celle de Jésus-Christ dans l'espace et dans le temps, en y étant le

²⁴⁹ Léon XIII, *Graves de communi*, 18 janv. 1901, A.A.S. 33, 1901, pp. 390-391.
Pie XI, *Quadragesimo anno*, A.A.S. 23, 1931, p. 190.
Pie XII, *Radio-message de la Pentecôte*, A.A.S. 33, 1941, pp. 204-209.
Pie XII, *Noël 1942*, A.A.S. 35, 1943, p. 9-24.
Pie XII, *Allocution au Sacré Collège*, A.A.S. 38, 1946, pp. 146-152.
Pie XII, *Congrès mondial de l'apostolat des laïcs*, A.A.S., 49, 1957, p. 927.
Pie XII, *Noël 1957*, A.A.S. 50, 1958, pp. 5-24 (voir aussi *Primo Feliciter*).
Jean XXIII, *Mater et Magistra*, A.A.S. 53, 1961, pp. 460-463.
Paul VI, Discours aux universitaires italiens, dans *D.C.*, 16 fév. 1964, col. 243.

sacrement du salut aux dimensions du monde, enfin, à faire se rencontrer la Création et la Rédemption, ce qui est le but de la MISSION » ²⁵⁰.

Cette longue citation nous apparaissait nécessaire pour marquer l'importance de ce sacré originel, inscrit dans la théologie de la Création, assumé dans la Pâque du Christ et mis en oeuvre dans toutes les actions du baptisé qui a la mission de consacrer le monde.

On peut se demander comment il se fait qu'on soit venu si tard à cette conception de la vie chrétienne, pourtant présente dans les sources. Il faudrait analyser ici la situation marginale des premiers chrétiens, la croyance en l'échéance prochaine du Royaume, l'ère des martyrs, le monachisme « comme une sorte de succédané » du martyre (Y. Congar), la mondanisation de l'Église dans la période constantinienne, la société moyenâgeuse qui était au fond un monde d'Église, le jansénisme qui prenait le relais du manichéisme, etc.

Mais voici que l'Église, pour la première fois, fait face à un monde profane pleinement constitué et autonome. Ceci fait partie aussi de l'économie divine. Les chrétiens, particulièrement par l'A.C., ont cherché la signification de ces phénomènes dans leur foi, leur baptême, leur appartenance à l'Église. La provocation a été d'autant plus urgente et dure que ce monde nouveau se fermait sur lui-même, s'opposait à l'Église, ou simplement l'ignorait. Une conception diviniste de la vie chrétienne, favorisait une aliénation des tâches terrestres et commandait les justes reproches des non-chrétiens. Il y avait là une situation prophétique pour faire découvrir l'aspect positif de la théologie du monde, la place de celui-ci dans le dessein créateur et rédempteur.

Cet accent actuel n'infirmes en rien les impératifs de la séparation du monde, qui témoigne d'une participation à la vie divine du Christ, qui révèle une transcendance sans commune mesure avec ici-bas, qui assure une liberté face aux biens terrestres qu'on risque d'idolâtrer et qui assume les ruptures du péché dans la Rédemption du Christ.

²⁵⁰ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, 3e éd. augmentée, Paris, Cerf, 1964, p. 666-668.

C'est le lot de notre situation d'entre-deux que cette dialectique entre la consécration du monde et la séparation du monde, la recherche du Royaume d'en haut et la construction de la cité d'en bas. La victoire pascalle nous invite à une vision moins pessimiste du monde, parce qu'elle l'intègre même dans la consommation finale (Rm. 8, 19-21). La séparation est une donnée transitoire, mais non la consécration. C'est celle-ci qui a un caractère absolu et non la première, comme semble l'affirmer le P. Congar ²⁵¹.

En terminant ce chapitre, nous soumettons au lecteur une interprétation de la « *communio sanctorum* », qui rejoint l'aspect essentiel de notre argumentation. La consécration ne se limite pas à ce qui est « mis à part ». Elle atteint ce qui est le plus commun dans la vie courante. Les Pères de l'Église l'ont rappelé en luttant contre les gnostiques qui méprisaient la vie terrestre, et en s'appuyant sur la théologie de la Création, de l'Incarnation et des sacrements. On l'a quelque peu oublié par la suite, d'où ces deux classes dans l'Église : les consacrés, et le peuple, à qui était dévolu « a common and unclean daily life ».

« Thus in a variety of ways the lay-people in the middle ages were being deprived of the share in the Liturgy, which properly belongs to them as the plebs sancta, the holy people of God... But there was a cause for this. It would seem that most of what we have said about the failures of the middle ages might be summed up under the heading of the Double Standard : a high standard for those who lived in monasteries and the « clerical » class generally who were educated and knew Latin and a lower standard for the layman in the world, who was indeed reckoned to be doing well if he kept clear of grave offences against the moral law...

« The great fault, or we may say, the heresy, of the Double Standard lay in a false doctrine of « the holy ». It lay in the notion that church building and the church service and the clergy are « holy », and ordinary daily life is and always will be « common and unclean ». This notion is a potent force making for evil in the church today ; and it is flatly heretical, since it is a denial of what is implied in the Incarnation of the Son of God in true human flesh, whereby that which is « common » is purged of « uncleanness », by being redeemed to God. This is the meaning of *Communio Sanctorum* in one of its senses, both of which are right and true : it means 1°) the communion or fellowship of « the saints », the holy people of God, and 2°) it also means « the sharing in holy things », « the commonness of

²⁵¹ Op. cit., p. 590.

holy things » (une belle expression qui synthétise saeré et profane), so that what is « common » is « made holy »,. So it was that Jesus consorted with publicans and sinners, not to condone their sin but to take it away ; and so it was that the patristic church rejected the Gnostic heresy, because it denied that common daily life could be lived to God's glory, and so rejected marriage as defiling, and sought salvation in an escape from the body and its desires and lusts into an individualistic spirituality. *This false doctrine of « the holy » is the denial of the principle of the Incarnation, and of the sacraments, in which ordinary water is used for the washing-away of sin, and common bread and wine, the offerings of the laity, brought by them as the sacrament of the Body and Blood of Christ to preserve their bodies and souls unto everlasting life »* ²⁵².

10. Théologie et anthropologie du sacré

[Retour à la table des matières](#)

Dans les divers secteurs de la pastorale, que ce soit en théologie, en liturgie, en catéchèse, on se plaint de la perte du sens du sacré. Mais souvent, on ne semble pas se rendre compte qu'on a laissé tomber des aspects essentiels. En le confinant à l'enceinte cultuelle, en en faisant exclusivement un domaine à part, le sacré est déraciné de son humus vital, de ses attaches terrestres, des valeurs existentielles, de toute l'existence humaine qui au fond d'elle-même a cette fenêtre plus ou moins ouverte sur l'au-delà de toutes les expériences personnelles et collectives. Évidemment, beaucoup de facteurs, comme nous l'avons vu, obturent cette ouverture, ou freinent l'élan de dépassement sacro-religieux. Mais en isolant un sacré chimiquement pur pour le protéger de toutes les contaminations « humaines », on lui enlève trop souvent ses points d'appui, sa vérité quotidienne, son insertion dans le mystère déjà sacré de la personne et de sa destinée. La rencontre théologique de foi et d'amour s'insère dans une attitude sacrale qui cherche implicitement Dieu et son Christ, Celui en qui et pour qui tout subsiste, car il n'y a qu'un dessein divin. Or si on veut évacuer le sacré de la vie tem-

²⁵² A. G. Hebert, *Apostle and Bishop*, London, 1963, pp. 81-82.

porelle, si on en fait un ennemi de l'autonomie nécessaire et légitime du profane, il ne faudra pas être surpris de constater la perte d'un sens du sacré qui n'est plus alimenté quotidiennement par les réalités terrestres qui ont toutes une signification sacrale nullement en contradiction avec leur profanité, leur consistance et leur finalité propres, si on a compris que sacré et profane sont deux dimensions existentielles présentes à tout le réel. La nature relationnelle du sacré authentiquement religieux ne s'oppose pas à l' « en-soi » du profane mais plutôt l'exige.

Les commentaires (non publiés ex professo) de certains théologiens au Concile me semblent ignorer qu'entre la foi et le profane il y a le sacré, qu'entre l'Église communauté de foi et le monde profane il y a la dimension sacrale de ce monde fait et voulu par Dieu, que le christianisme implicite assume dans l'unique dessein, et que le croyant explicitement intègre dans sa foi.

Évidemment s'il est une réalité qui prête flanc au particularisme, au légalisme ou au ritualisme, c'est bien le sacré. Toutes les religions ont été tentées de ce côté et y sont tombées en majorité. Il y manquait la clef du Mystère de la sacralité dans le projet de Dieu, sa signification et son fondement universel en deçà et au-delà des rites de séparation, et des symboles privilégiés.

Le sens de la Création et de la Rédemption originelles fonde cette volonté de consécration universelle dans l'Église du Christ.

C'est dans le coeur de l'homme que Jésus a situé le sacré avant que celui-ci fût exprimé à travers les rites judéo-chrétiens. A cause du péché, les hommes peuvent retourner toute la création contre Dieu ou la lui consacrer totalement dans la soumission. A ce niveau, nous trouvons la relation sacrale en deçà d'un monde divisé en deux domaines, celui de César et celui de Dieu.

Le Christ, nouvelle « tête de la création », ré-assume en Lui cette consécration universelle assignée à l'homme au début des temps. Mais celui-ci, sous l'influence de Satan, peut apporter des refus à l'« *omnia instaurare in Christo* ».

Partant de ces premières conclusions, nous croyons nécessaire de mettre en regard l'un de l'autre le sacré et l'attitude morale du cœur humain. C'est ce qu'a fait B. Häring dans son ouvrage *Le Sacré et le Bien* ²⁵³. Disons tout de suite qu'il n'a pas assez distingué clairement les approches différentes de la théologie et des sciences humaines.

Au niveau de celles-ci, plusieurs essais typiques sur le rapport mutuel entre morale et religion ont été tentés. Laissons de côté les positions déjà établies de Durkheim, Caillois, etc. C'est chez les Allemands que le problème a été le plus discuté. Kant a plus ou moins résorbé la religion dans la morale. Hartmann a conçu celle-ci sans celle-là. Les deux deviennent indépendantes chez Schleiermacher. Brunner réagira à l'opposé en les unissant très étroitement comme les deux faces d'une même révélation.

Avec Otto, la mise en relation mutuelle s'accroît à mesure que morale et religion se purifient. C'est dans le sacré que le bien trouve son fondement, soutient M. Scheler, en soulignant toutefois que tout s'accroche à la « Personne-Valeur sacrée de Dieu ». Plus que chez ces derniers auteurs, le P. Häring cherchera à préciser l'apport spécifique de la Révélation. Il nous conduira par étapes à la morale de l'imitation qui dépasse l'autonomie, l'hétéronomie, le formalisme ou le légalisme impersonnel. C'est dans le Christ que l'homme religieux devient libre dans sa dépendance totale à un Dieu, non « tout autre », ni projection de la personne humaine. Le sacré devient personnel dans la personne du Christ que la personne cherche à imiter puisqu'elle en est l'image et la ressemblance. Dieu n'est plus l'étranger, le « tout autre », mais l'Emmanuel.

C'est le propre du sacré, en situation chrétienne, d'être cette ouverture de la personne humaine sur le Dieu personnel. Une morale de perfectionnement exclusivement humain emmure la personne et l'étouffe. Grâce au sens du sacré, l'homme religieux se perçoit comme un être en relation avec une réalité transcendante qui se révèle en christianisme par la parole de Dieu, le Verbe incarné. De lui on apprend que cette relation se noue dans l'Amour, Amour gratuit chez Dieu qui fait de nous ses fils adoptifs, amour adorateur, obéissant et

²⁵³ B. Häring, *le Sacré et le Bien*, trad. R. Givord, Paris, Fleurus, 1963.

imitateur chez l'homme qui reste toujours créature même après sa divinisation. Comme nous le verrons, le P. Häring n'a pas vu l'importance de la théologie de la création pour éclairer ce problème.

De plus, si le phénoménologue s'était vraiment confronté avec le théologien en lui, il aurait interrogé plus directement les sources révélées comme nous l'avons fait plus haut. Chez Isaïe, le culte de la Sainteté oriente ultimement la religion qui elle-même spécifie le sacré polymorphe. Il a fallu suivre de près les étapes de la révélation pour rétablir le sacré dans ses justes perspectives chrétiennes, de la présence sacrée de Yahvé dans le buisson ardent jusqu'à l'habitation des personnes divines dans le « cœur de l'homme » pour un culte en esprit et en vérité qui dépassât le sacré rituel de séparation. La consécration du monde partira du cœur de l'homme habité par le Dieu à la fois Amour et trois fois Saint pour atteindre les moindres recoins du temple de la création. Un retour à la Genèse assurera le réalisme universel du sacré néo-testamentaire et permettra de saisir toute la nouveauté « qualitative » de celui-ci, surtout au niveau personnaliste et ecclésial. Ces deux dernières dimensions sont un héritage révélé et non la résultante d'une réflexion purement phénoménologique comme le veut le P. Häring trop peu consistant dans son approche théologique. Saint Paul nous en donnera le dernier mot dans son *In Christo*, tant de fois répété, milieu récapitulateur de toutes les relations sacrales de l'homme et l'univers avec Dieu.

Mais les sommets de la Révélation ne doivent pas nous faire ignorer l'élan sacré d'en bas, celui que Dieu a imprimé dans le cœur de tout homme dès la création.

« Et voici qu'aussitôt nous nous trouvons au cœur tragique de l'aventure humaine. Car tel est notre paradoxe : nous ne pouvons accomplir notre destinée et satisfaire à nos aspirations les plus intimes sans faire appel à un autre qui soit plus grand que nous » ²⁵⁴.

Cette remarque nous interdit de considérer, comme tant d'auteurs, le sacré des primitifs comme du pré-religieux ou de l'extra-moral

²⁵⁴ H. Dalmais, *Initiation à la Liturgie, Cahiers de la Pierre-qui-vire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, p. 30.

comme si « la concordance d'un ordre sacré avec un ordre humain plus pur était l'apanage du monde civilisé »²⁵⁵. Celui-ci en se détachant de cette attitude sacrale authentiquement religieuse nous apparaît « oralement » très menacé. Ce que nous appelons le paganisme des non-civilisés est bien éloigné de l'athéisme des évolués. Ceux-là pourraient nous enseigner un sens du sacré nécessaire à l'accueil de la parole, un sens du sacré atrophié même dans la conscience des chrétiens tentés aujourd'hui par une religion de l'homme, de la personne humaine érigée en absolu. Les recherches ethnologiques nous gardent bien d'idéaliser le sacré des primitifs en nous aveuglant nous-mêmes sur les déformations du tabou et de la magie. Mais déjà avec eux nous avons découvert la spécificité « relationnelle », « communielle » à travers le fatras d'interdictions et de rites de séparation. Les liturgies même en christianisme ne retiennent trop facilement que la condition de « séparé » dans le sacré pour mieux marquer la transcendance²⁵⁶. Cette tendance unilatérale marche à rebours de la rédemption universelle de la création, et recule jusqu'aux « pains de propositions enfermés dans l'arche sacro-sainte ». Saint Paul dira aux Éphésiens que les barrières et les murs du temple israélite ont été renversés par le Christ²⁵⁷. Le sacré chrétien ne peut être qu'universel. « Tout est à vous. Vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu ». Voilà la pierre de touche de la consécration du monde, oeuvre des chrétiens depuis trop longtemps considérés par leur baptême uniquement comme de purs « séparés du monde ».

Le premier enracinement de cette universalité se trouve dans la création, à la condition qu'on ne laisse pas celle-ci aux portes de la théologie, mais qu'on la situe à sa juste place dans le dessein de Dieu. C'est cette relation fondamentale que la créature raisonnable a été appelée à intérioriser à travers la médiation du peuple élu. En effet, en celui-ci, la Révélation a apporté germinalement une signification de plus en plus personnelle, un début de communication bilatérale dont Dieu a l'initiative pour préparer la rencontre définitive de la religion de l'homme et de la Révélation de Dieu dans le Christ. L'intériorisa-

²⁵⁵ P. Doncoeur, *Péguy et la Révélation et le Sacré*, Paris, Ed. l'orante, 1941, p. 73.

²⁵⁶ *La Maison-Dieu*, Session de Vanves 17, 1949, p. 7.

²⁵⁷ Ep 2, 11-19.

tion du sacré apparaît donc comme une exigence inscrite à chacune des étapes de l'itinéraire du peuple de Dieu, et au coeur même de l'histoire humaine dans le monde créé. Si tout est sacré de par l'appartenance première au Créateur, tout doit être consacré par l'homme de par sa situation dans la Création et dans l'unique dessein divin. La consécration du monde devient l'initiative de Dieu en Jésus-Christ, mais elle ne se réalisera pas sans passer par le coeur humain.

11. Conclusions

[Retour à la table des matières](#)

Évidemment, nous ne pouvons tout dire dans cette première étape, sur cette question complexe du sacré. Beaucoup d'intellectuels, clercs ou laïcs chrétiens, ont fait si facilement du christianisme un agent de désacralisation que la réflexion de foi a perdu ses points d'insertion dans la conscience religieuse comme dans la sacralité du monde. Pourtant, « la création attend la Révélation des fils de Dieu ». Or la création, comme nous l'avons vu, a deux coordonnées premières, l'appartenance totale à Dieu et l'en-soi autonome des êtres ; voilà l'expression objective de la profanité et de la sacralité du monde, qui a un retentissement sur la conscience religieuse de l'homme, point de convergence de tous les êtres et seul capable de ramener toutes choses à Dieu consciemment et amoureusement. Ce n'est pas par une notion extérieure, ou par une vague intentionnalité ou moins encore par une surimpression pieuse, rituelle que les tâches terrestres prennent un sens religieux, c'est dans leur réalité même, et la conscience que l'homme en prend. Il faut approfondir la signification de la Genèse dans l'actualité historique pour comprendre la sacralité et la profanité du monde que l'homme a la mission de consacrer. Voilà ce que nous avons voulu faire, en cherchant à revoir sortir le monde des mains du Créateur à la lumière de la Révélation biblique et du dessein global.

La Genèse nous fait entendre que le péché exprime le refus de l'homme de se soumettre à cette consécration du monde, le refus d'as-

sumer cette relation sacrale d'appartenance de toute chose à Dieu. L'homme a le pouvoir de se refermer sur lui-même, d'abuser du monde et même de le tourner contre Dieu. C'est la tentation de l' « horizontalisme » qui refuse toute transcendance, toute dépendance, tout au-delà de l'homme ; d'où son aliénation dans le créé, la profanation au coeur de sa pensée et de son agir, l'idolâtrie de lui-même ou des biens terrestres.

Gratuitement et au-delà de toute attente, Dieu vient assumer cet ordre créationnel perturbé par l'homme et Satan, guérir sa profanité et sa sacralité et même faire participer l'homme à sa propre vie divine dans la connaissance du Verbe et l'Amour de l'Esprit. Le mystère caché se révèle progressivement à la conscience d'un peuple choisi, mis à part. Mais ce dessein créateur et rédempteur est universel en Celui par qui et pour qui tout subsiste et chemine vers la consommation pascalle. La création entière attend la transfiguration des fils de Dieu, à laquelle elle participe mystérieusement de par cette rédemption originelle de tout l'ordre créationnel. Le Christ a posé un acte universel, définitif de salut qui se déploie dans le temps et dans l'espace selon la logique de l'Incarnation. Le Verbe s'est inséré dans les solidarités primaires de la création. C'est à ce niveau originel de la création, du péché, de la Rédemption que nous avons voulu penser la consécration du monde et retrouver la spécificité du sacré chrétien. On a trop abîmé ou enjambé cette vérité première, pourtant si familière à la tradition scripturaire et patristique, si présente à la théologie thomiste au-delà d'un certain augustinisme toujours vivant.

En dehors du monde judéo-chrétien, les religions n'ont pas réussi à démêler la nature relationnelle du sacré et ses formes d'expression, d'où ce fatras d'interdits, de tabous, de magies, de rites de séparation qui marquent et freinent l'élan communiel du sacré authentiquement religieux. Il manquait la lumière de la Révélation d'un Dieu qui vient à la rencontre de la religion de l'homme pour lui donner toute sa vérité. C'est à ce point de convergence que se situe le sacré chrétien dont nous allons donner les qualifications « originelles » sans prétendre épuiser les richesses de son mystère total qui lui aussi se découvre dans le temps, même si le Christ nous a tout donné déjà en germe.

Dieu a voulu parler la langue des hommes. Il s'est servi des catégories mentales de l'esprit humain qu'il a lui-même façonné. C'est l'homme lui-même qu'il fait entrer dans son intimité et non une autre création. Nous resterons des personnes créées avec notre consistance propre même dans la vision béatifique. La Genèse représente le point de concentration de tout l'ordre créationnel, de ses pierres d'attente voulues pour la rencontre avec Dieu. Celle-ci s'insère dans la relation sacrale telle qu'elle se dégage des premières pages de la Bible resituée dans tout le contexte de l'histoire du Salut. Nous y avons décelé sept catégories qui qualifient le mystère originel de cette relation : l'appartenance, l'intendance, la transcendance, la présence, l'Alliance, l'offrande et la finalité.

Appartenance. Nous avons montré comment la relation de dépendance totale de toutes choses à Dieu était le premier fondement du sacré et comment elle avait son retentissement sur la conscience de l'homme. Otto et tant d'autres à sa suite ont conservé cette catégorie d'un vague sentiment auquel on avait identifié le sacré à la fin du XIXe siècle. La Révélation vient guérir le sacré blessé par le péché. Elle fait la lumière sur le premier fondement ontologique de la relation sacrale. La consécration du monde est d'abord l'assomption de cette dépendance universelle de tous les êtres dans l'appartenance directe et consciente de l'homme à Dieu.

Intendance. Cette appartenance se traduit aussi par la mission de l'homme qui doit dominer la terre et la soumettre à Dieu. La Genèse affirme cette responsabilité sacrée de faire aboutir le monde profane selon le plan divin. Évidemment, la totalité du mystère comporte l'instance du Salut, l'intervention du Verbe Incarné, Sa Pâque par laquelle le baptisé a la puissance d'assujettir l'Univers (Ph. 3, 21) en vue de le faire participer à la liberté des Fils de Dieu. Mais l'économie nouvelle ne raye pas d'un trait la mission d'intendance esquissée dans la Genèse. En l'oubliant, on est tombé dans un surnaturalisme aliénant des tâches terrestres, pensons à notre quasi-absence des réformes sociales, économiques, démocratiques des deux derniers siècles.

La sacralité est-elle l'ennemi de l'efficacité temporelle ? Tout le contexte de la Genèse proteste du contraire, comme nous l'avons vu. La technique est une collaboration rationnelle selon ses lois propres

dans l'unique projet divin. Ce sacré originel plonge ses racines dans ces réalités modernes que sont la planification, la rationalisation des tâches, la juste distribution des richesses, etc. Ce sont des responsabilités qui ont à la fois et différemment un caractère profane et sacré. Leur sacralité ne contredit pas la mise en oeuvre autonome et efficace du profane, elle l'exige, autrement l'on retourne aux diverses formes d'aliénation du passé. La relation au Créateur provident, la double mission inséparable de consécration et de construction du monde qui apportent les premières significations bibliques à l'activité humaine doivent prendre corps dans un réel souci d'efficacité et non dans un pseudo-abandon passif à une Providence qui comblerait nos négligences, nos demi-mesures, notre indifférence devant l'échec. On est trop facilement porté à recourir à Dieu seulement au moment où on se sent impuissant ou dégoûté par les faillites et les limites des hommes. Le besoin de salut ne résorbe en rien la nécessité d'un achèvement efficace de la création à soumettre au pied du Christ. C'est en Lui, en son Esprit, que subsistent les efforts humains qui transforment et renouvellent la face de la terre.

« Dieu qui depuis les origines a commandé à l'homme de soumettre la terre et d'y travailler ne retire pas sa parole et n'entend pas se substituer à l'homme, mais le guider, le soutenir afin que ses desseins s'accomplissent à la perfection, puisque ni Dieu ni l'homme ne seraient satisfaits de la simple existence du monde mais seulement de la voir dans une vie en constant progrès vers la plénitude de la Vérité, de la Justice, de la Paix » ²⁵⁸.

Transcendance. Si la consécration du monde s'exerce à travers le dynamisme propre de la création, elle n'est pas pour cela un pur prolongement horizontal ; elle comporte toujours sa coordonnée verticale, sa relation au Dieu transcendant. On saisit ici toute l'actualité de cette pierre de touche du sacré, qui, de fait, est pierre d'achoppement pour l'homme moderne toujours tenté de se faire dieu ou de ramener Dieu à son aune ou dans sa sphère humaine sans référence au pôle divin transcendant. Même dans le mystère de l'Incarnation, l'homme d'aujourd'hui risque de faire du Christ une simple projection de son idéal humain. Cette tentation remonte à la Genèse. La créature raisonnable a ce qu'il lui faut pour se refermer sur elle-même, pour ignorer la transcendance de l'Acte créateur et de la finalité de la création. Les

²⁵⁸ Pie XII, *Pâques*, 1958, D.C. 55, 1958, col. 515.

échecs, les ruptures sont des points d'impact, des points de chute qui ouvrent le cœur humain au transcendant. Mais il y a aussi la possibilité à travers l'action et la réflexion créatrice de percevoir l'appel vers le Dieu transcendant, comme l'a rappelé Paul VI plusieurs fois. Mais cela présuppose un sens du sacré, une ouverture du cœur au sens biblique du mot, afin de ne pas arrêter ou infléchir le processus logique de la recherche. Il serait trop long de revenir ici sur le chapitre qui traite des spécificités judéo-chrétiennes du sacré de Transcendance.

Présence. Cette catégorie « présence » reste imprécise si nous ne lui trouvons pas sa densité biblique. Évidemment, elle dit plus que dialogue, puisqu'elle peut se réaliser sous bien des formes. En appuyant trop sur la transcendance comme dans l'école barthienne, on défigure même le vrai visage du -Dieu de l'A.T. en deçà du mystère de l'Incarnation. Même les religions primitives n'ont pas accepté cette pure extériorité et ont perçu la nature relationnelle et communuelle (du moins comme tendance) du sacré authentiquement religieux. Dans la Révélation, cette Présence repose sur l'initiative de Dieu. Toute la tradition voit déjà la création comme une épiphanie du mystère de Dieu. On ne pensera pas à la présence de L'Église au monde sans tenir compte de cette présence de l'Amour créateur qui marque la première phase d'un unique dessein. Dieu est profondément immanent au monde dans sa Providence. Tout être est de Dieu, il porte la volonté de Dieu, et une révélation de l'être de Dieu, de son amour. Cela restera toujours une présence sacrale fondamentale (Ac 17, 20-28). Le monde est un cadeau de Dieu à l'homme. Nous avouons notre surprise de voir tant de théologiens et de pasteurs négliger cette dimension à laquelle les laïcs chrétiens sont plus sensibilisés qu'on ne le pense, surtout les petits. Il y a, dans le sens de la créature, un point d'appui aux béatitudes et aux humbles tâches terrestres, travail, famille, etc. Nous percevons déjà ici une présence divine d'amour et de bonté que le pécheur et le péché sabotent sans pouvoir la détruire. Dans l'économie nouvelle, Jean et Paul nous rappellent que cette relation nous révèle désormais le Verbe qui éclaire tout homme, le Christ en qui tout subsiste, le Sauveur et le Kyrios de l'univers. C'est toute cette riche présence qui peut se déployer à travers l'achèvement de la création, la prise en charge du monde. Est-ce que notre théologie du baptême, notre liturgie romaine ont exploité les richesses de la Tradition ?

La réalité humaine est chargée du mystère de cette Présence implicite que l'évangéliste doit révéler dans la foi à la conscience religieuse de l'homme. Nous ne revenons pas sur les signes sacrés des diverses formes de présence divine. Signalons les trois lignes d'approfondissement au cours de l'histoire du salut, l'universalisation (à travers la catholicité du peuple de Dieu), l'intériorisation et la personnalisation de ce sacré de présence. Celui-ci est un don de Dieu qui va à la rencontre de l'homme en recherche, et cette attirance même est produite par Dieu, Alpha et Omega de tout en Jésus-Christ.

Offrande de Gloire. Qu'on nous comprenne bien, il ne s'agit pas d'exclure, dans ce qui précède, l'aspect cultuel du sacré. Mais tout le courant prophétique s'est refusé à le réduire à l'enceinte du temple ou à de simples rites passagers. N'est-ce pas d'ailleurs une des raisons de la fausse désacralisation actuelle ? La foi, dans ses conditions normales, prend corps dans la sacralité du monde, des plus humbles réalités profanes qu'un culte authentique du cœur doit rejoindre à la mesure du mystère total du Christ ²⁵⁹. Le sens sacré de la création est une pierre de touche du culte universel dans la tradition judéo-chrétienne. Pensons à la théologie de la *berakha* de l'A.T., à la liturgie primitive particulièrement. Cette invitation divine à ramener toutes choses au Christ n'a pas trouvé assez vigoureusement ses formes d'expression dans le culte romain et dans la catéchèse actuelle.

Finalité. Il est nécessaire d'insister davantage sur l'importance de la finalité pour mieux définir le sacré, la sacralisation, la consécration. En escamotant la destination immédiate des réalités terrestres au nom de l'unique fin ultime, on sacralise mais on ne consacre pas.

C'est tout le mérite d'un saint Thomas au-delà de l'augustinisme et en deçà de l'école béruillienne. Le *Contra Gentiles* rappelle que « *retrahere perfectioni creaturae est retrahere perfectioni Dei* ». Il n'y a

²⁵⁹ Le profane est le réel dans sa sphère propre, sans sa relation à Dieu ; le sacré est le réel dans sa relation à Dieu. La foi passe par celle-ci. Et le nier, c'est en quelque sorte mal comprendre que cette relation surnaturelle se greffe sur cette relation naturelle première. Cela nous invite à une meilleure intelligence, et à une application plus conséquente des rapports entre grâce et nature, ordre surnaturel et ordre naturel.

pas de sacré authentiquement religieux sans une réelle profanité de l'usage des biens terrestres et son rapport avec leur destination dernière. Voilà la logique première de la consécration du monde. On évite ainsi une conception abstraite. Par ailleurs, il ne faut pas ignorer les défis que provoque le monde technique actuel et la mentalité qu'il fait naître. En effet, celle-ci est peu perméable aux symboles, elle rejoint la réalité directement, elle opère dans un univers de moyens sans se préoccuper de la finalité humaine nécessaire à l'interrogation religieuse. Les fins sont en quelque sorte noyées, enfouies, masquées. L'homme moderne doit ré-apprendre à se finaliser lui-même et son action. Il -n'est pas porté à chercher les derniers « pourquoi », à entrer dans le mouvement dialectique du sacré de finalité avec les moyens techniques profanes. Tout se passe comme s'il avait à surmonter d'énormes obstacles pour s'intéresser à un au-delà de son agir technique, pour découvrir ses significations humaines, son sens religieux. Cela va même, chez plusieurs, jusqu'à une sorte d'athéisme pratique d'indifférence. Et c'est peut-être un des aspects les plus profonds de la désacralisation. On voit toute l'importance de dépasser une vue objective, même chrétienne, du monde pour trouver celui-ci tel qu'il est vu, pensé, vécu par l'homme actuel, tel qu'il est interprété. La science et la technique ²⁶⁰ ne s'opposent pas à Dieu, mais elles habituent les hom-

²⁶⁰ « La science n'est pas autre chose qu'une représentation globale des zones de la rationalité et du profane. Celui-ci peut mordre sur le sacré, en déployant sa propre logique. S'il n'est pas de soi un ordre universel, il pourra du moins se donner comme une attitude générale. Sa tactique propre, celle qui fonde sa démarche doit être une opposition à la finalité ; des mots comme la vie, les fins, l'âme sont grossièrement inutilisables pour exprimer une pensée scientifique [...] par rapport au sacré le changement est radical. Le symbole est repoussé parce que la technique se coupe, de soi, de la référence aux ultimes significations des choses [...] le sacré n'en disparaît pas, pour cela sous la poussée du profane. Mais la dialectique se durcit [...] l'affrontement avec la nouvelle existence technique ne saurait d'abord consister, pour la religion, à compenser simplement en puisant à de nouvelles sources du sacré. Grâce à la technique, le profane offre maintenant un visage cohérent. L'expérience religieuse doit en tirer des prétextes neufs à la conscience de soi [...] la technique dénonce impitoyablement la fermeture sur le monde intérieur [...] la participation à la logique de la technique est, pour nous, l'occasion de réapprentissage de l'incarnation et des nécessités qui doivent servir de tremplin à la perception du salut ». F. Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, H.M.H., 1964, pp. 117-119.

mes à ne pas tenir compte de Dieu au mur de leurs tâches terrestres, dans leur vision de l'histoire et de l'univers. Les cieux chantent désormais plus la gloire de l'homme que celle de Dieu. Au-delà de cette mentalité technique de moyens, on ne saurait éveiller la causalité et la finalité religieuses sans passer par le mur de l'homme, point de convergence de tous les êtres. Nous retrouvons ici l'approfondissement anthropologique qui se poursuit de la Genèse jusqu'au Christ, et une exigence primordiale dans l'éducation de la foi des hommes d'aujourd'hui.

L'homme technique ne découvre pas spontanément les finalités humaines gratuites et transcendantes parce qu'il est devenu familier avec le déterminisme des lois scientifiques. Et le Dieu du croyant est spontanément pensé comme un absent dans la construction de la cité, d'où cette difficulté à intégrer ici la libre économie providentielle, les interventions divines gratuites en Jésus-Christ, et la découverte du monde comme objet et manifestation épiphanique de Celui par qui tout a été créé et sauvé. Si les signes sont nécessaires pour établir nos relations avec Dieu, ne sommes-nous pas dans une impasse pour rejoindre nos frères contemporains ? Il nous faut revenir à la pédagogie même de Dieu dans l'histoire du salut. C'est d'abord à travers les signes de l'Alliance qu'Il s'est révélé et de là les croyants ont perçu la signification religieuse du monde profane, de la finalité religieuse, parce qu'on découvre celle-ci dans le réalisme d'une fidélité absolue aux tâches visibles. Celui qui prétend aimer Dieu et ignore son prochain, celui-là est un menteur. Compétence, conscience professionnelle, justice ont une valeur sacrée qui donne corps à la foi et à la charité théologiques. L'absence de celles-là est le meilleur écran pour arrêter le témoignage de celles-ci.

Ces tâches terrestres ont dans leur contenu même un caractère sacré, non pas parce qu'elles sont des absolus en elles-mêmes mais parce que leur signification totale et dernière est présente à leur réalité entière. Elles sont orientées dynamiquement vers Dieu à travers la collaboration de l'homme qui doit les consacrer par l'intérieur, et non pas par une fin extérieure qu'on ajouterait au bout ou à côté de la sphère de l'agir humain. Mais celui-ci a le pouvoir de regarder à l'utilité des êtres sans les voir comme des participations qui conduisent à la connaissance, à l'amour et au service de Dieu. Le Christ Rédempteur

vient restaurer cette logique interne en la dépassant indiciblement dans sa Pâque. Le monde des hommes et des choses retrouve originellement la vérité de son être et entre dans la Christogenèse au sens paulinien.

Alliance. Cette dernière spécification est à la fois première et coextensive à toutes les autres. La sacralité chrétienne du monde est perçue à travers l'Alliance théologale, personnellement dans la foi et communautairement dans le peuple de Dieu. L'alliance particulière d'Israël et de l'Assemblée chrétienne nous fait remonter à &dam, à toute l'humanité nouvelle. Les deux alliances successives veulent réaliser un projet unique de Dieu, initiateur en tout. Dieu épouse toute la création, comme le répète Isaïe, mais Il le fait dans le cœur de l'homme à qui Il confie la création, non à titre de mercenaire, mais au nom d'une épousaille gratuite, au-delà de toute attente humaine. La maîtrise de la création et son aboutissement prévu reposent sur la volonté créatrice et salvatrice universelle qui opère mystérieusement avec la liberté de l'homme et cela même en utilisant ses refus. Voilà toute la sacralité implicite de l'histoire que le baptisé doit assumer dans la foi au Christ.

On manquera au réalisme pédagogique de la Révélation si on n'actualise pas l'alliance dans les conditions anthropologiques présentes, dans ce mariage entre les aspirations, les inquiétudes, les questions de nos contemporains et les réponses de la Parole annoncée par l'Église en Concile. On ne pose plus le problème du sens de l'existence humaine dans les mêmes termes et les mêmes situations qu'autrefois. Les concepts du freudisme, de l'existentialisme, du marxisme pénètrent les couches populaires. L'anomie morale des conduites humaines empêche la juste conception de la liberté, de l'amour, de la personne. Il semble qu'il faille que chaque homme doive inventer les significations de la vie. Il y a tant de réponses les plus diverses et parfois contradictoires. Et celles-ci n'atteignent pas la profondeur des questions. C'est donc à ce niveau que doit se traduire l'Alliance proposée par Jésus-Christ dans les conjonctures actuelles de l'Église et du monde. Si l'Église est mystérieusement présente à l'histoire des hommes, elle ne l'est pas dans le champ de conscience de la plupart des hommes. Elle doit apporter à ceux-ci la vérité christologique des valeurs qu'ils privilégient et montrer les ruptures aliénantes des formes actuelles d'idolâtrie et de fausses alliances.

« Sans Jésus-Christ, la quête de l'homme me semble vouée à une angoisse indéfinie ; sans la quête de l'homme, l'événement Jésus-Christ me semble voué à une sorte d'anecdoticisme - mais l'alliance de Jésus-Christ et des requêtes humaines, cette rencontre où Jésus-Christ tout à la fois approfondit la quête de l'homme et lui répond : là le vois un événement qui a valeur éminente de signe de Dieu... parce qu'il révèle par lui-même en quelque sorte, une puissance de vérité ; car en Jésus-Christ, l'homme rencontre sa propre vérité, son propre sens et cela jusque dans la vie la plus profane » ²⁶¹.

Il ne s'agit pas ici d'un subjectivisme exacerbé mais d'une dimension importante, partielle toutefois, de l'actualité de l'Alliance.

L'homme plus que jamais se perçoit comme un être-au-monde et on doit en tenir compte pour lui annoncer qu'il est aussi un être à Dieu, en Jésus-Christ. Il faut donc réintégrer de façon plus profonde les réalités mondaines dans la théologie de l'Alliance.

Autrement, il y aura d'un côté le monde de la cité, de la science, du travail, etc., et d'un autre celui de la conscience, de l'intériorité qui circonscrit l'univers de la foi, des relations avec le Christ et son Église. Toute la tradition prophétique a voulu faire le lien entre ces deux dimensions. Il est dommage qu'elle soit si peu présente à la réflexion des théologiens et des pasteurs. L'Action catholique a joué ici un rôle qui gagnerait à s'étendre dans les autres secteurs de la doctrine et de l'action de l'Église. La lecture chrétienne des événements et des institutions actuels n'est pas tellement répandue même en haut lieu. On connaît les hésitations du Concile à propos du schéma XIII.

En terminant cette première partie, nous voulons souligner les incidences pédagogiques de ces sept aspects originels de la sacralité. Comme il y a plusieurs demeures dans la Maison du Père, il y a aussi de multiples voies d'accès au Mystère. Nous avons dégagé les cheminements anthropologiques privilégiés dans l'économie de la Révélation. Aucune éducation réaliste de la foi ne peut les ignorer. On a trop escamoté ces médiations humaines dans le passé. Et, pourtant, le ma-

²⁶¹ R. Roqueplo, « Le Monde, écran ou signe de Dieu ? » dans *Catéchèse*. Paris, éd. du C.N.E.R. 1964, p. 96.

gistère de l'Église des dernières décennies aurait pu servir de normes, tout comme la tradition prophétique qui s'est exprimée dans les sources scripturaires et patristiques. Le pédagogue chrétien ne saurait faire l'économie de détours, du pluralisme des approches que Dieu lui-même a choisis pour atteindre le cœur de l'homme. On en a vu toutes les implications dans cette recherche sur le sacré et la consécration du monde. Saint Paul résume le grand mystère sous-jacent

Tout est à vous (consécration du monde),
Vous êtes au Christ (consécration baptismale),
Le Christ est à Dieu (consécration hypostatique),
Dieu tout en tous (consécration finale).

Le monde sacré. Tome I : Le sacré

Bibliographie

1. - Anthropologie

[Retour à la table des matières](#)

ALLPORT (G. W.). - *The Individual and his Religion ; a Psychological Interpretation*, London, Constable, 1951.

ARVON (H. L.). - *Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris P.U.F., 1957.

BARNETT (J. H.). - « The Easter Festival », dans *American Sociological Review*, 14, 1949, pp. 62-70.

BAUMONT (J.). - « La recherche des causes de la déchristianisation contemporaine », dans *Chron. soc. de Fr.*, déc., 1964, pp. 499-518.

BERDIAEFF (N.). - *Essai d'une philosophie de la destinée humaine*, Paris, Aubier, 1949.

BERGSON (H.). - *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1939. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

BERTON (P.). - *The Comfortable Pew*, Montreal, Stewart, 1965.

BIROU (A.). - *Sociologie et Religion*, Paris, Ed. ouvrières, 1959.

BLONDEL (M.). *L'Action*, Paris, P.U.F., 1950.

BLONDEL (M.). *Exigences philosophiques du Christianisme*, Paris, P.U.F., 1950.

BRADEN (C. S.). - « Why People are religions, a Study of Religious Motivations », in *The Journal of Bible and religion*, 15, 1947, pp. 38-45.

BRIEN (A.). - « Valeur religieuse et équivoque du sens du sacré », dans *Recherches et débats*, 20, 1957, pp. 111-130.

CAILLOIS (R.). - *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1962.

CARRIER (H.). - *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, P.U.G., 1960.

CAZENEUVE (J.). - *Les rites et la condition humaine*, Paris, P.U.F., 1958.

CLARK (W.). - *The Psychology of Religion*, New-York, Mac Millan, 1958.

COTTRET (P. M.). - *Considérations sur l'état actuel de la religion catholique en France*, Paris, A. Bélin, 1815.

COOPER (J.). - « Primitive Religion », dans *Missionary Academia*, juin 1944, pp. 7-21.

DE LUBAC (H.). - *La Pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962.

DE LUBAC (H.). - *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945.

DUMONT (F.). - *Pour une conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, H.M.H., 1964.

DURKHEIM (E.). - *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

ELIADE (M.). - *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.

ELIADE (M.). - *The Sacred and the Profane*, New York, Harper, 1961.

FEUERBACH (L.). - *Essence du Christianisme*, Paris, Verboeckhoven et Cie, 1864.

FEUERBACH (L.). - *La religion, mort, immortalité, religion*, Paris, Verboeckhoven et Cie, 1864.

FEUERBACH (L.). - *Manifestes philosophiques*, Paris, P.U.F., 1960.

FITCHTER (J. H.). - *Social Relations in Urban Parish*, Chicago, The University of Chicago Press, 1954.

FRAZER (D. G.). - *The Golden Bough*, London, Macmillan, 1920.

FREUD (S.). - *Essais de psychanalyse*, trad. de Jankelevitch, Paris, Payot, 1925. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

FREUD (S.). - *Totem et Tabou*, trad. de Jankelevitch, Paris, Payot, 1947. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

GOETZ (J.). - « La création dans les religions primitives », dans *Lumière et Vie*, 48, 1960, pp. 6-20.

GUSDORF (G.). - *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1948.

HÄRING (B.). - *Le Sacré et le Bien*, Paris, Fleurus, 1963.

HEILER (F.). - *La Prière*, Paris, Payot, 1931.

HERBERG (W.). - *Protestant-Catholic-Jew : an Essay in American Religious Sociology*, New York, Doubleday, 1955.

HUBERT (H.) et MAUSS (M.). - *Mélanges d'histoires des religions*, Paris, Alcan, 1929. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

ISAMBERT (F. A.). - *Christianisme et classe ouvrière*, Paris, Casterman, 1961.

JENSEN (E.). - *Mythes et Culte chez les peuples primitifs*. Paris, Payot, 1954.

JUNG (C. G.). - *Psychologie et religion*, Paris, Correa, 1958.

JUNG (C. G.). - *Métamorphoses et symboles de la libido*. Paris, Aubier, 1927.

KOPPERS (W.). - *La religione dell'uomo primitivo*, Milan, Vita e Pensiero, 1947.

LANG (A.). - *Mythes, cultes et religions*, Paris, Alcan, 1896.

LEUBA (J.H.). - *The Psychological Origin and the Nature of Religion*, London, A. Constable, 1909.

LÉVY-BRUHL (L.). - *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1920. [Texte disponible en version française dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

LOTZ (J.), CASTELLI (E.), BRETON (S.), RICOEUR (P.), FESSARD (G.). - *Demitizzazione e Imagine*, Padova, Cedam, 1962.

LOWIE (R.). - *Primitive Religion*, London, Routledge, 1936. [Texte disponible en version française dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

- MADINIER (G.). *Conscience et Amour*, Paris, P.U.F., 1947.
- MARITAIN (J.). *L'Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1946.
- MARX (K.). - *Économie politique et philosophique*, œuvres complètes, Paris, Costes, 1946.
- MERLEAU-PONTY (M.). - « La Métaphysique dans l'homme », dans *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-oct. 1947.
- MC DOUGALL (W.). - *The Energies of Men*, New York, Scribner's Sons, 1935.
- NEDONCELLE (M.). - *La Réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942.
- OTTO (R.). - *Le Sacré*, Paris, Payot, 1949.
- OTTO (R.). - *The Idea, of the Holy*, London, O.U.P., 1923.
- PARSONS (T.). - « The Theoretical Development of the Sociology of Religion », dans *Journal of the History of Ideas*, 5, 1944, pp. 176-190.
- PINARD, DE LA BOULLAYE(E.). - *L'Étude comparée des religions*, 3 vol., Paris, Beauchesne, 1929.
- PIN (E.). - *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, Spes, 1956.
- PIN (E.). - « Désaffection religieuse dans les classes inférieures », dans *Social Compass*, 5-6, 1962, pp. 515-537.
- SARTRE (J. P.). *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1955.
- SCHELER (M.). *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, N.R.F., 1955.

- SCHLEIERMACHER (F. D.). - *Discours sur la religion*, Paris Aubier, 1944.
- SCHIEBESTA (P.). - *Le Sens religieux des primitifs*, Paris, Maine, 1963.
- SCHMIDT (W.). *La Révélation primitive*, Paris, Gabalda, 1914.
- SCHMIDT (W.). *L'Origine de l'idée de Dieu*, Paris, Grasset, 1931.
- TEILHARD DE CHARDIN (P.) . - *Lettres de Voyages*, Paris, Grasset, 1956.
- TEILHARD DE CHARDIN (P.). - *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955. [Texte disponible en version française dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- TEILHARD DE CHARDIN (P.). - *Le Milieu divin*, Paris, Seuil, 1957.
- TEILHARD DE CHARDIN (P.). - *L'Avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959.
- THOMAS (W.) et ZNANIECKI (F.). - *The Polish Peasant in Europe and in America*, New York, Knopf, 1927.
- TIRESMONTANT (C.). - *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953.
- TRESMONTANT (C.). - *Études de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955.
- TRESMONTANT (C.). - *La Métaphysique du christianisme*, Paris, Seuil, 1963.
- TYLOR (E. B.). - *Primitive Culture*, London, J. Murray, 1872.
- VAN DER LEEUW (G.). - *La Religion dans son Essence et ses Manifestations*, Paris, Payot, 1948.

WACH (J.). - *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.

WACH (J.). - *The Comparative Study of Religions*, New York, C.U.P., 1961.

WEBER (M.). - « The Social Psychology of the World Religions », in *From Max Weber : Essays in Sociology*, London, O.U.P., 1947, pp. 267-301.

WEBER (M.). - *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Scribner's Sons, 1958. [Texte disponible en version française dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

YINGER (M.). - *Religion, Society and the Individual*, New York, Macmillan, 1957.

2. - Théologie

I) Sources principales

[Retour à la table des matières](#)

Acta Apostolicae Sedis, commentarium officiale, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1909.

Documentation catholique, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1919.

SAINT THOMAS, *Opera, Romae*, ed. Leonina, 1882.

SAINT THOMAS, *Summa Theologica*, Romae, ed. Marietti, 1948.

SAINT THOMAS, *Summa contra Gentiles*, Romae, ed. Leonina, 1918-1930.

II) Études

- ARMSTRONG (G. T.). - *Die Genesis in der alten Kirche*, Tübingen, J. Mohr, 1962.
- ARNOU (R.). - *Platonisme des Pères*, art. du D.T.C., t. XIII-A, col. 2348-2362.
- AUDET (J.-P.). - « Le Sacré et le Profane : leur situation en Christianisme », dans *N.T.R.*, 79 (1957), pp. 33-61.
- AUER (A.). - *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Dusseldorf, Patmos Verlag, 1962.
- AUVRAY (P.). - Création, art. du *Vocabulaire de Théologie biblique*, col. 171-178.
- BAIRRA (P.), MATAGRIN (G.). - *Agir en vérité*, Paris, Ed. ouvrières, 1960.
- BARRAU (P.). - *La Vie commande*, Paris, Ed. ouvrières, 1964.
- BARTH (K.). - *Dogmatique, la doctrine de la création*, 3 vol., Genève, Labor et Fides, 1960-1962.
- BEAUCAMP (E.). - *Vision de l'univers et Histoire du salut*, Lyon, Faculté de théologie, 1952.
- BEAUCAMP (E.). - *La Bible et le sens religieux de l'univers*. Paris, Cerf, 1959.
- BEILLEVERT (P.). - « Consécration », art. de *Catholicisme*, t. III, col. 64.
- BELLEMARE (R.). - *Le Sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.
- BENOIT (P.). - « Le monde peut-il être sauvé », dans *Vie intellectuelle*, 17, 1949, pp. 3-20.

- BÉRULLE (P.). - *Oeuvres complètes de Bérulle*, 1 vol. in-40, Paris, Mignel, 1856.
- BÉRULLE (P.). - *Correspondance du Cardinal Pierre De Bérulle*, 3 vol., Paris, J. Dagens, 1937, 1939.
- BIARD (P.). - *La Puissance de Dieu*, Paris, Blond et Gay, 1960.
- BOISMARD (M. E.). - *Le Prologue de saint Jean*, Paris, Cerf, 1953.
- BONNARD (P.). - « Création et Nouvelle Création dans le N.T. ». dans *Foi et Vie*, mai-août 1959, pp. 19-32.
- BOUYER (L.). - « Christianisme et Eschatologie », dans *Vie intellectuelle*, 16, 1948, pp. 6-36.
- BOUYER (L.). - *La Bible et l'Évangile*, Paris, Cerf, 1953.
- BOUYER (L.). - « Les Deux Économies, Satan et le Christ ». dans *Init. Théol.*, t. II, Paris, Cerf, 1957, pp. 503-535.
- BOUYER (L.). - *Le Rite et l'homme*, Paris, Cerf, 1962.
- BOUYER (L.). - « Royauté cosmique », dans la *Vie spirituelle*, 110, 1964, pp. 387-397.
- BRAUN (M. F.). - « Le monde bon et mauvais de l'Évangile johannique », dans la *Vie spirituelle*, 89, 1953, pp. 15-30.
- BRIEN (A.). - *Le Cheminement de la foi*, Paris, Seuil, 1964.
- CADET (J.). - *Le Laïc et le droit de l'Église*, Paris, Éditions ouvrières, coll. « La Vie nouvelle », 1959.
- CALVEZ (J. Y.) et PERRIN (J.). - *Église et société économique*, 2 vol., Paris, Aubier, 1959, 1963.

- CERFAUX (L.). - *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, Cerf, 1951.
- CERFAUX (L.). - *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, Cerf, 1962.
- CHARLES (P.). - *Église, sacrement du monde*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.
- CHAVASSE (A.). - *Église et Apostolat*, Tournai, Casterman, 1955.
- CHENU (M. D.). - « Consecratio Mundi », dans N.R.T., 86, 1964, pp. 608-618.
- CHIFFLOT (G.). - « L'Avoir, condition de la créature », dans R.S.P.T., 28, 1939, pp. 40-57.
- CHIFFLOT (G.). - « De l'eschatologie », dans *Vie intellectuelle*, octobre, 1948, pp. 37-50.
- CHIFFLOT (G.). - *Théologie de l'histoire*, Paris, Cerf, 1960.
- CONGAR (Y.). - *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Cerf, 1954, Consulter aussi l'édition augmentée de 1964.
- CONGAR (Y.). - *Le Mystère du temple*, Paris, Cerf, 1958.
- CONGAR (Y.). - *Si vous êtes mes témoins*, Paris, Cerf, 1958.
- CONGAR (Y.). - *Sacerdoce et laïc*, Paris, Cerf, 1962.
- CONGAR (Y.). - *La Foi et la théologie*, Tournai, Desclée, 1962.
- CONGAR (Y.). - « Dieu Créateur », dans *L'homme devant Dieu, exégèse et patristique*, t. I, Paris, Aubier, 1963.
- CONGAR (Y.) - « L'Église comme peuple de Dieu », dans *Concilium*, n° 1, 1965, pp. 15-33.

- CONGAR (Y.). - « Église et Monde », dans *Esprit*, n° 2, 1965, pp. 339-359.
- CULLMAN (O.). - *Christ et le Temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948.
- CULLMAN (O.). - *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.
- D'ALÈS (A.). - « La doctrine de la récapitulation en saint Irénée », dans *R.S.R.*, 6, 1916, pp. 185-211.
- DALMAIS (II.). - « Initiation à la liturgie », dans *Cahiers de la Pierre-qui-vire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.
- DANIÉLOU (J.). - *Évangile et Monde Moderne*, Tournai, Desclée, 1964.
- DANIÉLOU (J.). - « Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire », dans *R.S.R.*, 34, 1947, pp. 227-231.
- DE FINANCE (J.). - « Consécration », art. du *Dict. de Spir.*, t. II, col. 1576-1578.
- DE LUBAC (II.). - *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1945.
- DE LUBAC (II.). - *Catholicisme*, Paris, Cerf, 1952.
- DE MONTCHEUIL (Y.). - *Le Royaume et ses exigences*, Paris de L'Epi, 1957.
- DE MONTCHEUIL (Y.). - *Leçons sur le Christ*, Paris, de L'Epi, 1949.
- DE SORAS (A.). - « Tâches créatrices et tâches rédemptrices », dans *R.A.P.*, août-sept. 1951, pp. 481-497.
- DESQUEYRAT (A.). - *Le civilisé peut-il croire ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

- DEVREESSE (II.). - *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Citta del Vaticano, Bibl. Apost. Vatic., 1948.
- DONCŒUIR (P.). - *Péguy, la révolution et le sacré*, Paris, A l'Orante, 1941.
- DONDEYNE (A.). - *La Foi écoute le monde*, Paris, Ed. universitaires, 1964.
- DUBARLE (D.). - *Optimisme devant ce monde*, Paris, Ed. Revue des Jeunes, 1949.
- DUBARLE (D.). - « La théologie du cosmos », dans *Init. Théol.*, t. II, Paris, Cerf, 1952, pp. 303-339.
- DUBARLE (D.). - *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.
- DUFOUR (X. L.). - *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962.
- DUQUOC (C.). - « Acte créateur et humanité de Dieu », dans *Lumière et Vie*, 48, 1960, pp. 63-88.
- DUQUOC (C.). - « Le Christ, chef de la création », dans *La Vie spirituelle*, 109, 1963, pp. 707-718.
- DURRWELL (F. X.). - *La Résurrection de Jésus, Mystère de salut*, Paris, X. Mappus, 1961.
- FESSARD (G.). - *De l'actualité historique*, 2 vol., Paris, Desclée de Brouwer, 1960.
- GAUCHERON (G.). - « Consécration » *art. de Catholicisme*, t. III, col. 6.
- GÉLIN (A.). - *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1955.

GILSON (E.). - *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943.

GOGUEL (M.). - « Le Caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne », dans *Rev. Hist. et Philos. relig.*, 15, 1935, pp. 335-359.

GRELOT (P.). - « Monde », art. du *Voc. de théol. biblique*, col. 648-650.

GUELLUY (II.). - *Vie de Foi et tâches terrestres*, Tournai, Casterman, 1962.

GUELLUY (II.). - *La Création*, Tournai, Desclée, 1963.

GUILLET (J.). - *Thèmes bibliques*, Paris, Aubier, 1950.

HARING (B.). - *La Loi du Christ*, t. I-III, Tournai, Desclée, 1954-1959.

HITZ (P.). - « Le mystère de l'évangélisation dans la vie des hommes », dans *Masses ouvrières*, nov. 1962, pp. 12-47.

HITZ (P.). - *La Théologie chrétienne*, cours ronéotypé, Echternach, 1958-1959.

HOUSSIAU. - *La Christologie de saint Irénée*, Louvain, Publ. Univ., 1955.

HOUTART (F.). - *L'Église et le monde*, Paris, Cerf, 1964.

HUBY (P.). - *Les Épîtres de la captivité*, Paris, Beauchesne, 1935.

HUBY (P.). - *Épîtres aux Romains*, Paris, Beauchesne, 1950.

IRÉNÉE DE LYON. - *Démonstration de la Prédication apostolique*, Trad. L. Froidevaux, dans « Sources chrétiennes », Paris, 1959.

- IRÉNÉE DE LYON. - *Contre les hérésies, Mise en lumière et réfutation de la prétendue « connaissance »*, L. III, texte latin, fragments grecs, trad. Sagnard, dans « Sources chrétiennes », Paris, Cerf, 1952.
- JACQUEMET (G.). - *Catholicisme*, 7 vol., encyclopédie dirigée par G. Jacquemet, Paris, Letouzey, 1948.
- JUNGMANN (J. A.). - *Missarum Solemnia*, t. III, Paris, Aubier, 1954.
- KREMPEL (A.). - *Doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris, Vrin, 1952.
- KÜNG (H.). - *Structures de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
- LAZATTI (G.). - *Maturita del laicato*, Brescia, La Scuola, 1962.
- LEBRET (L. J.). - *Dans le combat du monde*, Paris, Ed. ouvrières, 1962.
- LEGRAND (L.). - « La Création, triomphe cosmique de Yahvé » dans *N.R.T.*, 83, 1961, pp. 449-470.
- LEVIE (J.). - « Les Valeurs humaines dans la théologie de saint Paul », dans *Studia biblica et orientalia*, vol. II, *Novum Testamentum*, Rome, Institut biblique, 1959, pp. 232-246.
- MAGNIN (E.). - « Religion », art. du *D.T.C.*, T. XIII-B, col. 2182-2306.
- MALEVEZ (P.). - « La vision chrétienne de l'histoire », dans *N.R.T.*, 71, 1949, pp. 113-134.
- MARTIMORT (A.C.). - « Le Sens du sacré ». dans *La Maison-Dieu*, 25, 1951, pp. 47-74.
- MÉNARD (J. E.). - « Le « Sitz im Leben » de l'Évangile de Vérité et l'Évangile selon Philippe », dans *Studia Montis Regii*, VI, 1963, pp. 57-73.

- MENESSIER (I.). - « L'idée de sacré et le culte d'après saint Thomas », dans *R.S.P.T.*, 19, 1950, pp. 63-69.
- MERTENS (T.). - *Les Sept Jours*, Bruges, abbaye Saint-André, 1951.
- MOURIEN (T.). - *La Création*, Paris, Fayard, 1961.
- MOUROUX (J.). - *Le Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945.
- MOUROUX (J.). - *Le Mystère du temps*, Paris, Aubier, 1962.
- OSTER (II.). - *Le Grand Dessein de Dieu*, Paris, Cerf, 1955.
- PEDERSEN (M.). - *Israel, its life and its culture*, t. I-II, London, Humphrey Milford, 1926.
- PHILIPS (G.). - *Pour un christianisme adulte*, Tournai, Casterman, 1962.
- PHYTIAN-ADAMS. - *The People and the Presence*, Oxford, O.U.P., 1942.
- POELMAN. - *De la plénitude de Dieu*, Tournai, Casterman, 1959.
- RABUT (O.). - *Valeur spirituelle du profane*, Paris, Cerf, 1963.
- RAHNER (K.). - *Theologische Schriften, IV*, Einsiedeln, Benziger, 1960.
- RAHNER (K.). - *Mission et Grâce*, t. I-II, Paris, Maine, 1962-1963.
- RIDEAU (E.). - *Consécration, le christianisme et l'activité humaine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1945.
- RIDEAU (E.). - *Présence à Dieu, présence au monde*, Paris, Ed. ouvrières, 1953.

- RONDET (H) et LAURAS (A.). - *Le Thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris, Aubier, 1953.
- RONDET (H.) et LAURAS (A.). - « Le Christ dans l'événement », dans *R.A.P.*, mars 1952, pp. 168-180.
- SCHILLEBECKX (E.). - « L'Église et l'humanité », dans *Concilium*, n° 1, 1965, pp. 57-75.
- SCHLIER (II.). - *Le Temps de l'Église*, Tournai, Casterman, 1961.
- SCHNACKENBURG (R.). - *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1964.
- SERTILLANGES (A. D.). - *L'Idée de Création*, Paris, Aubier, 1945.
- SPICQ (C.). - « La Théologie du droit de possession », dans *Somme théologique, la Justice*, t. 11 (2-2, 63-66). Appendice II : Renseignements techniques, V, pp. 273-302, Paris, Desclée, 1933.
- SPICQ (C.). - *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, Paris, Cerf, 1957.
- SUAVET (T.). - « Efficacité et conscience chrétienne », dans *Économie et humanisme*, 122, 1959, pp. 18-26.
- TEMPLIER (J.). - *Le Sens chrétien de l'efficacité*, Toulouse, Privat, 1964.
- THILS (G.) , - *Théologie des réalités terrestres*, t. I-II, Paris, Desclée de Brouwer, 1946.
- THILS (G.). - *Théologie des réalités sociales*, Paris, Casterman, 1952.
- TRUHLAR (C.). - *Labor christianus*, Fribourg, Herder, 1961.
- VARILLON (F.). - « Valeur chrétienne de l'action temporelle », dans *Masses ouvrières*, n 70, 1951, pp. 43-57.

VARILLON (F.). - « Valeur spirituelle de l'action temporelle », dans *Masses ouvrières*, n° 71, 1952, pp. 38-42.

VERRIÈLE (A.). - « Le Plan du salut d'après saint Irénée », *R.S.R.*, 14, 1934, pp. 493-524.

VON BALTHASAR (H. U.). - *Liturgie cosmique, Maxime le confesseur*, Paris, Aubier, 1947.

VON BALTHASAR (H. U.). - *La Théologie de l'histoire*, Paris, Plon, 1955.

VON BALTHASAR (H. U.). - *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

YELLE (G.). - *Le Mystère de la sainteté du Christ selon le Cardinal Pierre de Bérulle*, Montréal, Granger, 1938.

_____, *Catéchèse pour l'homme d'aujourd'hui*, Paris, C.N.E.R., 1964.

_____, *Grands thèmes bibliques*, en coll. Paris, éd. Feu nouveau, 1961.

_____, « Laïcs et mission de l'Église », dans *Lumière et Vie*, n° 63, 1963, et n° 65, 1963.

_____, *L'Église, Constitution dogmatique*, Montréal, Fides 1965.

_____, *La Sainte Liturgie, Constitution Conciliaire*, Montréal, Fides, 1965.

_____, « Le sens actuel du sacré », *Maison-Dieu*, n° 17, Paris, Cerf, 1949.

_____, *La séparation du monde*, en coll. Paris, Cerf, 1961.

Fin du texte

