

La Maison-Dieu, 174, 1988

Jean-Yves HAMELINE

LA FOI SUR SON AXE FONDAMENTAL

LE propos de cette intervention ne consiste pas en une invitation à remodeler encore une fois les grandes lignes de nos stratégies pastorales, mais en une décision de faire acte de théologie pour essayer de discerner ce qui dans les démarches rituelles et sacramentelles et, d'une manière plus générale dans l'exercice du Culte chrétien, relève et s'éclaire *de l'acte même de la Foi* en tant que mouvement, attitude, déplacement de soi et de l'image de soi.

Nous employons le terme « décision », non pour le fait d'en apprécier une quelconque saveur énergétique, mais, tout au contraire, pour poser d'emblée les limites de l'opération et le contrôle à exercer sur elle. Il s'agit de la décision de former un point de vue non exhaustif (et, à plus forte raison, non définitif), mais spécifique, et, non sans quelque forçage méthodique, d'en attendre du fruit pour notre intelligence des choses.

Comme nous le rappelait ce matin François Bousquet, la Théologie n'est pas avare de telles distinctions, et nous ne faisons ici que reconduire la démarcation classique entre *fides qua creditur* et *id quod fide creditur*, tout en sachant bien qu'il ne s'agit pas tant ici de séparer deux choses différentes

que de faire apparaître deux constituants du procès global de la foi dont l'articulation fait l'originalité.

Cette décision de prendre en considération préférentiellement la *fides qua creditur* ne constitue donc pas, du point de vue du « modèle » de la foi, l'affirmation d'une priorité processuelle et, encore moins, du point de vue de la pratique pastorale, une sorte de consigne tactique, permettant de régler à bon compte la question des contenus de croyance et des engagements religieux au profit d'une attitude vague qui ne serait déterminée par aucun objet, par aucun principe de réalité, par aucune forme de sociabilité.

Notre propos serait plutôt de chercher à réintroduire dans notre conception de la fidélité croyante les harmoniques propres à cette *fides qua*, à partir de son ancrage dans les déterminations de la condition humaine commune. Il est possible que le dialogue pastoral et l'ensemble de la pratique sacramentelle et liturgique puissent y trouver de quoi s'y enrichir et renouveler, éventuellement, leur registre de dialogue et de célébration. C'est ce que nous souhaitons, sans nous sentir pour le moment ni désireux ni capable d'aller plus loin.

Par contre, en ce qui concerne la pensée même des choses, il n'est pas défendu d'attendre de cette manœuvre intellectuelle quelque fruit de connaissance. Car, suspendre momentanément l'observation du rapport entre la foi et les contenus de croyance (*enuntiabilia*), entre la foi et les comportements qui constituent la *confessio vitæ*, pour s'appliquer à saisir l'originalité de la foi comme mouvement, comme *process*, à la fois dans sa source et dans sa fin, est sans doute le meilleur moyen de retrouver, quelque peu rajeunis, les contenus mêmes (et en tout premier lieu la figure du Dieu de la Foi) et d'être amené à reconsidérer le lien à autrui (l'autre humain) comme élément d'une communauté de destin fondée en réciprocité de places « reconnues et saluées », selon la belle expression d'Emmanuel Levinas. Car si l'on admet avec Paul Ricœur, qu'il n'y a pas de « système de la nature et de la liberté », on comprend qu'un autre humain ne soit pas un congénère dans lequel on se projette positivement ou négativement, mais vraiment un *autrui*, vivant de foi et en particulier de celle qu'on lui accorde, tant il est vrai qu'aucun sujet humain ne

peut se constituer tel, c'est-à-dire suivant une certaine modalité de foi, sans de ce fait même, rencontrer la foi d'autrui.

S'il fallait toutefois en appeler à la conjoncture pastorale, il est possible que cette perspective paraisse surtout viser les demandeurs de *Rites de passage* ; et c'est bien vrai qu'il y a, en ces circonstances, un aspect majeur d'accomplissement de destin qui place d'emblée les sujets d'une constellation d'existence dans la considération de leurs solidarités de « foi commune ». On peut penser qu'il peut ne pas leur être indifférent de rencontrer, dans la réponse que l'Église fait à leur demande, un registre original d'appropriation de leur propre existence, qui soit pour eux une véritable révélation de la dimension de « foi commune » propre à tout accomplissement de destinée et, *sur cet axe même*, des capacités de conformation au destin pascal du Christ, offertes, cette fois, à leur assentiment et « exprimées » dans les figures et les actions du rituel.

Mais notre point de vue ne voudrait pas en rester là, et nous aimerions faire remarquer combien il peut être profitable aussi à une assemblée eucharistique « ordinaire », par exemple, de s'éprouver liée, au sens le plus fort de ce mot, par l'acte même de sa foi, multiple et une, fondée dans le Testament du Seigneur, avec toutes les conséquences éthiques dont cet acte est de soi porteur, plutôt que par des connivences de statut social ou des alliances de sensibilité.

LA FOI SUR SON AXE ET LA SITUATION DE « FOI COMMUNE »

Il ne s'agit pas ici de la « foi naturelle », que certains théologiens étaient amenés à postuler dans le processus d'adhésion de croyance, saisi sous son aspect quasi argumentatif, mais d'une condition générale de l'existence humaine que l'on pourrait exprimer en disant qu'il n'y a possibilité pour un sujet humain d'advenir à la place qui le constitue tel, que par une sorte de « pacte locatif » qui est, dans sa *ratio* propre, tout entier de l'ordre de la foi.

L'identité qui s'y donne et s'y assume, s'y donne et s'y assume comme *destin* et comme *passion*. Le mouvement même

de subsister dans la volonté de vivre s'y confond avec une créance et l'insertion dans une chaîne créancière et débitrice, si l'on nous permet de jouer quelque peu sur les mots. L'enfant que nous avons été a dû croire pour être, c'est-à-dire, pour ne pas laisser l'emporter l'instinct de mort.

Nous parlerons d'un « axe de la foi » pour souligner la communauté de logique et de déploiement processuels (le registre de l'*identité* et du *destin*, si l'on préfère) entre la « foi de situation commune » et la foi religieuse et, plus précisément, la foi théologique, compte tenu, c'est évident, de la transversalité décisive introduite ici par l'aventure pascalle et la révélation du Nom du Père dans le Christ, comme on nous le rappelait ce matin.

Aussi bien, on doit pouvoir conclure, au moins provisoirement, que la foi (au sens où nous l'entendons, de processus constitutif de tout échange où advient une identité pour un sujet) qui se trouve mise en cause chaque fois que les conditions de l'existence en quelques façons touchent à cette identité, cette « foi de situation commune », si elle déborde largement le champ de la pastorale et par là-même nous garde de penser que nous serions des spécialistes exclusifs des choses de la foi, nous inviterait plutôt à élargir nos perspectives, à mesurer dans cette donnée un trait radical (au sens strict de « racine ») de la condition humaine et le registre même selon lequel, avec ses modalités propres et la transversalité que nous avons dite, la foi théologique pourra être pensée véritablement comme affaire de destinée : le sujet y advient toujours comme étranger à lui-même dans un contrat tacite ou explicite de réciprocité exprimée et crue, de place reçue et par, là-même, donnée. Qui ne l'entend sans en être touché : « Pierre, je te reçois comme époux et je me donne à toi... »

AVOIR CRU EN SON NOM

Au risque de lasser quelque peu, il faut encore revenir à la problématique du Nom, qui est, en quelque sorte le lieu paradigmatique et matriciel d'une foi possible à partir d'une foi donnée (qui dit foi dit chaîne, on l'a bien compris). Le Nom propre est sans doute inconcevable sans l'adresse, et

demeure en tant que tel une potentialité d'adresse qui tient, si l'on peut dire, le sujet en réserve de son lieu pour lui-même et pour autrui. Comme adresse, le Nom propre est une production sonore, orale et aurale, un *flatus vocis* ; l'exiguïté de sa capacité désignative semble en raison inverse de ses ressources connotatives : car si l'adresse en son effectuation n'est jamais qu'une assignation-à-la-place en réciprocité, elle le fait toujours par le moyen d'un comportement intonatoire, d'un ethos vocal personnel ou ritualisé par où, pour utiliser les termes de Claude Lévi-Strauss, le système des attitudes croise le système des appellations.

L'enfant ne peut dire « Je », accéder à l'appropriation du triangle pronominal, s'il n'a jamais été « adressé », interpellé par un Nom propre. Mais jamais ne pourra non plus s'effacer complètement *la trace* des voix et des mouvements de voix qui en tant que tels créaient *dans le site même de l'adresse adressée* la liberté ou l'oppression, le plaisir ou le déplaisir, faisant de ce site un site *affectif* par excellence.

Le Nom propre et sa potentialité d'adresse sont donc directement ordonnés à ce que l'on pourrait appeler le « don de la place », par où le sujet est appelé à se situer pour se connaître en tant que nommé et reconnu (ce qui est sans doute la seule façon de se connaître). Ainsi, « mon nom » est sans doute ce qui est le plus mien — même si certains d'entre nous n'aiment pas leur nom — mais c'est aussi une blessure, une « affectation », quelque chose d'imposé, qui vient du dehors, *ab alio*, dans un rapport de totale extranéité (ce que François Bousquet désignait par l'instance de « l'autre » dans son intervention de ce matin).

Le Nom, en tant que prononçable, est totalement dans un *ex auditu* de foi. On peut penser, même, qu'il est pour le sujet une sorte de lieu géométrique de tout appel possible, et comme la trace sonore de ce pacte, de cette fiction vraie qui nous tient dans la capacité d'assumer raisonnablement les énonciations pronominales : Moi-je, Toi-tu ou même Nous-autres.

L'ADRESSE ET LE CULTES CHRÉTIEN

Tout ce qui est dit ici du Nom peut, on le devine, être dit de l'adresse propre, et surtout de l'adresse « confessante », comme celle qui, par exemple, est partagée par des frères et sœurs à l'endroit de « papa » et de « maman », et dont, précisément, le statut « confessant » se maintient, pour l'enfant encore petit, dans son rapport interlocutoire avec l'étranger et, pour les membres de la famille, dans leur rapport entre eux sous la forme de *l'adresse indirecte* : « As-tu eu des nouvelles récentes de maman... », forme d'énoncé qui, on le voit, met aussitôt en jeu une dimension de *pudeur*, comme il en va toujours de ce qui est énonciation confessante.

On comprend, dès lors, que le Nom ou l'adresse propre aient quelque chose à voir avec la tendresse ou avec ce qu'un médiéval aurait situé dans le registre de la « douce mémoire ». D'une part, on peut penser qu'aucun énoncé, dans sa production intonatoire, n'est, autant que le Nom ou l'adresse propre, capable d'exprimer la qualité de la relation vive qu'il désigne et effectue, comme si la violence classificatoire propre à toute nomination se transformait en son contraire par une sorte de reconnaissance immanente du prix de l'être et de la fragilité de toute identité. D'autre part, le Nom ou le terme d'adresse propre, dans la mesure même où ils tiennent et maintiennent le jeu des positions réciproques comme vérité crue et confessée, deviennent les supports d'élection de la mémoire des attachements et des relations qu'on doit bien appeler libidinales. Dans *l'ex auditu* du Nom subsistent les échos, comme condensés, de la *pietas* ou de la *mansuetudo*, pour employer les termes de St Augustin, qui ont pu marquer sa profération vive, quand, par exemple, le regard aussi l'accompagnait.

Lorsqu'il s'agira de la foi théologique et de son déploiement dans un monde d'attachements et de piété, où viennent prendre place tous les signes susceptibles de témoigner de l'attachement même de Dieu, autour de la mémoire du Christ, c'est-à-dire de l'ensemble des figures et des pratiques constituant le Culte chrétien, le terme d'adresse propre (« quand vous priez, dites :

Notre père... ») ou encore le Nom de Jésus, tiendront une place décisive.

Car le premier constitue le site illocutoire, à la fois singulier et quasi exhaustif, où la foi chrétienne s'exprime comme pacte de filiation et piété filiale (et, partant, fraternelle). Sa place dans la Tradition même de la foi est centrale, comme on le voit dans les rites de l'initiation baptismale et comme l'annonce, d'une manière si appuyée à chaque Eucharistie, la monition antécédente.

C'est sans doute aussi cette profération de la Prière du Seigneur, avec toute la force de son adresse adressée, qui illustre au mieux, parmi les supports du Culte chrétien, ce que l'on peut entendre par « expression » de la foi, concept dont Louis-Marie Chauvet développe ici même le contenu et la portée. Car ce texte est, d'emblée, polyphonique, ne serait-ce que par l'usage de la première personne du pluriel, subjectivement inassumable comme on le sait. Les commentaires patristiques, depuis St Cyprien, y entendent la prière une et multiple de l'Église et, plus tard, les plus farouches défenseurs de l'oraison mentale verront là la raison qui fonde la prescription de le proférer *labialiter* et avec voix (même si c'est *cum disciplina, quietem continens et pudorem*). Bien sûr, St Cyprien va jusqu'à redouter qu'un trop grand engagement de vocalité ne fasse retomber le chrétien dans la superstition et surtout l'arrogance et il exalte l'exemple d'Anne, au Premier Livre des Rois, dont on voyait bouger les lèvres sans en entendre la voix. Cet intérêt de St-Cyprien pour le comportement vocal dans la profération du Notre Père et, plus généralement, de toute adresse à Dieu (texte surabondamment commenté par la suite) ne peut pas être simplement rapporté à un unique souci de bon ordre ecclésiastique. Il y va, nous semble-t'il, d'un enjeu pour la foi elle-même, confrontée à sa propre expression et, dans le champ de cette expression, au plan (si souvent laissé au nombre des variables facultatives) du comportement intonatoire ; la dimension de l'*ex auditu* de la foi se retrouve ici engagée de manière paradoxale du fait même que le sujet proférant *s'entend dire*, et se trouve d'une certaine façon révélé à lui-même comme croyant et confessant dans l'acte même par lequel il croit et confesse. Lorsque comme fidèle, c'est-à-dire comme être possible et inaccompli,

j'entends ma propre voix au milieu des autres voix chanter le Notre Père, « comme nous l'avons appris du Sauveur », l'expression loin de s'épuiser comme on viderait une poire ou un sac, n'en finit pas — au contraire — de s'ouvrir, dans son accomplissement textuel, même vers de nouveaux possibles et de nouvelles cognitions. La foi ne connaît pas son objet autrement que comme bien désirable et « promis », son obscurité sera inviolable, comme l'écrit le P. Chenu. Mais l'adresse, elle, révélée et transmise *ex auditu* — par oui-dire — dévoile quelque peu la nature du lien et, dans son effectuation, le signe s'accomplit en chose même, resserrement de la promesse en prémices et *pregustatio*.

Mais il importe sans doute à la nature même de la foi et de son « expression » de laisser suffisamment ouvert ce parcours, ce transit à travers les signes et les formes héritées de la confession de foi, voire d'en moduler sciemment les modalisations. La clause tacite « comme il m'est dit de dire », degré zéro de l'assentiment, se module alors en « comme il m'est donné dans la foi de m'entendre dire », jusqu'à se savoir en vérité et par totale grâce, l'autrui de Dieu. Si, pour reprendre une belle expression de P. Ricœur : « L'auditeur est encore une fois déjointé dans son projet de vie », ce n'est pas, cette fois, par l'excès hyperbolique de la parole prophétique traçant un programme paradoxal de comportement et de mœurs, (« Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent »), mais par l'introduction d'une instance d'extranéité dans le rapport de soi à soi, transformant peut-être l'auto-complaisance de la belle âme héroïque et « à jamais fidèle », en charité pour soi comme autrui de Dieu. La tolérance et le déploiement de la foi hors de toute dérive fanatique, est peut-être à ce prix.

De la même façon, c'est peut-être à ce prix que peuvent faire retour dans le champ de la foi de vrais et pudiques enchantements, ni gnostiques, ni magiques, comme le redoutait si fort Karl Barth. Et, sans doute, dans leur surgissement premier, jouxtent-ils quelque voix de fin silence. Là encore, la problématique du Nom, et plus spécialement du Nom Béni, ou même du Nom Bien-Aimé, peut nous mettre sur la voie d'une intelligence des choses, qui pourrait bien être une sagesse, il faudrait dire une « sagesse » du Culte chrétien. Car, c'est

bien vrai : *nil canitur suavius*. Il n'y a là, touchant le Nom de Jésus, ni magie liée à je ne sais quel pouvoir du Nom, ni nécessairement berceuse illusoire pour les faibles, peut-être tout simplement rien qu'un souffle, un presque rien de signe sonore. Mais l'oreille de la foi se complait du pur signe, parce que précisément elle est oreille et que l'oreille, qui est l'organe du fugitif et du caduc, sait que le Nom est un pacte, une relation possible, une promesse.

Cet ensemble de réflexions sur le Nom et l'Adresse propres s'est développé dans deux directions. La première avait pour but d'explorer ce que, un peut rapidement peut-être, nous avons désigné comme situation de « foi commune ». Pour cela, laissant de côté les aspects plus dynamiques de la foi comme confiance, voire comme engagement, c'est-à-dire tout ce que la philosophie scholastique aurait regroupé sous le concept d'*actio transiens*, nous en avons plutôt développé les aspects *topiques*, c'est-à-dire, de manière plus proche, cette fois, du concept d'*action immanens*, tout ce qui avait trait *au don et à l'assomption de la place*, lesquels, dans un jeu toujours réciproque, définissent, garantissent et entretiennent une identité. L'anthropologie sociale avait depuis longtemps fait apparaître des données de ce genre dans des rituels consacrés à ce que l'on peut bien appeler des accomplissements de destin.

Mais, chemin faisant, la problématique du Nom et de l'Adresse nous avait fait voir dans ces deux éléments comme un paradigme de tout culte se développant précisément à partir d'une donnée de foi. Et nous avons pu observer alors une belle continuité de registre d'expression et de logique procesuelle entre la foi de situation commune, et la foi théologale.

Nous voudrions prolonger maintenant notre propos en retenant trois thèmes parmi les éléments nombreux que peut nous offrir le recours à une théologie fondamentale de l'acte de foi. Nous les proposons en raison surtout de ce que nous pensons être leur vertu suggestive et la facilité qu'ils nous donnent de regrouper certaines données, au prix, il est vrai, d'une inévitable part d'artifice que le lecteur voudra bien nous pardonner.

PAS DE FOI SANS « CONSIDERATIO »

Nous empruntons cette expression à St Augustin et nous ne craignons pas de la laisser travailler librement. Elle nous paraît exprimer avec bonheur cette composante essentielle du procès de la foi qui est la capacité de se porter et de se tenir *in praesentia*, sans rien chercher d'autre que de se tenir en un point de composition qui est tout le contraire d'un centre narcissique du monde et, encore moins, le point d'observation du « spectateur universel ». Ce n'est pas non plus une façon de désigner quelque'exercice de méditation transcendante et, encore moins, d'ataraxie mentale. Maurice Merleau-Ponty, réfléchissant sur la « foi perceptive et son obscurité », avait déjà noté qu'en matière de foi, il pouvait être bon de distinguer la foi dans le sens de décision et la foi « dans le sens de ce qui est avant tout position ». Je suis tenté de penser que cette instance du procès de foi n'est pas le propre de la foi perceptive, mais comme l'équivalent pour toute relation de foi de la respiration même. Car si le sujet humain peut être, à bon droit, considéré comme un géométral de relations fondées en foi réciproque, constitutivement, l'intériorité de l'homme n'est justement pas le dedans illusoire du Je-moi de l'introspection et encore moins du « je me raconte », mais quelque chose comme un point topique qui est toujours croisement et composition de destinées. Claude Dagens, étudiant la notion d'intériorité chez St Augustin, fait observer qu'il n'y a pas de rencontre de Dieu (et sans doute pas de rencontre quelle qu'elle soit) pour qui s'établit hors de lui-même. Mais, cette fois, c'est « l'autre » qui se tient aussi à « l'intérieur »; si l'on peut dire, et « l'intérieur » est une place où se tenir, ou mieux un carrefour, un croisement, comme on l'entend chanter aux Hymnes pascales de Patrice de La Tour du Pin.

Il m'est arrivé (et je pense que c'est une expérience assez largement partagée) d'avoir vu se former, sans contention particulière et dans une sorte de climat de gravité heureuse, ce moment de la *Consideratio*, dans des réunions de préparation au Baptême, où effectivement la situation de « croisement de destinées », objet même de l'action rituelle, reflue, en deçà de toutes perspectives pragmatiques touchant ce qu'il faudrait

faire, vers l'être-là des implications de réciprocité, que seul quelque chose qui est de l'ordre de la foi rend possibles. On pourrait presque penser que dans de tels cas, le sur-moi (ou le moi-idéal) du parent-responsable ou du parent-affectionné, se voient quelque peu contester la priorité ou la hâte de leur intervention, pour laisser se former un espace, ou plus précisément encore, un espacement, pas autre chose sans doute pour le sujet en cause qu'une place pour sa propre foi à venir et pour sa respiration. Il y a dans les rituels chrétiens d'initiation un aspect de recrutement d'adhérents que l'on ne saurait nier, et dont l'honneur est justement d'en « faire des disciples », mais c'est le propre du *site rituel* d'introduire dans les procédures d'agrégation, cette *statio*, cette liminalité qui laisse la foi rencontrer la foi et le croyant *prendre place*.

Il est des cas où la hâte à occuper la place, à se dire bien fort occupants de la place ou bénéficiaires d'un don, peut faire obstacle à la réception de ce don en tant qu'objet de foi, c'est-à-dire ouvert sur une multiplicité de possibles. Le détournement de la formule invitoriale à la Table Eucharistique en le fréquent « Heureux sommes-nous... » n'est assurément pas mathématiquement faux, si l'on pense que le tout contient les parties, mais outre que la formule modifiée prête à confusion avec un quelconque « comme nous avons de la chance, nous-autres... », très ambigu dans son statut d'insinuation potentielle, elle rétrécit tout d'un coup, et sans vraie raison avouée, le champ de l'invitation dans lequel se laissent entrevoir, pour *la foi qui prend le temps d'entendre* l'invitation avant d'identifier les invités, tout le mystère de la largesse et de la liberté de Dieu, et les multitudes passées, présentes et à venir, objet de sa complaisance et, par le fait même, engagées, avec *nous* et bien au-delà de *nous*, dans un rapport de commensalité. On peut estimer que l'annonce invitoriale et sa promesse de bonheur et le mystère de socialité qu'elle porte n'ont pas été « pris en considération ».

La forme éminente que prend cette instance de la *consideratio* dans l'acte de la foi reste encore tout ce qui touche à *l'entendre*, *l'ex auditu* paulinien. Replacer la foi sur son axe, c'est sans cesse y revenir. *Un concept n'a pas besoin d'avoir été entendu*. La foi, elle, est constitutivement fondée sur un oui-dire. Entendre et réentendre peuvent évidemment participer empi-

riquement d'une routine fastidieuse, mais au principe ils ne font que replonger la foi dans les conditions de son origine ; un certain art de la Liturgie, dans son organisation calendaire, est certainement de rendre heureux ce retour et cette distribution, dans le temps, des choses à entendre. Car *entendre* la Lecture des Ecritures ou la Narration eucharistique, ce n'est pas seulement entendre un texte, mais participer à l'histoire sainte de leur communication, c'est entrer dans le jeu pour la foi d'un « site auriculaire », qu'il est de la tâche liturgique de mettre en scène pour contribuer à constituer une Église de l'écoute et des écoutants ou, dans le cas du Testament du Seigneur, une Église prise à témoin du Serment de Dieu. Et si nous disons que sur l'axe de la foi, en particulier lorsque la liturgie en manifeste la logique propre, l'entendre est premier par rapport au comprendre, ce n'est pas par je ne sais quelle pulsion fondamentaliste, mais c'est pour garantir à la foi même l'intelligence de ce qui la fonde comme capacité de connaître, recherche et *cogitatio*.

Il ne faut sans doute pas trop tirer sur un concept, mais je crois personnellement fructueux (dans les limites d'un sage tempérament) d'introduire dans notre pensée du Culte chrétien cette dimension de la *consideratio*. Car la *consideratio* telle que nous l'entrevoions ici, est à la fois grave, certes (ce qui ne veut pas dire morose ni uniformément solennelle et certainement pas emphatique), mais marquée de cette *mansuetudo* difficilement traduisible, dont nous avons emprunté la notion à St Augustin. La *gravitas* pour les Anciens était surtout attachée à un comportement lesté, s'il est permis ici de risquer ce terme de marine, c'est-à-dire un comportement en rapport de composition avec la nature même du site, et de l'action dans le site, et des choses et des gens dans le site. La *mansuetudo* serait plutôt l'attention portée à la régulation de la *pression* exercée dans et sur l'Assemblée, qui, trop appuyée, ne laisse pas aux signes le temps et l'espace de *faire signe*, à commencer par le signe vivant que constituent proprement les baptisés *se tenant là* dans l'exercice de leur ordination baptismale. La *mansuetudo*, ce pourra être ici l'attention cordiale et le respect accordés justement à la voix des baptisés dans toutes les formes d'intervention orale du Culte chrétien, car, s'il est difficile de parler de « musique sacrée » en croyant

désigner par là quelque propriété intrinsèque de l'objet musical, il est certain, par contre que la vive voix des baptisés en acte vocal de leur ordination au Culte chrétien, elle, est sacrée. Disons pour simplifier que la *gravitas*, c'est le poids des choses et des mots et la *mansuetudo*, la perméabilité aux indices de présence — ce qui n'est pas un mince programme de sensibilisation liturgique.

PAS DE FOI SANS « COGITATIO »

Comme nous l'a exposé François Bousquet, la foi n'est pas, et de loin, un sommeil de la raison et, d'ailleurs, on voit mal comment un rapport à ce qui se donne à entendre, à voir, inauguré par tout ce que l'instance que nous avons baptisé *consideratio* contient d'ouverture et de complicité aux signes et aux existences, pourrait ne pas se prolonger en recherche et en investigation d'intelligence. Pour reprendre une belle expression de Maurice Merleau-Ponty, la foi s'intéresserait à ce à quoi nous avons ouverture, plutôt que ce sur quoi nous pouvons opérer. Car la foi est un trouble et comme trouble engage la pensée comme orientation et recherche. Ce *motus non quietatus* prend sa source dans un double ébranlement : au principe, selon St Thomas, le mouvement au fond de la nature humaine vers un bonheur qui soit aussi lumière et intelligibilité, et par grâce supplémentaire, l'autre ébranlement, historique, de la parole dite, entendue, racontée, transformant les simples destins en une *intrigue* où Dieu, dit-on, s'implique. Comment ne pas laisser l'intrigue intriguer et susciter mille interrogations ? « Ainsi, écrivait le Rhéteur Augustin, cherchons donc comme devant trouver, et trouvons donc comme devant chercher encore », formulation, soit dit en passant qui n'est pas rendue nécessairement banale d'avoir été beaucoup répétée. Mais le même Augustin, jamais à cours de paradoxe, ne craignait pas de placer la douceur et la joie dans la recherche elle-même et son mouvement, fondé sur ce que l'homme pouvait recéler en lui de sensibilité au désirable : « Le psaume ne dit pas, commentait-il, que se réjouisse le cœur de ceux qui trouvent le Seigneur, mais de ceux qui le cherchent ».

Replacer la foi sur son axe de déploiement propre, c'est donc intégrer d'une façon ou d'une autre, cette dimension de la *cogitatio*. La théologie en est l'élaboration systématique, intégrant la connaissance de ses règles et le contrôle de ses concepts, autant qu'il est possible. On peut se demander peut-être si l'espace du Culte chrétien en s'intellectualisant quelquefois avec excès, ou en se formalisant avec trop de rigidité, n'a pas perdu de son pouvoir d'ébranler en l'homme ce qui précisément est capacité « d'aller vers ce à quoi nous avons ouverture », c'est-à-dire, avec sa joie propre et sa saveur.

PAS DE FOI SANS « ADMIRATIO »

L'expression, cette fois, est de St Albert le Grand, qui, on le devine, l'avait trouvée quelque part chez St Augustin. Il ne s'agit pas bien sûr de ce que nous appelons par dérision, l'admiration béate et nous ne voulons pas en avançant ce terme donner l'impression de cautionner par avance et sans examen « au fond » les requêtes quelquefois bien impériales portant sur la « qualité esthétique » du Culte. Les artistes, comme nous aurons l'occasion de le redire en ce Colloque, ont sans doute un ministère plus profond et plus exaltant. Je serais même tenté de croire que ce mouvement de *l'admiratio* que nous rencontrons dans notre exploration de l'axe de la foi, est un des plus difficiles à intégrer et sans doute un des plus courageux. Car il suppose la confrontation violente avec l'inadmirable, le vicieux qui est dans l'homme et le plus souvent par lui, dans le monde. L'admirable n'est-il pas, d'ailleurs, confondu avec le séduisant, le valorisant, le distingué, et perdu de vraie valeur, comme on s'en rend compte dans les pages de publicité des hebdomadaires ?

L'admiratio dans le déploiement de la foi participe peut-être de ce que la foi a de plus premier, de plus inchoatif, selon les grands Scolastiques, à savoir l'être de l'homme comme tension de désir vers ce qui est bon et *meilleur encore*. Car la « vérité première », qui est sens ultime, est aussi indissolublement *summa felicitas* ; ce qui revient à laisser entendre que le bonheur est aussi émerveillement. Nous savons, bien sûr, que la clinique moderne a remodelé toutes ces questions.

Reste tout de même à se demander s'il n'y a pas là autre chose qu'un auto-enchantement, et si la « métaphore méliorative » qui semble faire corps avec la condition d'humanité, pour reprendre les termes de Paul Ricœur, peut être interprétée non seulement comme ce minimum de satisfaction narcissique nécessaire au maintien de la lutte contre la pulsion de mort (ce qui n'est pas peu de chose), mais comme la clé de toute sagesse, du désir de bonheur comme de toute révolte et de toute renonciation.

Je ne m'avancerai pas vers ce qui pourrait apparaître comme un prolongement métaphysique de ces observations. Je soulignerai simplement combien le mouvement propre de la foi semble consonner avec celui de l'*admiratio*, car cette dernière est, initialement et finalement, confusable avec la réception de l'être comme don précieux, achevant la *confessio fidei* en *confessio laudis*. Mais, comme nous le suggérions précédemment, il ne faudrait pas oublier que : *triplex est confessio...*, et que la *confessio peccatorum* ; nous fait comprendre que la logique de l'*admiratio* est aussi celle du choix, de la renonciation, voire de la contestation.

Car la foi est aussi refus. Mais nous n'avions pas cru bon de commencer par là.

Jean-Yves HAMELINE