

3 Augustin dans l'histoire

Réalité déniée et salut défiguré : les pièges du gnosticisme contemporain

C'est d'une solide théologie de la création que pourrait avoir le plus besoin, idéalement, notre époque. Faut-il entendre dans l'expression vague, « notre époque », l'ensemble large des cultures humaines, plus ou moins occidentalisées désormais, et qui semblent bien éloignées de toute prise en compte, voire même de toute capacité de concevoir l'idée même de théologie ? Faut-il seulement appliquer notre proposition aux cercles chrétiens cultivés, capables de regarder positivement la « science de la foi », mais bien incapables d'apercevoir quels déséquilibres, quels accents défectueux ou quels manques recèle ladite « science » ? En affirmant que la théologie de la création est parente pauvre de la théologie, comme elle l'a peut-être toujours été si l'on excepte les premiers siècles chrétiens, nous ne disons pas seulement qu'il faudrait utilement corriger un défaut de la théologie elle-même, pour lui redonner un meilleur aplomb, plus d'assise et de stabilité. En réalité l'absence d'une solide théologie de la création dans le champ de la production théologique n'est, à notre avis, que le reflet direct d'une « époque », la nôtre, qui a insensiblement tourné le dos au christianisme et par conséquent se montre désormais tout à fait étrangère à ce qui en constitue depuis l'origine le cœur, à savoir une attention soutenue, déterminée, précise, à l'endroit d'une réalité qui, si elle est conçue comme création, prend un sens tout à fait différent de celui que la plupart des cultures de notre temps lui attribuent. Le défaut endémique, dans l'histoire chrétienne, d'une théologie de la création élaborée n'est aujourd'hui que le corollaire évident, lentement mûri au long des derniers siècles de la modernité, d'un déni de toute notre culture d'une réalité qui n'est plus reçue comme l'ensemble de la révélation chrétienne voudrait qu'elle le soit. Ce déni se présente sous deux formes qui ne sont qu'apparemment opposées : celle de l'objectivation portée par les savoirs scientifiques et techniques depuis le XVII^e siècle, qui ne prend pas en compte la relation vivante dans laquelle se reçoit toute réalité¹, et celle de la subjectivation qui soumet et relativise tout existant, y compris l'autre homme, en le plaçant sous la dépendance unique du sujet qui l'appréhende. Nous n'aborderons dans cet article que le second de ces problèmes, à savoir la

¹ « Objectivité, objectivation, aliénation ont pour moi un sens identique », écrivait, vers 1939-1940, le philosophe personnaliste chrétien Nicolas BERDAIEV, dans son *Essai d'autobiographie spirituelle*, Buchet/Chastel 1979, p. 406.

réduction de la réalité, et par suite la réduction du salut à la subjectivité, dont l'origine nous semble être la fausse compréhension ou l'oubli de la condition créée.

1 *Le gnosticisme ancien et sa fausse compréhension de la création*

Expression caractéristique des aspirations d'un temps où se mêlent imaginaire mythique, doctrines philosophiques de tous niveaux, pratiques ésotérique-religieuses, le mouvement gnostique, qui s'épanouit dans le monde chrétien entre le I^{er} et le III^e siècles, se présente comme une voie de salut entièrement spirituelle. Les adeptes de la « gnose au nom menteur » tels que les appelle saint Irénée de Lyon, en titre de la « dénonciation et réfutation » en cinq livres, connue sous le nom d'*Adversus Haereses* (Contre les hérésies) qu'il rédige dans la seconde moitié du II^e siècle, sont des chrétiens convaincus de posséder la connaissance entière du vrai Dieu et de son dessein. Cette connaissance purement intérieure communique le salut à ceux à qui elle est directement révélée, de ce seul fait. Ceux-ci forment un groupe d'initiés déjà sauvés, qui se nomment entre eux « pneumatiques », ce qui signifie « spirituels ». Au-dessous d'eux se tient le reste des humains, certains pouvant encore être sauvés, s'ils sont à leur tour initiés, la plupart étant condamnés dès leur naissance à ne jamais sortir de leur appartenance au monde de la déchéance, dépendant de la matière. Les gnostiques appellent la seconde catégorie les « psychiques », et la dernière les « hyliques » (les matériels). Cette vue, outre son attachement à la prédestination, repose, on s'en doute, sur un dualisme très marqué opposant le monde divin détaché du temps et le monde des réalités contingentes qui vivent le changement et la disparition dans la mort. Plus ou moins influencés par le platonisme, ils conçoivent une séparation totale entre l'esprit et la matière, entre un dieu, esprit de vérité et de perfection absolue, et le monde fait de diversité que seul un dieu imparfait a pu créer. Le monde, en sa nature même, est entaché par le mal, il ne peut avoir qu'un rapport fort distancié au divin. Irénée exprime avec clarté cette conception gnostique qui refuse de considérer Dieu comme le Créateur : « Ils ne croient pas que le Dieu qui est au-dessus de toutes choses a créé, dans son propre domaine, les êtres divers et dissemblables, et cela par son Verbe, comme il l'a voulu – puisqu'il est le Créateur de toutes choses –, à la façon d'un sage architecte et du plus grand des rois ². » Deux idées importantes ressortent de cette citation. En premier lieu, Irénée ne s'oppose pas à la transcendance de Dieu, à laquelle tiennent plus que tout les gnostiques. Mais il soutient contre eux la parenté entre ce Dieu « au-dessus de toutes choses » et la création, ce que ne peuvent concevoir les gnostiques. En second lieu,

² IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses* 2,11,1, *Sources Chrétiniennes* 294, p. 93.

la création est le résultat de la souveraine liberté du Créateur, qui a conçu comme bonne la diversité des réalités créées. La liberté de Dieu est certes incompréhensible pour l'homme. Elle confère cependant une très grande valeur à la création, puisqu'elle est le résultat direct de ce qui échappe le plus à la conception humaine : la volonté divine de donner vie en dehors de lui à une autre liberté, une liberté créée et même une multiplicité de libertés. La liberté de Dieu ne peut donc être qu'un attribut voué au bien puisque ce que Dieu veut, et ce qu'il est, sont le Bien absolu. Le mal ne saurait être par conséquent un défaut de l'acte divin. Il est nécessairement second par rapport à l'acte créateur, et n'émane d'aucune manière de Dieu. Il provient de l'aveuglement volontaire de la liberté créée, de sa tentative de s'affranchir de la relation au Créateur.

En attribuant le mal au dieu inférieur, créateur du monde, les gnostiques, les disciples de Marcion – contre lesquels luttera Tertullien – et, deux siècles plus tard, les manichéens, tomberont tous dans l'erreur consistant à faire du mal en tant que tel une réalité substantielle, existante par elle-même en dehors d'un lien d'origine au vrai Dieu. C'est surtout saint Augustin, lui-même victime pendant plus de dix ans du contresens manichéen, qui parvient à rendre compte métaphysiquement de l'enseignement de l'Église catholique sur cette difficile, mais ô combien déterminante, question. Heureuse ironie, ce sont les écrits des platoniciens qui le convaincront que l'on peut penser le mal comme accident second d'une création originellement bonne, alors que l'on sait que le mépris hérétique de la création a été largement influencé par le dualisme platonicien. Au Livre 7 de ses *Confessions*, Augustin, qui a découvert pendant son séjour à Milan les néoplatoniciens, raconte comment il a enfin compris, grâce à eux, que seul le bien est une substance. Le mal n'est pas en lui-même quelque chose, il n'est que le manque, le défaut du bien. Le bien est substantiel et éternel ; le mal est accidentel, second par rapport au donné premier des réalités. En conséquence, la création n'est que secondairement affectée par la corruption. « Et il m'est clairement apparu que les choses qui se corrompent sont bonnes. [...] Donc, aussi longtemps qu'elle est, elle [une chose] est bonne. [...] Le mal, dont je cherchais l'origine, n'est pas une substance, parce que, s'il était une substance, il serait bon »³. Ces affirmations revêtent une importance considérable. Elles permettent en effet de rendre compte non seulement de la bonté primordiale de la création, mais encore de la cohérence du dessein divin de création et de salut. La création est fondamentalement bonne puisque, en dépit du péché, elle est portée par une liberté entièrement commandée par l'amour. Le salut ne peut donc être autre chose que le salut de la création elle-même, et non l'extraction de l'homme d'un monde déchu. Le salut est une recréation, une restauration, une résurrection, une entrée dans l'incorruptibilité comprise comme un retour à l'état de perfection et non comme une nouveauté tombée du ciel. Il ne se

³ SAINT AUGUSTIN,
Conf. 7,12,18,
BA 13, p. 619-621.

comprend finalement que dans la considération de l'acte créateur de Dieu comme étant déjà un acte sauveur. Par suite, l'Incarnation n'est pas voulue par Dieu du seul fait du péché. Le Verbe de Dieu émis avant toutes choses, et par qui toutes choses sont créées, est destiné de toute éternité à s'incarner, c'est-à-dire à venir « dans son propre domaine », selon l'expression d'Irénée. Son incarnation, puis sa résurrection sont puissance de révélation : elles communiquent aux fidèles l'assurance de la valeur de tout le créé. Les gnostiques, à l'inverse, font du Christ un être qui demeure au-dessus de la condition humaine. Sa chair n'est chair qu'en apparence. Il n'est pas né véritablement mais descendu du ciel à la manière d'un ange, et son passage sur la terre n'était destiné qu'à révéler à une poignée d'élus les enseignements secrets du monde divin.

L'enjeu capital, dans la controverse avec le gnosticisme et les mouvements qui s'y apparentent jusqu'au manichéisme, est bien celui du statut de la réalité et, ce faisant, celui de sa valeur. Elle n'est niée dans le Christ que parce qu'elle est méprisée ou niée dans la réalité tout entière. Est-elle consistante ? Peut-on accueillir sa vérité comme certaine ? N'est-elle au contraire qu'apparence, illusion de l'esprit, matière de fausseté ? Dans le premier cas, la réalité ne peut être que bonne, voulue par Dieu pour le bien de la créature, et finalement épargnée de sa possible disparition dans la corruption et dans la mort, le Christ inaugurant par sa résurrection l'incorruptibilité. N'est-elle au contraire que le symbole de la déchéance, l'enfermement de la conscience, la marque même du péché ? Il importe alors de la fuir, et le salut ne peut avoir de sens qu'en s'affranchissant des liens de la chair, de la matière et du temps. L'essentiel de cette vue, foncièrement négative quant à la valeur du monde créé, se retrouve dans les conceptions de nos contemporains, raison pour laquelle on a pu y voir une résurgence du gnosticisme, par-delà l'écart considérable des temps et des cultures.

2 *Le gnosticisme contemporain et son oubli de la condition créée*

Dans l'Antiquité chrétienne, la question décisive séparant la fausse gnose de la vraie gnose est donc celle du statut de la réalité dans la connaissance. Dans l'opposition que soutient le gnosticisme entre l'esprit et la matière, seule la connaissance spirituelle est vraie et c'est elle qui donne de considérer la matière comme substantiellement dépendante du mal, et l'esprit comme essentiellement étranger à celle-ci. La réponse chrétienne à ce dualisme ruineux repose sur deux principes. Le premier, que nous venons de voir, consiste à refuser la substantialité du mal. Le second n'est pas moins

important. Il tient principalement au fait de considérer comme réalité autant le monde spirituel que le monde matériel. Sur ce second principe, saint Augustin est également un témoin capital. Il importe d'en relater l'essentiel.

La grande découverte qui lui permet d'accomplir pleinement sa conversion à la foi de l'Église a été de prendre conscience, grâce à la philosophie de Platon, qu'une entité spirituelle comme le sont Dieu, ou l'âme, tout en étant totalement étrangère à l'ordre de la matière et aux coordonnées spatio-temporelles qui régissent les corps, est cependant pleinement réalité. Dieu n'est certes pas corporel, il n'habite dans aucun lieu, et c'est pourquoi il les habite tous. De même, il échappe au temps, c'est pourquoi il connaît la totalité des temps. Il est donc souverainement réel, et l'est d'autant plus qu'il ne cesse de communiquer l'être à sa création. Cette manière toute autre de distinguer matière et esprit, par rapport au gnosticisme, est aussi radicalement éloignée de l'idéalisme moderne. Chez les gnostiques de l'Antiquité, et finalement tous les penseurs idéalistes et subjectivistes de la modernité, il n'est de réalité que construite par l'esprit humain. Dans la pensée chrétienne traditionnelle, au contraire, et ce depuis l'Antiquité, la réalité existe indépendamment de l'esprit qui la conçoit et se la représente. Elle existe aussi bien dans l'ordre spirituel et éternel que dans l'ordre physique et temporel. Ce qui conduit nécessairement à concevoir une parenté, et même une interdépendance, entre réalité spirituelle et réalité matérielle.

Ce dernier point est de grande importance pour notre question. Il détermine très précisément ce qu'il en est de la foi en distinguant fermement celle-ci, non seulement de l'agnosticisme omniprésent dans notre culture et du relativisme qui en découle, mais aussi, à l'intérieur de la foi, d'une démarche principalement, sinon uniquement subjective, qui n'entend d'aucune façon accepter la réalité de ce qui est cru comme dépassant ce qui peut en être pensé. Qu'est en effet le ressort fondamental de la foi, sinon l'acceptation librement consentie d'une réalité qui, par définition, ne relève pas du démontrable, ne se montre que dans l'intériorité, mais s'y montre en tant que réalité, précisément ? Croire n'est donc le fait ni d'une déduction intellectuelle, ni d'une adhésion sensible que rien ne justifierait. Croire est le mouvement conjoint de la sensibilité et de l'esprit reconnaissant la pleine réalité d'une transcendance, c'est-à-dire reconnaissant cette réalité comme autre que celui qui la pense, la connaissant comme pleinement réelle. Or si cette réalité est tout autre chose qu'une construction de l'esprit, elle est agissante à l'intime de soi-même, comme elle l'a été et le sera pour d'autres. Le langage de la foi intervient ici pour attester de la communauté des expériences identiques, et pourtant toujours singulières, de ce-dont-il-s'agit dans la foi. Il donne à celle-ci sa portée objective, telle qu'elle s'énonce dans le témoignage premier des Écritures, puis dans la tradition apostolique et ecclésiale. La foi est ainsi conjointement, indissociablement, subjective et objective. Elle reconnaît

et adhère subjectivement au contenu objectif des actes de révélation de la transcendance agissante dans l'histoire humaine, et elle instruit de sa réalité objective chaque subjectivité croyante. En un mot, la foi est l'expérience, incessamment reprise, de la *relation* au réel comme n'épuisant jamais son altérité, sa différence. Et telle est exactement la définition de la théologie de la Création : la considération toujours reprise de l'altérité transcendance constituant l'être comme relation. Au commencement, Dieu crée de l'autre. Il crée « les êtres divers et dissemblables » comme l'écrivait Irénée. Il crée l'écart propre à la vie, permettant le langage, la conscience et la liberté sans laquelle aucune réponse d'amour au don premier n'est possible.

Le subjectivisme contemporain, né de l'idéalisme philosophique moderne, représente à l'inverse une tentative de contenir la promesse d'accomplissement humain dans la conscience totalisante du soi, unique détenteur de la connaissance, libre mais sans partenaire pour exercer sa liberté. En somme, il nie la relation, et se démarque radicalement de l'essence de la foi qui est ouverture et confiance envers ce qui échappe au sujet, le laisse, non dans l'abandon solitaire, mais dans la remise de soi à plus et autre que soi.

Comme l'écrivait déjà le Cardinal Joseph Ratzinger, il y a quarante ans : « l'homme trouve le salut non pas dans un accès réflexe à lui-même, mais au-delà de la réflexion, dans un arrachement à lui-même, non dans une permanence à lui-même, mais dans une sortie de lui-même. » Il faut, ajoutait-il, « récuser comme insuffisante toute théologie qui réduirait le salut à une pure subjectivité non objectivable, alors qu'il est précisément la libération de l'isolement de la subjectivité et l'introduction au service de l'ensemble »⁴. La récente lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi va dans le même sens : « On voit se diffuser la vision d'un salut purement intérieur qui suscite peut-être une forte conviction personnelle, ou le sentiment intense d'être uni à Dieu, mais sans que soient assumées, guéries et renouvelées nos relations avec les autres et avec le monde créé. »⁵

De fait, le salut signifie reconnaissance de l'autre comme autre, ce que ne met jamais en avant la culture, aujourd'hui dominante, du « développement personnel » et du syncrétisme spirituel. Voir une corrélation entre cette dominante culturelle et l'oubli de la relation au créé n'est guère difficile. À mesure que la maîtrise technique de l'homme et le développement de son savoir sur les réalités se sont affirmés, une progressive désaffection de la relation de réciprocité s'est manifestée entre celui-ci et celles-là. Les réalités, l'environnement, le corps étant devenus objets soumis à la seule finalité de l'accomplissement humain, le salut lui-même n'a plus été compris autrement que comme le parachèvement de ce pouvoir sur soi. Très éloigné de comprendre qu'il n'est que le participant d'un ordre de la création dans

⁴ J. RATZINGER,
Les principes de la théologie catholique,
Paris, Parole et Silence, 2008,
p. 189 et 209.

⁵ CONGRÉGATION
POUR LA DOCTRINE
DE LA FOI, *Lettre Placuit Deo*, 22
février 2018, n°2.

lequel tout n'est que relation, et où par conséquent la seule authentique fonction humaine est celle du « service de l'ensemble », comme le formule notre précédente citation de Joseph Ratzinger, l'homme tend à ne plus se concevoir que comme le commencement et la fin, la totalité hors de laquelle plus rien n'est. Son salut consiste alors seulement à se donner des gages de son aptitude à connaître et maîtriser l'espace de vie, ou de survie, ainsi réduit à sa seule dimension, à son seul bien-être.

Conclusion

Qu'est-ce donc qu'une solide théologie de la Création, en réponse aux dérives gnostisantes, subjectivistes, de notre temps ? Le mot de *relation* pourrait à lui seul réorienter totalement l'attitude qui est aujourd'hui assez communément et spontanément la nôtre, celle de se considérer, sous prétexte de réponse libre et personnelle à la question de la foi, comme uniques décideurs, uniques acteurs de notre salut. Dire, et surtout vivre la *relation*, et non plus l'auto-centrement du sujet, engage en effet, une entière refondation du rapport à soi, au monde, à Dieu. Comme le dit Simone Weil, « quand l'âme a passé par le Créateur »⁶, toutes les réalités, y compris soi-même, prennent un « aspect nouveau ». Passer par le Créateur, le croire et le vivre comme pénétrant de son Esprit de vie chaque instant du temps et chaque parcelle de la création, ouvre littéralement le regard vers l'infinité de l'autre, qu'il s'agisse du prochain, des humbles créatures qui nous environnent, ou de Dieu. Livré à cette infinité, le sujet croyant n'est plus maître chez lui, mais serviteur obéissant, partenaire de la réalité multiple, changeante, au vrai inconnaisable. Il vit l'obéissance de sa foi, écoutant pour comprendre, accueillant pour écouter, confiant pour accueillir. Sa confiance, il la tient de la bonté évidente du monde porté continuellement par la bonté de son Créateur. L'amour du monde et l'amour de Dieu sont un même amour.

Outre le sens retrouvé de la relation qui change le regard et fait entrer dans l'obéissance, la théologie de la Création donne de reconsidérer la pierre d'angle de la foi, qui est aussi la pierre de soutènement du salut : la résurrection. C'est la puissance de Dieu qui crée et c'est elle qui ressuscite. Nous ne nous sommes pas donné la vie à nous-mêmes et nous ne décidons pas de notre résurrection. En pénétrant, là encore, le mystère fondateur de la Création, s'entrevoit l'immensité proprement vertigineuse de la condition de créature. Se laisser un tant soit peu prendre par un tel vertige, c'est commencer à reconnaître l'énormité du seul fait d'être, qui est tout ensemble être quelque chose, être au monde, et être depuis toujours et pour toujours devant Dieu. La résurrection manifestée aux femmes au petit matin du premier jour de la

⁶ S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, p. 95.

semaine, l'événement prodigieux en lequel s'origine le christianisme, n'est un événement prodigieux que parce qu'il est un événement logique et naturel pour quiconque considère avec assez de foi le prodige de l'acte créateur. La théologie de la création, au fond, apprend à s'étonner de la nature, mais à ne pas s'étonner outre mesure du surnaturel. Pas plus le salut que la création ne sont à notre portée. Il serait bon de le faire savoir à nos contemporains qui font tous leurs efforts pour connaître les moyens de se sauver, mais ne savent plus reconnaître l'effort autrement conséquent qu'a bien dû produire Dieu pour permettre que vivent tous ces autres que nous sommes.

Comme l'écrivait naguère le Cardinal Jean Daniélou, grand spécialiste de ces adversaires du gnosticisme qu'étaient les Pères de l'Église des premiers siècles : « Le christianisme n'est pas un effort de l'homme vers Dieu. Il est une puissance divine accomplissant dans l'homme ce qui est au-dessus de l'homme : et à quoi l'effort de l'homme sera seulement une réponse. »

Jérôme ALEXANDRE
Collège des Bernardins (Paris)