NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 Nº 1 1957

# Le sacré et le profane, leur situation en christianisme

Jean-Paul AUDET (o.p.)

p. 33 - 61

https://www.nrt.be/es/articulos/le-sacre-et-le-profane-leur-situation-en-christianisme-2305

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Le sacré et le profane : leur situation en christianisme

Nous n'avons pas d'expérience immédiate du divin. Pourtant, ce n'est pas qu'il soit « loin de chacun de nous. Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être [1] ». Mais, si proche et si intime qu'ils l'aient reconnu, les hommes ont néanmoins toujours eu aussi le pressentiment que le divin demeurait, en même temps, au delà de leur perception, au delà de leur pouvoir, au delà de la frange d'extension la plus lointaine de leur être, au delà du cercle d'existence dont ils heurtaient par moments la face intérieure. Ainsi a commencé pour notre race, dès l'aube de la préhistoire, cette longue auscultation des confins du fini et de l'infini, que le Juif Paul de Tarse devait évoquer un jour sur la célèbre colline de l'Aréopage. Je ne sais si la mesure de ces choses a jamais été prise avec une plus humaine et une plus humble exactitude. Depuis l'origine, les fils et les filles des hommes ont cherché Dieu comme à tâtons, en « palpant » la nuit. Ainsi ont-ils avancé à travers l'espace et le temps, par petits groupes familiaux, puis, par vastes communautés de peuples, se frayant une voie dans le mystère, pour trouver, si possible, le principe et la fin de toutes choses, l'incommensurable au-delà des êtres familiers [2].

*Diagnostic de notre conscience actuelle du sacré et du profane.*

Avons-nous encore une conscience immédiate du sacré? A distance, dans le recul du temps, peu de choses semblent plus pathétiques, au point d'histoire où nous sommes parvenus, que ce spectacle que nous donnons de « palper » toujours, tantôt avec des précautions contenues, tantôt avec impatience, non seulement autour du divin mais autour du sacré lui-même. D'où vient le sacré? Par quelles voies et par quels cheminements s'est-il introduit, puis installé dans la conscience des hommes? Quel est-il? Où allons-nous avec lui, — sans lui? Serons-nous bientôt, ainsi que certains le souhaitent, des êtres vraiment « purs » devant le monde, « purs » comme des parties entièrement conformes au tout, sans cet au-delà troublant et vain que nous aurions emporté des origines et sur lequel l'univers devrait

1. *Act.*, XVII, 27 s.

2. Je reprends ici, en les amplifiant, des réflexions qui furent présentées pour la première fois devant le Centre Catholique des Intellectuels Canadiens, et qui furent ensuite publiées dans *Carrefour '55*, sous le titre, *Le sacré et le profane dans le message chrétien.*

maintenant se détacher comme le relatif sur l'absolu, le « non-être » sur l'être?

Lorsqu'on a conscience de leur gravité, sinon en regard d'une religion comme le christianisme, du moins en regard de l'histoire, on ose à peine se poser publiquement ces questions, tant leur seul énoncé soulève de compassion et de pudeur humaines, d'amour blessé pour un destin qui fut rarement heureux, de crainte aussi que leur examen ne conduise qu'à ouvrir de nouvelles et inutiles blessures. Il le faut, néanmoins, malgré tout. Car on ne peut songer sans inquiétude à cette sorte d'impuissance, révélée par tant de symptômes, qui semble désormais nous empêcher de reconnaître le sacré comme d'instinct. Ni dans la réflexion ni dans la pratique, nous n'allons droit sur lui.

Les questions que nous posons à l'antiquité, à son propos, même à l'antiquité juive : ce qui est beaucoup plus grave, d'un point de vue chrétien, — offrent souvent de pénibles ressemblances avec ce qui serait un dialogue de sourds. En dépit de notre outillage philologique, sommes-nous sûrs de nous bien comprendre sur ce point délicat? Et certes, depuis l'avènement de l'histoire comparée des religions surtout, ce n'est pas que nous manquions à parler fréquemment de ces choses avec ceux dont nous sommes les lointains héritiers. Mais « les anciens » ne seraient pas peu surpris de nous entendre déclarer, entre autres, que, pour eux, « rien n'était profane »[3]. Simple défaut d'érudition de notre part, facilement remédiable? Il y a bien des chances, au contraire, pour que l'anachronisme soit beaucoup plus profond, quand on observe qu'un tel jugement coexiste, dans notre état de conscience, avec l'obscure persuasion, par exemple, que la vie et la mort sont des réalités « essentiellement sacrées »[4], ou avec cette interprétation implicite de l'histoire, que toute chose est appelée

3. H.-R. Philippeau, *Les usages chrétiens de la table,* dans *Maison-Dieu,* XVIII (1949), p. 69. Je sais bien que la remarque, dans la pensée de l'auteur, est tout occasionnelle. Mais je ne la juge pas ici du point de vue de l'information historique. Je la prends comme une expression spontanée de conscience commune, d'autant plus significative, justement, qu'elle a dû échapper davantage à l'attention personnelle de l'auteur. Un autre exemple, tout aussi typique : « ...pour la Bible, comme d'ailleurs pour le monde sémitique où elle est née, rien n'est profane. Tout, au contraire, est sacré : le corps autant que l'âme, la matière aussi bien que l'esprit, le visible comme l'invisible; tout est à la fois distinct et unifié dans un ordre hiérarchique qui constitue le charnel comme symbole efficace du spirituel » (C. Charlier, *Pensée et amour chez le sémite,* dans *Bible et vie chrétienne,* IV (1954), p. 104).

4. « ... la vie est, dans la pensée religieuse, particulièrement dans la Bible, une réalité essentiellement sacrée » (Session de Vanves, 15 juillet 1948, sur l'art sacré; réflexion du rapporteur, dans *Maison-Dieu,* XVII (1949), p. 23); « la mort est sacrée par excellence » (A.-G. Martimort, *Le sens du sacré,* dans *Maison-Dieu,* XXV (1951), p. 57). On voudra bien entendre ces citations dans le sens précisé par la note qui précède. Ce sont des indices d'états de conscience qui auraient pu être recueillis ailleurs, bien sûr, mais qu'il m'a paru intéressant d'emprunter à un milieu liturgique, avec lequel, d'ailleurs, est-il besoin de le dire? je me sens en sympathie active et profonde.

à devenir « sacrée dans le Christ » [5]. En fait, notre accès à l'antiquité est conditionné ici, non seulement par la qualité de nos instruments et la mise en œuvre de nos méthodes philologiques, mais par la composition même de notre état de conscience à l'égard du sacré et du profane. S'il y a un obstacle, on doit donc au moins penser qu'il puisse se situer au delà de la pure analyse des monuments et des textes.

Il est d'ailleurs très remarquable que la tendance la plus commune, parmi ceux qui s'occupent de ces choses, soit de majorer plutôt que de réduire l'extension du sacré aux deux extrémités du champ d'observation temporelle, dans le passé, d'une part, comme un fait incontestable (« pour le monde antique, rien n'était profane »), et dans l'avenir, d'autre part, comme une espérance non moins certaine (« toute chose est appelée à devenir sacrée dans le Christ »). Entre ces deux « âges d'or », agissant sur nous comme des mythes, le présent, du point de vue du sacré, apparaît naturellement comme cet âge intermédiaire, plus ou moins déchu, qui à la fois démérite du passé et engendre avec peine son avenir. Des deux côtés, on retire l'impression que, pour le sacré, les temps sont mauvais, et que nous passons, en Occident surtout, par une phase transitionnelle particulièrement instable et ingrate, dont personne ne voit encore ce qui pourra sortir dans un avenir même rapproché.

Sans prétendre expliquer ici un phénomène aussi complexe, il me semble important de noter, cependant, qu'il répond à une identification implicite, et peut-être subconsciente, du sacré et du religieux. Tout se passe, en effet, comme si nous croyions spontanément que le meilleur état de la religion doit correspondre, en soi, à une extension limite du sacré. Il est clair, d'autre part, que, dans cette sorte d'idéal, c'est le sacré qui attire à soi le religieux et qui l'absorbe, aux dépens du profane, auquel, à la limite, il ne laisserait même rien. Or, cette voracité du sacré qui le porte à éliminer le profane sous le couvert du religieux, lorsqu'elle se manifeste dans une religion, est toujours un signe de perturbation grave de l'équilibre du sacré et du profane, à l'intérieur du religieux, au regard de leur subordination commune à la foi en la divinité. Ce qui se produit alors peut être décrit, il me semble, comme une « libération » du sacré à l'égard du religieux, « libération » dans laquelle, de façon insensible, se relâchent les contraintes imposées, dans la foi, par un certain sens de la transcendance divine, avec cette conséquence que, n'étant plus « contenu », le sacré tend de plus en plus à exister et à se développer pour lui-même. Au ter-

5. « Le Christ est entré dans le temps, et l'a sanctifié, comme il a sanctifié la créature en s'incarnant, et comme il a élevé l'humanité en l'assumant. L'histoire est, à cause de lui, devenue sacrée, sainte. Nous ne pouvons la voir en profane » (O. Rousseau, *Les Pères et la théologie du temps*, dans *Maison-Dieu*, XXX (1952), p. 54).

me du processus, on a comme un sacré devenu « fou ». Si l'on préfère, le phénomène ressemble à la multiplication accélérée, envahissante et anarchique des cellules dans la culture expérimentale des tissus en laboratoire. Le sacré ne peut pas plus maintenir son équilibre en dehors des mesures que lui imposent une « religion » et une « foi » authentiques, que les cellules ne peuvent conserver l'intégrité de leurs caractères spécifiques et de leurs destinations propres en dehors de l'organisme qui les « contient ».

Je n'oublie d'ailleurs pas, en ce qui nous concerne, que c'est dans le passé et l'avenir, non dans le présent, que nous nous plaisons à voir le sacré identique au religieux, et ainsi coextensif à la religion, marquer toute chose de son sceau jusqu'à complète élimination du profane. Mais, pour autant, le symptôme se trouve-t-il réellement changé? Il est beaucoup plus probable que nous projetons, au contraire, dans une antiquité païenne et une eschatologie chrétienne toutes deux « rêvées », un idéal du sacré, des désirs et des espoirs que le présent a partiellement déçus. Le « mythe » pourrait donc très bien n'être ici qu'une forme de compensation collective rendue plus ou moins inévitable par l'intangibilité et les résistances de l'état de choses familier. Son sens en regard d'une perturbation possible de notre conscience du sacré serait alors à peu près de même valeur diagnostique que la constatation directe du fait.

Il n'en faudrait pas davantage, en tout cas, pour justifier, de la part de la théologie, un nouvel effort de discernement. Peu de nécessités pastorales semblent, en effet, plus urgentes que celle d'une certaine reconnaissance lucide et courageuse de ce que nous sommes devenus, en matière de sacré et de profane, au delà des formules par lesquelles nous avons la bonne grâce de nous consoler nous-mêmes. Dans les perspectives de l'histoire, peu d'entreprises donnent aussi à un égal degré le sentiment de la fragilité des moyens dont les hommes disposent, en claire conscience, pour se frayer, à travers l'infinie multiplicité du temps, le chemin, sévère et humble, qui les conduit à Dieu.

## LE SACRE ET LE PROFANE

*Naissance et nature du sacré.*

C'est du caractère médiat de notre expérience du divin que procède le sacré, du moins dans son état originel[6]. Le fait n'est d'ailleurs

6. « Expérience du divin ». Je choisis à dessein les termes les plus généraux parce qu'il importe ici de ne rien exclure de ce qui peut, fût-ce au niveau le plus bas, donner occasion au sacré. En fait, les composantes émotives et mentales de notre expérience du divin s'équilibrent selon des proportions indéfiniment variables, suivant les individus, les groupes, les états de culture et de conscience. Il

pas sans analogies relativement simples, à partir desquelles nous pouvons essayer de préciser ici nos réflexions. Pourquoi, par exemple, nous attachons-nous à certains lieux, dont nous conservons doucement le souvenir, ou, à l'inverse, pourquoi éprouvons-nous, à l'égard d'autres lieux, une véritable répulsion? Il est clair que, pénibles ou agréables, de tels liens ne sont pas noués à la pure matérialité des choses. En réalité, les points d'attache sont tout autres. Ils sont exactement cernés, en effet, par les contours d'une expérience humaine qui est de soi associatrice, et dont la force d'association, au surplus, est en quelque sorte proportionnelle à son intensité. Une grande joie voudrait, s'il était possible, s'intégrer l'univers. Le phénomène n'est pas romantique : il est au moins aussi vieux que l'histoire humaine, et probablement aussi vieux que l'humanité elle-même. Au delà de l'antiquité de la Grèce et de Rome, on le reconnaît sans peine à cette atmosphère de grâce et de paix dans laquelle les traditions de la *Genèse* ont baigné, en particulier, les deux récits de la création. Comment le premier homme et la première femme, sous la faveur divine, n'auraient-ils pas, en Orient, été placés dans une oasis merveilleuse, arrosée, pour plus de sécurité et de magnificence, par tous les fleuves de la terre? Géographie étrange, mais qui, précisément, n'est étrange que pour les géographes. Il s'agit de bien autre chose.

Si j'ai cité cet exemple, c'est à cause de son âge, bien sûr, mais c'est, plus encore, à cause de son admirable et grandiose profondeur. Car, à mon avis, tout l'essentiel est là, en ce qui concerne la naissance et la nature du sacré. Celui-ci n'existerait pas si, au lieu d'une expérience médiate du divin, nous pouvions dès maintenant nous en donner une expérience immédiate. Il s'évanouira effectivement, du moins sous son mode actuel, dans la vision qui consommera notre espérance. Le sacré n'existerait pas davantage si, au lieu de chercher le divin par la voie d'une expérience qui est de soi associatrice, nous le cherchions par la voie d'une science dont les nécessités épistémologiques propres conduirait à refuser toute interférence associationnelle. Le Dieu des savants et des philosophes, approché dans la pure ligne d'un certain savoir, peut être un Dieu que le philosophe et le savant adorent, mais cette adoration n'est pas telle, normalement, qu'elle donne par surcroît naissance à du sacré. La raison de cette limite n'est pas, évidemment, que le Dieu des savants et des philosophes n'est pas en soi un Dieu véritable, mais que, de notre côté, sur la voie qui y conduit, toutes les interférences associationnelles

---

serait arbitraire, en première approche, de donner sa préférence à une « formule » idéale, de ces composantes, qui ne refléterait, en réalité, qu'une conception particulière, plus ou moins valable en soi, de l'homme et de ses rapports avec Dieu. Il vaut mieux également parler du divin plutôt que de Dieu, pour ménager des expériences encore très indifférenciées, qui n'arrivent guère à la conscience que sous la représentation obscure d'un « au-delà » incommensurable aux êtres familiers.

normales dans une expérience médiate du divin ont été méthodiquement interceptées. Le sacré ne s'est pas formé parce que ses composantes n'ont pu se rejoindre. La science paie, dans cette privation, la rançon de sa rigueur et de sa maîtrise d'elle-même. Toute expérience humaine étant à quelque degré associatrice, le sacré ne se forme que dans une expérience du divin où les interférences associationnelles sont suffisamment libres. La tristesse donne aux choses un « goût de cendre et de mort ». L'espoir, l'amour et la joie leur donnent un « goût délicieux ». Pareillement, notre expérience du divin, toujours médiate quelle que soit sa pureté, revêt à nos yeux tout ce qui est engagé dans cette médiation d'une certaine dignité, d'une grandeur, qui l'apparentent au divin : c'est le sacré [7]. On voit que l'origine de celui-ci est normalement simple et modeste. C'est une erreur de le chercher, comme on le fait souvent, dans je ne sais quelle expérience exceptionnelle. Toute l'histoire des religions suggère, au contraire, que l'expérience qui donne naissance au sacré est de l'ordre des choses et des spectacles de la vie quotidienne : les astres, le jour, la nuit, la marche des saisons, le cycle de la fécondité, la vie et la mort.

*La ligne de partage du sacré et du profane.*

Si ces observations sont exactes, il est clair qu'on ne saurait parler, du moins à l'origine, d'un domaine du sacré et d'un domaine du profane comme s'il était possible de fixer *a priori* leurs limites d'extension respectives. En toute religion, la ligne de partage du sacré et du

7. Le célèbre songe de Jacob est, à cet égard, caractéristique et mériterait un examen détaillé. Je veux du moins rappeler le texte : « Jacob quitta Bersabée et partit pour Haran. Il arriva d'aventure en un certain lieu et il y passa la nuit, car le soleil s'était couché. Il prit une des pierres du lieu, la mit sous sa tête et dormit en ce lieu (l'occasion est banale et, si l'on pense à ce qui va suivre, rien n'est psychologiquement moins apprêté). Il eut un songe (première touche de l'expérience, au delà toutefois du seuil de la conscience normale) : voilà qu'une échelle était plantée en terre et que son sommet atteignait le ciel, et des anges de Dieu y montaient et descendaient! Voilà que Yahvé se tenait devant lui et dit : Je suis Yahvé, le Dieu d'Abraham ton ancêtre et le Dieu d'Isaac. La terre sur laquelle tu es couché, je la donne à toi et à ta descendance... Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : En vérité, Yahvé est en ce lieu et je ne le savais pas (dès que, grâce à la continuité du souvenir, l'expérience entre dans le champ de la conscience normale, elle s'« associe » le « lieu » où elle s'est produite). Il eut peur et dit : Que ce lieu est redoutable (c'est à travers ses « associations » mêmes, et en partie grâce à elles, que s'achève l'expérience) ! Ce n'est rien moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel (l'expérience rejoint quelques représentations familières dans l'ordre du sacré). Levé de bon matin, il prit la pierre qui lui avait servi de chevet (le sacré, tel qu'il résulte des « associations » de l'expérience, apparaît enfin, dans la ligne de suggestions fournies par des pratiques communes : stèle dressée, onction d'huile; on aura noté, en outre, que le sacré s'est formé suivant l'« association » la plus étroite, celle de la pierre de chevet, comme plus intime à l'expérience elle-même), il la dressa comme une stèle et répandit de l'huile sur son sommet » (*Gen.*, XXVIII, 10-18).

profane s'est d'abord fixée de manière empirique. Nous sommes donc originairement devant une question de fait, non devant une question de nature et de droit. J'ajouterai d'ailleurs, pour préciser, que cette frontière empirique est toujours, dans les conditions normales, une frontière mobile. La ligne se déplace selon les temps, les lieux, les groupes et les personnes elles-mêmes. Polymorphe et polyvalent, le sacré évolue ainsi dans le conditionnement général des états de conscience et de culture. De ceux-ci, avec toutefois une tendance très nette à l'accuser, il revêt la stabilité relative, grâce à la transmission des héritages collectifs. Le sacré n'est aucunement à l'abri de l'usure, mais on sait assez, en même temps, quelles étonnantes ressources de fixité et de permanence il trouve dans les replis les plus obscurs de notre expérience du divin. A regarder les choses dans leur ensemble, on comprend, du reste, sans trop de peine qu'il n'en soit pas autrement. Notre expérience du divin, étant de soi médiate, ne saurait par là-même être que fragmentée, partielle et disjointe, dans le temps, l'espace et les conditions subjectives de développement. Ce n'est pas un hasard que toutes les religions aient eu leurs temps, leurs lieux, leurs choses et leurs personnes sacrés. Cette pluralité et cette diversité de surface sont des indices majeurs de la qualité propre de notre expérience originelle du divin. Plus peut-être qu'en toute autre expérience humaine, les interférences associationnelles s'introduisent et foisonnent dans celle des choses divines. Au regard superficiel, l'histoire comparée des religions peut faire l'impression d'une décevante fantasmagorie. Il existe pourtant des constantes. Mais on ne commence à les discerner qu'à la condition de rejoindre, sous la surface, l'expérience native, élémentaire et simple, dont elle est le changeant reflet.

*Naissance et nature du profane.*

Il faut dire ici un mot du profane, en regard de l'esquisse qui vient d'être proposée de l'origine, de la nature et des caractères essentiels du sacré. On se souviendra d'abord que la ligne de partage du sacré et du profane, à leur état natif, est une ligne empirique et mobile. C'est de ce fait capital qu'il convient de partir. Soulignons-le de nouveau : il n'existe, dans les choses, aucun principe objectif qui permette de les distribuer une fois pour toutes en sacrées et en profanes. Le sacré, c'est originellement la part du monde qui se trouve associée à l'expérience médiate que l'homme peut normalement avoir du divin. Corrélativement, le profane, à l'état natif, n'est donc rien d'autre que ce qui est laissé à l'écart d'une telle association. Il semble bien, en effet, que l'expérience du divin, médiate, associatrice, soit en outre sélective dans ses associations mêmes, quoique, au delà de cette simple affirmation du fait, il ne soit pas facile de discerner un principe, et donc un mode, de sélection. Avec toute la réserve qui s'impose, on

Celui-ci m'a semblé rendre compte, pour une part importante, de l'état du sacré parmi nous. Refoulé par la culture hors du domaine où il avait longtemps participé à une explication et à un ordre effectif de l'univers humain, le sacré étonne la raison d'un grand nombre, dont l'agnosticisme n'arrive plus à le justifier autrement que par la passivité des habitudes collectives et la lourdeur massive avec laquelle l'histoire transmet ses héritages. D'autre part, nécessaire à la religion parce que celle-ci ne saurait jamais être une expérience immédiate du divin, le sacré, par une sorte de réaction compensatoire, tend à occuper tout le domaine où il demeure admis sans réticences : laissé à sa dévorante liberté, son poids l'incline à absorber peu à peu la plus grande partie de l'action de grâce sinon la « religion » elle-même, après avoir pris pour lui, comme autant de privilèges, 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 ». D'un côté comme de l'autre, rien n'est plus symptomatique peut-être du véritable état des choses que la tendance concomitante du sacré à revêtir des formes affaiblies, où il n'est plus, à vrai dire, que de l'« inviolable », volontiers parfaitement neutre par rapport à toute religion. Le sacré devient alors comme un refuge de tout ce qu'on souhaiterait mettre une fois pour toutes à l'abri de la critique, de l'abus [14], ou même du simple changement.

Il n'est pas de mon propos d'analyser ici dans quelle mesure la conscience chrétienne a pu être affectée par les changements survenus, sous l'influence du mouvement historique de la culture, dans les conditions générales d'existence du sacré. Il est évident toutefois que nous ne sommes pas en l'état où un discernement théologique valable dans la situation du sacré et du profane en christianisme pourrait paraître inopportun.

## SITUATION DU SACRE ET DU PROFANE EN CHRISTIANISME

*La création et le sacré.*

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » [15]. On connaît le récit. Je m'arrête à son début, parce qu'il suffit à lui seul aux

14. La tendance à faire du sacré un abri contre l'abus est peut-être particulièrement sensible en ce qui concerne l'amour : de ce que celui-ci est « profané », on passe à l'idée positive que la meilleure garantie de sa rectitude, au regard de la conscience, serait dans sa qualité sacrale. Il ne reste plus à dire ensuite que les démesures et les dévoiements de l'amour sont autant de « sacrilèges ». On devine dans quels drames, concrètement, de pareilles confusions peuvent se résoudre.

15. *Gen.*, I, 1.

pourrait peut-être dire, cependant, que l'expérience native du divin recueille ses associations dans l'ordre de la grandeur, considérée comme de soi apparentée au divin lui-même. Mais ceci, qui est appréciable, ne nous conduit pas encore très loin dans l'explication du fait. Car l'appréciation de la grandeur qui est ainsi engagée dans l'expérience religieuse originelle, et donc, à travers celle-ci, dans le choix d'associations qui formera la composante fondamentale du sacré, est subjective comme l'expérience elle-même.

Nous retournons ainsi à la multiplicité et à la mobilité d'où nous sommes partis. Du moins apercevons-nous mieux peut-être comment celles-ci peuvent être inéluctables. Ce qui est sacré ici ne l'est pas nécessairement là, ce qui l'a été hier ne le sera pas nécessairement demain. C'est le mode de variabilité même de l'expérience. L'histoire comparée des religions nous révèle que l'amplitude des variations, en fait, est considérable. Mais on voit en même temps ce qui ressort de ces observations pour les caractères propres du profane, considéré à l'état natif. Le profane n'est aucunement dévalorisé en soi pour n'être pas entré dans les associations de l'expérience du divin. Car ce qui est sacré peut retourner au profane et ce qui est profane peut passer au sacré. La frontière est une frontière ouverte : elle unit autant qu'elle divise. Il ne saurait donc être question de séparation absolue entre sacré et profane, au moins dans l'état originel des choses. Encore moins pourrait-on identifier le péché, qui sépare de Dieu, et le profane, comme si celui-ci n'était que du sacré corrompu, sorte de sous-produit d'une « profanation » [8].

8. Il y a, hélas!, beaucoup de cette identification du profane au péché dans l'article que A.-G. Martimort a consacré à ces problèmes (*Le sens du sacré*, dans *Maison-Dieu*, XXV (1951) : « On remarquera que dans les citations que nous avons faites de l'Ancien Testament, nous n'avons jamais utilisé les textes législatifs, en particulier, le *Code sacerdotal* et le *Code de sainteté*, où cependant l'on trouve organisé tout l'édifice du sacré dans la religion hébraïque. Car les observances ont été définitivement abolies par le Nouveau Testament. Déjà la prédication des prophètes avait mis en garde contre elles : ce n'est pas dans les choses matérielles, les gestes extérieurs que se fait la séparation entre le pur et l'impur, le sacré et le profane, mais dans le cœur de l'homme : la seule vraie profanation, le seul sacrilège, c'est le péché; le sacré authentique est à rechercher intérieurement : *Cor contritum et humiliatum Deus non despicies* » (pp. 53 s.). Cette terrible confusion, qui est loin d'être un phénomène isolé, porte immédiatement ses conséquences dans l'action pastorale : « Tous ceux qui ont reçu la foi et le baptême sont des consacrés. Ils participent au sacerdoce du Christ et à sa médiation. Le baptême a fait d'eux des séparés, les a arrachés au profane, et ceci de deux façons principalement : ils ont dû renoncer aux idoles et ils ont été purifiés de leurs péchés (p. 62)... Si la religion du Christ n'exige qu'une fois un rite de purification dans l'eau, parce que ce rite est sacrement et grâce, le baptisé doit continuer sans cesse et perfectionner l'effort de purification intérieure, s'arracher de plus en plus au profane, c'est-à-dire au péché » (p. 64). Profane, profanation, impureté, idolâtrie, péché : la dialectique implicite dans l'enchaînement des termes ne peut évidemment conduire, par identification corrélative du religieux, du saint et du sacré, qu'à une hégémonie absolue du sacré lui-même et à une projection de tout l'idéal chrétien dans l'ordre de la « consécration ». Est-ce bien l'équilibre du christianisme? Et n'eut-il

En fait, l'existence du profane en présence du sacré a sa racine ontologique dans la nécessaire multiplicité de l'action et de l'expérience humaines. Notre expérience du divin est intermittente, comme est intermittente la prière qui doit y prendre sa source. Les associations qui se produisent dans son développement ne sauraient non plus être universelles. Ceci est revêtu du caractère sacré, cela ne l'est pas. Mais ce qui ne l'est pas ne doit pas plus nous gêner que la multiplicité intrinsèque de notre être, ou la diversité et les interruptions de notre expérience et de notre action. Certes, le sacré apparaît en quelque manière comme privilégié par rapport au profane, mais il l'est dans un ordre particulier seulement, et à cause de cela même que nous sommes. Le profane n'est privé par là de rien de cette grandeur que les choses ont en elles-mêmes. Laissé à l'écart, dans l'expérience du divin, par cette association sélective qui recueille les composantes du sacré, il n'est cependant séparé de celui-ci par aucune frontière totale et absolue. C'est le comble de la confusion quand on en vient à le considérer en soi comme coupable en regard de la divinité.

## CONDITIONS HISTORIQUES D'EXISTENCE DU SACRE

Il est clair, d'autre part, qu'une telle confusion n'est pas d'ordre purement idéologique. Elle n'en est que plus malaisée à réduire. Aussi bien mon ambition ne saurait-elle être de démêler ici tous les fils de cet écheveau. Il est cependant nécessaire de lever quelques obstacles. Car bien peu semblent se rendre compte des conditions nouvelles faites au sacré en nous, individus et communautés, par l'évolution de notre état de culture, — pour ne parler que de lui, — depuis le temps où nous avons recueilli une partie importante de l'héritage sacral de l'antiquité. Il va de soi qu'en nommant l'antiquité, je pense d'ailleurs en premier lieu à l'antiquité juive, mais chacun sait aussi que, en matière de sacré, nous ne sommes pas sans devoir quelque chose à d'autres sources.

Or, de quelque côté qu'on se tourne en regardant vers ce passé dont nous sommes issus, on ne peut qu'être saisi, dès qu'on essaie de la mesurer, par la distance qui s'est progressivement créée entre les conditions de culture dans lesquelles nous avons reçu l'héritage sacral de l'antiquité et celles dans lesquelles nous le possédons aujourd'hui. Les conditions auxquelles notre sacré était accordé à l'origine parce qu'il y avait pris naissance, ont peu à peu fait place à des conditions plus ou moins hétérogènes qui ne sont plus que les conditions dans lesquelles il se conserve. Au reste, l'issue était à peu près fatale quand on songe à l'écart (de fait) de l'indice de mobilité du sacré et des

pas été prudent, alors, de parler avec un peu plus de discrétion du *Code sacerdotal* et du *Code de sainteté*? Code pour code?

états de culture respectivement [9]. Sans doute, d'autre part, serait-il exagéré de laisser entendre que tout le problème du sacré parmi nous revient à des résultantes d'un indice comparatif de mobilité, mais il ne serait pas moins naïf de se persuader que tout va se résoudre par des mesures et des forces de conservation. Car il ne suffira jamais de les envelopper de lois pour que les « associations » dans lesquelles naît et vit le sacré, conservent la nécessaire spontanéité de la vie. Leur existence tient à un réseau de causes et de conditions extrêmement délicat, que nous ne pouvons, de façon normale, penser tenir consciemment entre nos mains. Encore moins suffirait-il d'abandonner toutes choses à leur pesanteur. L'histoire porte ici sa leçon, et elle est décisive. Le sacré se défend si mal contre l'habitude que celle-ci le vide rapidement de sa substance religieuse dès qu'une foi authentique, dans laquelle s'accomplit toute véritable expérience du divin, cesse de la régénérer d'en haut.

Mais, si limitée qu'on la suppose, ne serait-ce pas déjà, de notre part, une démarche saine, et un signe d'espoir, que de commencer à nous préciser à nous-mêmes quelques-unes de ces conditions nouvelles qu'une lente évolution de notre état de culture a finalement imposées au sacré? 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 toujours concrètement engagées dans les relations de l'homme avec Dieu.

*Le sacré et la représentation du temps.*

L'effort déployé par l'histoire pour soumettre son champ d'observation à la commune mesure d'une chronologie absolue a valu d'incontestables bénéfices à notre intelligence du passé. Je ne sous-estime en aucune manière le prix d'une date. Il faut prendre garde, cependant,

9. A ce propos, il serait instructif de prendre comme champ d'observation les anciens codes moyen-orientaux et de suivre à partir d'eux le phénomène de différenciation interne du droit. On y verrait peu à peu se manifester des indices caractéristiques de mobilité d'éléments qui avaient d'abord tous plus ou moins marché du même pas. La loi mosaïque, par exemple, comprend un bon nombre de prescriptions alimentaires et hygiéniques qui, dans l'état indifférencié du droit ancien, ont longtemps suivi une marche évolutive rythmée, à peu de chose près, sur le mouvement des lois cérémonielles elles-mêmes. Approximativement, l'indice de mobilité générale du droit était alors celui du sacré. Or, c'est un tel état de choses que la différenciation interne du droit, — qui n'était d'ailleurs elle-même que le reflet de différenciations plus profondes en voie de s'opérer dans la civilisation, la culture et jusque dans la conscience, — est venue altérer. On voit, dès lors, ce qui s'est produit. Les indices respectifs de mobilité des divers éléments de civilisation et de culture représentés dans le droit s'éloignèrent de celui du sacré, qui s'enferma de plus en plus dans l'isolement. C'est la situation actuelle : un indice de mobilité au plus bas dans le sacré contre un indice très élevé dans la majeure partie du reste.

que, à une certaine profondeur, la projection de notre chronologie absolue dans le passé risque de nous faire illusion. Car ce qu'il faut supposer, dans l'état de culture sur lequel s'ouvre l'histoire, c'est une représentation, non pas unitaire et absolue du temps, mais plurale et relative. Comme en témoignent encore diversement la plupart des langues anciennes, en particulier, la représentation spontanée et immédiate fut d'abord qu'il y avait « des temps » entre lesquels se distribuaient les événements, suivant des « qualités » qui les apparentaient à l'un ou à l'autre, et selon des rythmes que l'habitude rendait familiers. Ce n'est que peu à peu, justement, et avec lenteur, que le progrès politique et culturel permit de découvrir, puis d'adopter, des points de références temporelles de plus en plus éloignés du cours de la vie humaine (cadre généalogique) et des aventures de la vie en commun dans une cité ou un royaume (cadre dynastique), et de rejoindre ainsi une mesure unique : « le temps », à la fois assez large et assez précise pour devenir vraiment commune (cadre chronologique sidéral, maintenant dépassé, à l'échelle cosmique, par l'année-lumière).

Des temps multiples et divers entre lesquels, aux yeux des anciens, se partageait la durée de toute chose, au temps unique et uniforme qui est devenu le cadre de notre pensée sur le monde et sur nous-mêmes, la route fut longue. Or, il n'y a guère de doute, dès qu'on y réfléchit avec un recul historique convenable, que l'idée même d'un temps sacré, et donc privilégié à ce titre, comme d'une fête liturgique liée à ce temps, ne soit beaucoup plus homogène à un état de culture dans lequel la représentation spontanée du temps est plurale et qualitativement diversifiée qu'à un état de culture comme le nôtre où la représentation majeure est unitaire et uniforme. Si l'on ajoute à cela la tendance actuelle à mettre au compte du temps le résidu de causalités obscures laissé par une explication génétique de l'homme et de la terre qui en est la demeure, comme de l'univers dans son ensemble, on mesure, non seulement le chemin parcouru, mais encore la difficulté que nous pouvons éprouver à nous comprendre nous-mêmes en présence de ce que notre héritage sacral conserve encore malgré tout de liens avec le temps. A une première représentation plurale et qualitativement 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'aurons 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.

*Le sacré et la représentation de l'espace.*

Il faudrait faire une remarque parallèle à propos de l'espace. Partis d'une représentation plurale et diversifiée qui donnait normalement

« des lieux », le développement interne de la culture nous a fait passer, comme dans le cas du temps, à une représentation unitaire et uniforme, qui nous ramène toujours, en définitive, à ce que nous appelons, au singulier, « l'espace ». 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.

*Le sacré et la conception de la loi.*

Il suffira, en ce qui regarde la loi, de marquer à nouveau les deux extrémités de la courbe. L'ardeur législative à laquelle nous cédons si volontiers, nous ferait difficilement supposer des temps et des lieux où les hommes aient jugé moins naturel de posséder un tel pouvoir sur d'autres hommes. Pourtant, les plus anciens codes qui nous soient parvenus, y compris le code mosaïque, laissent souvent percer, dans leur présentation comme dans leur texte, cette persuasion diffuse que le pouvoir législatif est un pouvoir essentiellement divin [10]. Peut-être même faudrait-il préciser que ce sentiment de l'origine divine de la loi dut être encore plus vif sous le régime de la loi non écrite que sous le régime relativement tardif des lois codifiées. Car il semble bien que la codification des lois, avec l'invitation à les porter à la connaissance, et donc au jugement éventuel, d'un plus grand nombre, que cette démarche portait en elle-même, n'ait pas été étrangère à la désacralisation progressive du droit ancien. Un autre pas dans la même direction, en tout cas, et d'une portée encore plus décisive, se trouva fait le jour et là où, comme en Grèce, des hommes qui n'avaient plus même le prestige sacral de la royauté, prirent sur eux de faire et de défaire les lois de l'Etat en assemblée délibérante. Lorsque, d'autre part, les différenciations culturelles qui s'opéraient concurremment ou parallèlement à ces initiatives arrivèrent au point critique, les jeux furent faits : le sacré, dont le droit indifférencié primitif avait été l'une des formes principales, se trouva désormais de plus en plus consciemment

10. Driver et Miles projettent dans le passé un état de conscience beaucoup plus différencié que celui-ci ne l'a connu en fait, lorsqu'ils écrivent que les lois hammurabiennes sont, dans leurs caractères généraux, « completely secular » (civiles? profanes? temporelles? — quoi au juste?), et qu'à cet égard, elles sont en contraste très net avec les lois hébraïques. Aussi bien est-ce un contresens d'ajouter ensuite : « They are not a divine pronouncement nor in any sense a religious document » (G. R. Driver et J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, I, *Legal Commentary*, Oxford, 1952, p. 39).

et radicalement exclu de ce qui ne pouvait être défini comme relation directe avec Dieu. Et certes, des biens considérables avaient été acquis au cours de cette longue et souvent pénible évolution. Etait-il nécessaire pour autant que l'immanence acceptée, sinon toujours proprement reconnue, des « lois » de l'univers en vienne, en outre, à faire passer toutes les lois humaines sous les mêmes mesures? Mais, quel que soit le jugement qu'on doive porter sur lui en dernier lieu, c'est un fait : depuis longtemps refoulé dans un étroit domaine où la religion elle-même tend à se réduire au culte, l'ancien caractère sacré du droit, pour ce qui en reste, y subit maintenant de toutes parts la pression assimilatrice de « lois » dont la science de l'univers s'estime la seule maîtresse. A ceux qu'un pareil bouleversement dans les conditions d'existence du sacré n'impressionnerait pas, on pourrait peut-être suggérer par surcroît de réfléchir à notre théorie des « lois purement pénales », moins cependant sous l'angle limité du licite et de l'illicite que sous l'angle qui nous occupe en ce moment des symptômes d'états de conscience et de culture. Peu d'indices révèlent de manière aussi crue à quelle distance nous nous trouvons du point d'où nous sommes partis [11].

*Le sacré et la représentation de l'homme.*

C'est principalement par le côté où elle touchait aux possibilités humaines de perception du divin que la représentation que l'homme s'est faite de lui-même, a aussi déterminé, pour une part, certaines conditions d'existence du sacré. Il est remarquable que, dans le Moyen Orient comme en Occident, les plus anciennes conceptions anthropologiques retraçables à travers les langues et les textes semblent avoir discerné dans l'homme, non pas deux mais trois composantes fondamentales : le corps, dont très peu de parties et d'organes, en dehors du système digestif, avaient d'ailleurs reçu une explication physiologique que nous pourrions considérer comme exacte, même globalement; l'âme-souffle (la *nèphesh* des Hébreux, le θυμός de l'époque homérique et l'*animus* latin), dont l'existence, la localisation, la nature, les propiétés et le rôle semblent avoir été induits du phénomène général de la respiration; l'âme-vie (*ruah*, ψυχή, *anima-genius*), —

11. Il me paraît clair, du reste, que la situation du sacré en regard de la loi, quelle que soit cette situation, affecte directement une certaine conscience du péché comme transgression d'un précepte, et par là toute cette part du sacré qui est engagée, en particulier, dans le sacrifice expiatoire. N'est-ce pas, au surplus, faute d'avoir compris cette relation du sacré à la loi que les études de cette dernière génération ont été si souvent amenées à parler d'une « ambiguïté » du sacré (R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1939, pp. 20 ss.)? Ce n'est pas le sacré qui manifeste son « ambiguïté » à l'occasion d'une faute, c'est la loi, revêtue, si l'on veut, d'un caractère sacré, qui est naturellement ambivalente et qui doit prévoir aussi bien le délit que la soumission, à la fois le « pur » et l'« impur ».

distincte de l'âme-souffle quoique apparentée à celle-ci en quelque manière, — dont l'existence à l'origine semble s'être imposée à la réflexion avant tout à travers le phénomène plus réduit de la génération, vu, en outre, à peu près exclusivement du côté masculin [12]. Des associations qu'il n'est pas nécessaire d'analyser ici, et qu'on imaginera, du reste, sans peine, liaient, d'autre part, de façon spéciale, dans cette représentation, l'âme-souffle à la conscience qui s'exerce dans la vie courante : joie, tristesse, colère, désirs, intentions, erreurs, fautes, etc. L'âme-vie, au contraire, beaucoup moins accessible aux perceptions immédiates, beaucoup plus mystérieuse aussi par cela même, et plus prestigieuse, en raison de son lien direct avec la transmission, la continuité, et donc, la permanence de la vie dans le groupe, fut d'abord regardée, semble-t-il, comme normalement étrangère aux multiples nécessités de la vie quotidienne. Elle n'en paraissait que plus haute dans son éloignement intérieur, plus naturellement proche du divin, et plus susceptible, en cette qualité, de mettre la personne, et éventuellement le groupe, en communication avec lui. A cet égard, il est bien significatif, par exemple, que ce soit la *ruah*, âme-vie, et non la *nèphesh*, âme-souffle, qui ait servi de base analogique à toute la représentation que la tradition d'Israël s'est faite des communications de Yahvé avec son peuple par l'intermédiaire des prophètes.

Or, on n'ignore pas en quel sens s'est développée, en fait, cette conception anthropologique, dont les premières traces paraissent bien nous reporter jusqu'aux confins de la préhistoire. Beaucoup de détails de cette évolution, il va sans dire, restent obscurs, et le resteront probablement toujours. L'essentiel, du moins, n'est pas douteux. C'est l'âme-souffle, à laquelle la réflexion ancienne avait si étroitement lié la conscience « normale », qui attira peu à peu à soi et finit par absorber, en la réduisant, la mystérieuse et lointaine grandeur dans laquelle on avait d'abord conçu l'âme-vie, cette part de lui-même au delà de lui-même par où l'homme, individu et groupe, avait si longtemps cru accéder comme de plain-pied au divin [13]. En cours de route, l'assistance désormais étrangère d'un « esprit », d'un « *daimôn* » ou d'un « génie », sorte de compensation provisoire destinée à combler le vide que faisait vaguement ressentir, malgré tout, la désintégration de la conception ancienne, ne fut qu'un épisode sans véritables promesses de durée. La représentation qu'on se ferait maintenant de l'homme ne serait plus qu'à double composante : corps et âme, celle-ci

12. J'emprunte ici un certain nombre de précisions à l'étude capitale sur le sujet, — quoique, ici ou là, la méthode me paraisse forcée, — de R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1954, en particulier, pp. 44 ss., 102 ss., 123 ss., 168 ss.

13. A partir du même point peut-être, dans la tradition hindoue, et, de façon moins décisive, sans doute, dans le taoïsme chinois, une évolution en sens inverse. Quelle signification prend, dans cette perspective, l'ascèse « à contre-conscience » de la tradition hindoue!

comptant d'ailleurs de plus en plus, comme on pouvait s'y attendre, suivant la stricte mesure de la possession de ses moyens et de sa conscience de soi. Après des siècles de marche dans la même direction, en dépit d'écarts passagers, de retards, de crises et de regrets, ce fut l'avènement de ce que, dans notre présent état de culture, nous appelons la « raison », en laquelle tend à se résoudre, en définitive, la totalité de l'homme et des valeurs humaines.

Les conséquences de cette évolution anthropologique sur le sacré, au cours de quelque trois mille ans d'histoire, est-il nécessaire de le dire? furent incalculables. Cette fois, ce qui était touché par le mouvement des états de culture, c'était, plus que le sacré lui-même, la part de l'homme qui avait été d'abord reconnue comme la plus normalement sensibilisée au divin, celle, par suite, dans laquelle s'étaient historiquement nouées la plupart de ces « associations » intimes et délicates qui donnent naissance au sacré, ou lui redonnent naissance lorsqu'il est simplement transmis. Si l'on voulait à nouveau mesurer ici la distance parcourue, on en trouverait un indice particulièrement net dans l'interprétation comparative du rêve. Les hommes qui furent les instaurateurs de notre héritage culturel et religieux ont tous « cru » aux « songes », non pas simplement parce qu'ils étaient plus naïfs que nous, mais parce que, ayant d'eux-mêmes une autre représentation que la nôtre, ils jugeaient naturel d'entrer par cette voie en communication avec le divin. Dans leur pensée, le songe appartenait en propre à l'âme-vie, dont le siège principal était placé dans la tête, — et comme tel, il était au delà, non en deçà, du champ de conscience normal de l'âme-souffle, liée au sang et aux organes de la respiration (poumons). Aussi le songe rentrait-il, comme un cas particulier, dans les pouvoirs et les manifestations prévues de cette âme qui était pour eux un véritable « surconscient ». Mais le « songe », justement, n'est plus pour nous qu'un « rêve », que nous venons d'apprendre à interpréter par le « subconscient ». « Surconscient » et « subconscient », « songe » et « rêve » : la distance parcourue, du point de vue anthropologique, est ici marquée de façon saisissante par l'opposition des termes. L'indice, en outre, paraît d'autant plus révélateur que le « songe » a effectivement tenu plus de place dans la prudence des anciens, et que le « rêve » joue désormais aussi un plus grand rôle dans l'exploration des ressorts les plus secrets de notre conduite.

*L'action réductrice des états de culture sur notre conscience du sacré.*

Dans l'ensemble, l'évolution dont la courbe vient d'être rapidement dessinée sur les quatre lignes parallèles du temps, de l'espace, de la loi et de l'anthropologie, a exercé sur le sacré une action réductrice profonde, en modifiant ses conditions d'existence du côté des états de culture. Le problème pourrait être repris sous d'autres aspects.

nécessités de mon sujet. Il représente l'assise fondamentale sur laquelle a d'abord reposé la foi d'Israël, et après celle-ci, la foi chrétienne qui en a été l'héritière. Le temps ici n'a rien changé : il a ajouté, mais la première assise a été posée pour toujours.

Sans entrer dans le détail du texte, je vais donc droit à ce qui me concerne. Il ne sera pas superflu, sans doute, de rappeler d'abord que la proposition n'a pas été formée par un gréco-latin, mais par un sémite. Le mode de pensée est génétique, et non structural. La réflexion s'appuie sur une imagerie de l'ordre rythmique beaucoup plus que de l'ordre plastique, déployée dans le temps plutôt que dans l'espace. Nous sommes portés à transposer : Dieu « est » le créateur du ciel et de la terre, Dieu « crée », dans ce présent intemporel qui est une des conditions propres de notre connaissance scientifique. Le rédacteur du récit génésiaque, suivant la pente naturelle de son génie, n'a cependant pas écrit au présent mais au passé : Dieu « créa ». Il y a une nuance, qui peut être négligée en d'autres occasions, mais que nous devons prendre ici le soin de recueillir. Elle nous amène, en effet, à observer que la transcendance de Dieu par rapport à son œuvre est perçue, non en premier lieu dans l'ordre des structures de l'être, telles qu'elles sont intemporalisées par la plupart de nos philosophies occidentales (je mets à part Bergson, qui justement était un sémite), mais dans l'ordre du temps, et plus profondément encore, dans l'ordre de la durée. Je m'empresse d'ailleurs de préciser que cette transcendance, ainsi perçue, n'est pas affirmée pour elle-même, en intention littéraire principale. Le narrateur, avec une admirable discrétion, s'est contenté de l'impliquer dans l'ensemble de son récit, avec peut-être une touche un peu plus appuyée au début : « *Au commencement* Dieu créa le ciel et la terre ». Aucun éclat de voix, rien de ce que l'histoire des religions appelle, plutôt massivement, l'effroi sacré. Ces choses, dont on n'ignorait certes pas la grandeur, sont au contraire dites avec une parfaite simplicité, comme une histoire qu'on raconte au coin du feu. Je n'insiste pas sur l'acte même de la création. Il nous suffit de retenir que, dans l'intention du rédacteur, le verbe « créer » se réfère à l'origine absolue des choses. « Le ciel et la terre », enfin, désignent, sans restriction, l'universalité de ce qui existe, envisagée naturellement du point de vue de la terre, celle-ci étant conçue comme la demeure des hommes.

« Au commencement », donc, et dans le sens que nous avons essayé de fixer, « Dieu créa le ciel et la terre ». Cette affirmation, dont on voit les conséquences, suppose-t-elle, en particulier, que le monde, en vertu de son origine, est tout entier revêtu d'un caractère sacré? A vrai dire, ce n'est pas à moi de répondre. La théologie ne saurait mieux faire que mettre ici en avant la réponse de la tradition juive et de la tradition chrétienne, et cette réponse est négative. A parler proprement, le monde, considéré dans son ensemble, et à son état natif, n'est pas sacré simplement pour avoir été créé par Dieu.

Pour vérifier brièvement l'exactitude de cette interprétation, il suffirait d'ailleurs de nous souvenir de la suite du récit auquel nous venons d'emprunter notre point de départ. On n'y trouvera pas un mot qui dise, ou qui laisse entendre, que la création, comme telle, est sacrée. On sait ce qui en est positivement. A plusieurs reprises, le rédacteur a lui-même exprimé son sentiment, et pour lui assurer toute sa grandeur, il n'a pas hésité à le mettre sur les lèvres mêmes de Dieu, chaque fois, si je puis dire, qu'une partie de son œuvre sortait de ses mains : « Dieu vit, dit-il, que cela était bon », et, après la création de l'homme, « mâle et femelle », « à son image, comme sa ressemblance », « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : c'était très bon » [16]. Dans la conscience du narrateur, qui porte ici le témoignage spontané de la foi de son peuple, c'est l'impression fondamentale produite par la création : l'admiration heureuse devant une « bonté » des êtres, qui est, certes, une qualité cumulative, comprenant spécialement l'ordre et la fécondité, mais qui ne suppose certainement pas le sacré.

Au reste, en devenant universel, le sacré ne pourrait que se retourner contre lui-même et se détruire. Sur ce point, la tradition chrétienne, en son expression authentique, est constante, depuis la foi des patriarches jusqu'à celle de l'Eglise. Cette tradition, quels que soient les obscurcissements théologiques qu'elle ait pu subir ici ou là chez ceux qui en étaient porteurs, a toujours compris que le monde, mystérieusement issu de Dieu, tient de cette origine transcendante une « bonté » inaliénable, qui est une dignité et une « gloire » [17], mais qui n'implique en aucune manière une soustraction à la nécessité, à l'utilité et à la joie humaines. Bien au contraire, dans l'ordre originel des choses, qui n'a pas été détruit mais entamé seulement par la faute, *l'homme doit prendre, « avec joie et simplicité »* [18], à la « bonté » des « créatures » tout ce qui lui convient.

*Création, action de grâce, sacré et profane.*

Dans l'analyse d'une conscience vraiment chrétienne de la création, il faut, cependant, faire une place à part à l'action de grâce, expression cultuelle de la saveur délectable que nous trouvons à la « bonté » des choses. La formule, je le sais bien, a perdu pour nous une partie de son ancienne plénitude. « Action de grâce », dans l'usage courant, n'évoque guère plus qu'une certaine gratitude, d'ailleurs nullement méprisable en elle-même. Il y a pourtant autre chose, qui a été, et qui demeure, le principal : la pure louange offerte à Dieu pour les œuvres de ses mains, telles qu'elles demeurent sous le regard qui, « au commencement », reconnaissait qu'elles étaient « bonnes »,

16. *Gen.*, I, 4 ss., 31.
17. *Ps.*, XIX, 1 ss.
18. *Act.*, II, 46.

et non seulement telles qu'elles sont dans l'usage toujours partiel et souvent malheureux que nous en faisons. A ce propos, on ne peut que rester confondu de la hauteur à laquelle s'est élevée la prière d'Israël. On ne saurait mesurer le dommage que nous nous sommes causé à *nous-mêmes* par une lecture appauvrie de l'Ancien Testament, inaltérable et authentique témoin de notre tradition. Mais on peut croire que ce dommage, à tous égards, a été immense. Qu'on me pardonne, s'il le faut, mais il y a des chrétiens, et par mission ecclésiale responsables de la foi et de la prière auprès d'autres chrétiens, qui n'ont d'une grande partie de l'Ancien Testament qu'une médiocre connaissance folklorique. Je ne parle pas des humbles, laissés à eux-mêmes et démunis. Les patriarches, les prophètes, les psalmistes, les chroniqueurs et les sages d'Israël seront toujours les indispensables éducateurs de l'action de grâce chrétienne. Ils doivent ce titre, avant tout, à la perfection de leur foi en la création. Sous ce rapport, comme sous beaucoup d'autres qui constituent la substance inamissible de notre foi, c'est pour le moins une étrange illusion de se comporter comme si le Nouveau Testament avait rendu l'Ancien inutile.

Si l'on voulait un symptôme précis de l'état de notre action de grâce, il suffirait d'analyser ici le sens communément donné à ce que nous appelons, avec le Rituel d'ailleurs, les « bénédictions » : bénédictions de ponts, bénédictions d'édifices publics, bénédictions de maisons, bénédictions d'avions, d'automobiles et de bicyclettes, bénédictions de pompes à incendies, etc. Pour nous en tenir à un exemple moins encombrant, et plus gracieux, c'est l'histoire des roses de Colette. Qu'est devenue la rose qui a « reçu », comme on dit, et comme disait la petite Colette, une « bénédiction » ? Il faut répondre : rien du tout. Une bénédiction, dans la pensée authentique de l'Eglise, n'a jamais été la même chose qu'une consécration. A proprement parler, une « bénédiction » est avant tout une action de grâce, une « eucharistie ». C'est donc en premier lieu une louange à Dieu dans la « bonté » de ses créatures, soit à leur état natif, soit dans l'état où les ont mises, pour notre plus grande utilité, le travail et le génie humains. Une rose, en ce sens, ne « reçoit » donc pas une bénédiction. On « fait » une bénédiction, une action de grâce, une petite eucharistie pour la rose : ce qui est très différent. Si nous disons ainsi que la rose « est bénite », ce n'est donc pas pour signifier qu'elle « conserve » la bénédiction qu'elle aurait « reçue », mais bien plutôt pour dire que, pour elle, action de grâce a été rendue à Dieu, comme il convenait, et que Dieu nous a bénis, nous bénit en ce moment et, nous l'espérons, nous bénira encore en elle : précisons, si l'on veut, en sa beauté et en son parfum. « Bénir » une rose, ce n'est donc pas, comme le supposait la mère de Colette, la faire passer du profane au sacré. L'action de grâce est un acte cultuel. Mais le culte

transcende le sacré et le profane. Il ne rend pas sacré tout ce qu'il touche. Les roses de Colette, même après l'action de grâce, étaient profanes.

Au reste, chacun voit tout de suite où se produit la confusion. La « bénédiction » est « donnée » par un prêtre, personne marquée d'un caractère sacré. Comment sa « bénédiction » ne rendrait-elle pas en quelque manière sacrée la chose qu'elle concerne? Mais, en réalité, s'il est convenable que cette « eucharistie » mineure soit faite par celui à qui est réservée l'eucharistie majeure, ou proprement sacramentelle, il ne faut pas croire qu'elle lui appartient, en droit, de façon exclusive. Loin de là! Il y a plutôt lieu de déplorer en particulier, à cet égard, l'abaissement actuel de la liturgie domestique, qui est avant tout une liturgie d'action de grâce dans le profane, une liturgie eucharistique mineure. Tout chrétien, en vertu de son baptême, et en vertu de sa participation personnelle à l'eucharistie sacramentelle majeure, peut et doit habituellement faire ces sortes d'actions de grâce pour lesquelles on se croit maintenant obligé, comme on dit, de demander la « bénédiction du prêtre ». Cette eucharistie mineure est l'un des actes cultuels propres du chrétien, comme tel. Il faudrait même préciser qu'elle est l'un des actes les plus importants du chrétien en tant que familier du profane. Il ne doit pas y renoncer avec trop de facilité. Car l'expérience montre qu'à longue échéance, son renoncement ne contribuera pas peu à accréditer de façon diffuse et obscure, dans l'ensemble de la communauté ecclésiale, l'idée funeste d'une frontière fermée entre un sacré et un profane étrangers l'un à l'autre. Je ne veux pas insister sur cette conséquence, mais il serait facile de montrer qu'elle peut lentement finir par toucher la foi en la création jusqu'en son équilibre foncier, introduisant par là-même, dans tout l'édifice chrétien, des risques de fissures graves, et finalement de rupture, sinon pour la communauté comme telle, du moins pour les individus qui en sont membres.

*La création et le profane.*

Beaucoup de compléments seraient encore nécessaires à ce que je viens de dire. Mais les observations que nous avons pu faire, suffisent, il me semble, pour donner au profane sa situation exacte dans l'ordre chrétien. Le profane n'est rien d'autre que la « création » elle-même, tenant de son origine transcendante, à chaque instant de sa durée, une « bonté », limitée et souvent fuyante sous nos prises, certes, mais réellement inaltérable en son fond. Un chrétien rendrait à Dieu un bien médiocre hommage s'il n'y ressentait que la gêne, la contrainte, la défiance, le dégoût, ou même le scandale. Je sais bien qu'il existe une certaine manière de se dire du sacré qui rejette le profane dans un discrédit sans-espérance. Elle s'en va répétant : Ne

prends pas ! Ne touche pas ! Mais il faut dire avec force que cette façon d'appartenir au sacré et de se réclamer de lui blasphème l'œuvre de Dieu et tourne tout à la ruine. Elle n'a rien de chrétien. Il y a, dans l'univers de Platon, une nécessité de l'évasion, une obligation de la fuite, à l'égard de certaines choses qui sont considérées comme de soi irréductibles à l'espérance humaine. Mais il faut savoir qu'alors cette nécessité et cette obligation humaines ont leur cause dernière dans une imperfection divine. L'univers des patriarches et des prophètes, qui est aussi l'univers évangélique, n'est pas un univers où une obligation de fuite, au moindre détour des êtres, vient faire injure à la divinité. Le Dieu, qui « au commencement créa le ciel et la terre », est, dans la foi chrétienne, un Dieu dont la transcendance même assure à tout ce qui existe une « bonté » à travers laquelle nous savons qu'il s'ouvrira toujours une issue vers l'espérance.

Il faudrait relire ici une page extraordinaire de la lettre aux Romains, où Paul entreprend d'ajouter, dans la perspective nouvelle de l'évangile, ce qui manquait encore aux vieux récits génésiaques : « La création en attente aspire à la manifestation des enfants de Dieu,... elle gémit jusqu'à ce jour, en travail d'enfantement..., avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption, pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu »[19]. Pour le chrétien, la création, qui est le profane, est fraternelle, véritablement sœur en espérance comme en origine. Le sentiment premier, à son égard, n'est pas celui de l'effroi, même sacré, mais celui de l'admiration. « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : c'était très bon ». Ici, le sentiment divin marque aussi bien celui des hommes. Il y a un certain goût des êtres jusqu'en leurs ressources et leurs secrets les plus profonds qui est déjà un hommage au dessein originel. Cet hommage est lui-même, à son tour, le nécessaire couronnement de la juste action de grâce. Faute de celle-ci, quoi qu'on fasse par ailleurs, le profane retournera, dans une conscience chrétienne insensiblement désaffectée, à la longue nuit de l'absence de Dieu.

## LE SACRE ET LES LOIS DE SON EXISTENCE EN CHRISTIANISME

*Le sacré, le saint et le divin.*

Une précision, qui n'est pas seulement de vocabulaire, s'impose ici, avant d'aborder pour elle-même la considération du sacré. Rudolf Otto a publié autour du sujet, en 1917, un petit livre qui jouit encore d'un vaste crédit. Dès sa parution, son succès fut exceptionnel (18 éditions en douze ans). Traduit en plusieurs langues, il devint bientôt

19. *Rom.*, VIII, 19-22.

classique. De toutes manières, son mérite était grand. Il rouvrait, en particulier, dans l'âme protestante, des sources d'expérience religieuse authentiques, qu'avait encombrées et finalement desséchées la critique libérale. Signe des temps, et non simple coïncidence, c'était l'époque où le bergsonisme, en France et bien au delà, libérait la pensée d'un autre étouffement, et où le maître préparait le couronnement de son œuvre par *Les deux sources de la morale et de la religion*. Le titre de l'ouvrage de Rudolf Otto était *Das Heilige*, qu'on peut traduire par *Le sacré*, ou *Le saint*. Cependant, un sous-titre tentait de préciser, en la réduisant, la perspective de l'auteur. Je traduis littéralement : *Du non-rationnel (Irrationale) dans l'idée du divin et de son rapport au rationnel*. Il est fort à craindre que ce sous-titre ait la plupart du temps passé inaperçu. En dépit des usages éditoriaux, c'était pourtant lui qui était le plus important. Le titre était non seulement ambigu, mais encore beaucoup trop général. Retenu à l'exclusion du sous-titre, il a conduit à demander à l'ouvrage de Otto beaucoup plus qu'il ne promettait en réalité. La grande idée de l'auteur, et sans doute aussi son expérience, a été celle de la transcendance divine, du « tout autre », et cela, le sous-titre l'exprime assez exactement.

Mais le tort n'est cependant pas tout entier du côté du lecteur distrait. Je puis me tromper, mais Otto a surtout pensé, me semble-t-il, au *Heilige*-saint. L'ambiguïté de la langue a-t-elle ensuite entraîné sa pensée à la dérive? Je ne sais. Toujours est-il que, pensant d'abord au *Heilige*-saint, il l'a plus ou moins identifié en cours de route avec le *Heilige*-sacré, identifiant par surcroît l'un et l'autre à ce qui lui paraissait en même temps le saint et le sacré par excellence, le divin. La confusion, dès lors, devenait inextricable. Elle a vicié dès le point de départ toute la réflexion de Otto, dont encore une fois je m'en voudrais de paraître sousestimer la réelle grandeur et la générosité.

*Le sacré en regard de Dieu.*

Car si, en christianisme, Dieu est saint, s'il est même « le Saint », il n'est en aucune manière le sacré. Au contraire, Dieu transcende à la fois le sacré et le profane, qui tous deux procèdent de lui, la priorité d'origine revenant même au profane, non au sacré. Pour n'en donner ici brièvement que deux signes, on sait avec quelle vigueur les prophètes, qui avaient, certes, quelque sens de la « sainteté » de Dieu, se sont opposés à certaine prolifération tout humaine du sacré, qui risquait partout le glissement vers la magie et l'idolâtrie. On sait également que la théologie chrétienne a toujours refusé de lier de manière exclusive la faveur de Dieu aux sacrements, par connaissance, justement, et souci de maintenir la transcendance de

Dieu au-dessus du sacré lui-même. Celui-ci, en effet, si l'on se souvient des observations que nous avons mises à la base de nos réflexions, occupe de soi une position médiane entre l'homme et le divin, position qu'il ne saurait quitter, ni en direction du divin ni en direction du profane, sans rompre l'équilibre naturel des relations de l'homme avec Dieu. Il faut même aller plus loin et préciser que le sacré, quel qu'il soit : personnes, rites, temps, lieux, objets, non seulement occupe une position médiane, et donc instrumentale, entre l'homme et le divin, mais se tient tout entier du côté de l'homme, et non du côté du divin. C'est dans cette situation seulement que Dieu garde, en effet, sa transcendance sur le sacré.

*Le sacré, le divin et la loi de tendance vers la magie.*

La tendance du sacré vers la magie est à cet égard extrêmement significative, et mérite que nous nous y arrêtions un moment. Le sacré, à son état natif, procède, comme nous avons essayé de l'expliquer, d'une expérience médiate du divin, qui est de soi associatrice, comme toute expérience humaine, et par surcroît sélective. En vertu de son origine, de sa nature et de sa destination, le sacré s'interpose donc entre l'homme et le divin : c'est ce que nous avons appelé sa situation médiane. Mais il n'y a pas de situation médiane sans un au-delà par rapport au point d'origine. Or, dans toute expérience religieuse authentique, l'au-delà est le divin sous l'aspect distinctif du transcendant. Mais, précisément, là est à la fois notre honneur et l'occasion de notre faiblesse. Car notre reconnaissance effective de la transcendance divine est toujours partielle, appelée par là-même à croître, sans doute, mais aussi, hélas ! exposée à décroître sous l'effet de multiples causes. Toutes les religions [20] ont connu l'épreuve de cette loi fondamentale. Le sacré est dans son juste équilibre lorsque la transcendance divine est, collectivement et individuellement, reconnue comme absolue. Mais, comme il est malaisé à l'homme de se tenir à cette hauteur, une diminution graduelle du sens de la transcendance divine peut toujours, dans certaines conditions, commencer à se manifester. Tout se passe alors comme si le sacré, de sa position médiane, attirait à soi la transcendance divine, réduisant peu à peu, ou brusquement, si je puis dire, la distance originelle normale. A la limite, au moment où la transcendance divine apparaît en quelque sorte comme tangentielle au sacré, celui-ci devient le magique. La magie, dont la prétention propre est de forcer à son gré une divinité dépouillée de l'infini, se révèle, à son tour, dans toute sa virulence caricaturale et monstrueuse, au moment où le déséquilibre du sacré

20. J'entends, toutes les religions dont l'« histoire » nous est jusqu'à un certain point connue, ce qui réserve la situation de religions pour lesquelles nous ne disposons que de relevés phénoménologiques sans réelles profondeurs dans le temps.

et du divin en arrive au point où le divin se trouve, par et dans le sacré, presque entièrement réduit à l'humain. Telle est, me semble-t-il, la grande loi de l'histoire des religions. C'est cette loi qui explique, en particulier, l'inéluctable décomposition, dans la divination et la magie, de toutes les religions polythéistes. On ne compromet pas impunément la transcendance divine.

*L'équilibre du sacré en christianisme et la loi de transcendance divine.*

Or, parmi les religions de l'antiquité, ce fut la distinction, et la grâce propre, de la foi monothéiste d'Israël de retrouver les chemins perdus de la transcendance. L'admirable, c'est que cette redécouverte semble, pour l'essentiel, avoir été acquise d'un coup. La naissance de la foi d'Abraham, dans le fatras du polythéisme mésopotamien de son époque, n'a pas de causes connues de l'histoire. Nous croyons, nous, et il est raisonnable de croire, qu'elle a été charismatique. Aussi bien, à y réfléchir dans le recul des siècles, et dans la perspective maintenant entr'ouverte de la préhistoire, comprenons-nous un peu déjà qu'il ne fallait rien moins qu'un pur don de Dieu pour tirer l'humanité de l'impasse polythéiste. Entre les quelques événements qui ont marqué l'apparition de l'homme, tels que nous les laissent entrevoir, en substance, les premiers récits de la *Genèse*, d'une part, et les événements, certes beaucoup mieux connus, qui ont marqué la proclamation du message évangélique, d'autre part, peut-être n'y eut-il pas de moment plus fécond, dans l'histoire de l'humanité, que celui où fut éveillée, dans la conscience d'Abraham, la foi en un seul Dieu, créateur de tout ce qui existe et maître de tous les destins.

Néanmoins, autre chose est la foi, dont l'objet est premièrement et principalement le divin lui-même, et autre chose l'usage du sacré. Sur ce dernier point, il semble bien qu'Abraham continua de partager l'héritage de son milieu et de son époque en ce qui n'était pas plus ou moins directement incompatible avec sa foi. Il est vraisemblable qu'il y ait quelque chose de cette acceptation de l'héritage commun, quant à l'usage du sacré, dans le célèbre épisode du sacrifice d'Isaac [21], implicitement tourné en condamnation des sacrifices de premiers-nés, tels que les pratiquaient les cultes cananéens. Ceci, évidemment, est un exemple extrême, du moins à nos yeux, mais il est d'autant plus significatif. Sans entrer ici dans le détail, il sera cependant utile à notre propos de dégager une observation d'ensemble. C'est la foi et l'espérance théologales d'Israël qui purifièrent son usage du sacré, en partie hérité des origines mésopotamiennes des patriarches, mais toujours ouvert aussi aux emprunts de toute nature que suggérait le contact avec les populations qui se mêlaient de diverses manières à

21. *Gen.*, XXII, 1 ss.

sa vie. Ce fut, comme on sait, une longue entreprise, souvent coupée d'échecs, de retards et de retours en arrière. Mais il y eut aussi de brusques avancées, dues en premier lieu peut-être à l'action des prophètes, qui n'ont pas cessé de rappeler la transcendance divine, au delà des temps, des lieux, des personnes sacrés, au delà des sacrifices eux-mêmes.

Or, la loi de transcendance divine qui a présidé à la purification et au développement de l'usage du sacré en Israël, préside encore au maintien de son équilibre dans l'économie chrétienne. L'expérience a depuis longtemps montré, en effet, ce qu'il en coûte au christianisme de souffrir d'un obscurcissement, même accidentel et temporaire, de son enseignement théologal. Le sens collectif de la transcendance divine dépend directement de lui, et donc aussi, du même coup, le sain usage du sacré. C'est une effrayante méprise de courir à l'immédiat, de prétendre, pratiquement sinon en principe, établir, dans la conscience chrétienne, la piété, la justice, l'obéissance ou la chasteté, sur une base théologale de foi et d'espérance plus ou moins considérée comme acquise une fois pour toutes. Le message chrétien ne peut, sans risques, être ni reçu ni transmis à courte vue. Car il y a des lois de longue portée qui préparent alors de terribles réveils. Et le risque, c'est que, par défaut de l'ordre proprement théologal, le lent processus de réduction du divin par le sacré ne se déclanche dans des portions plus ou moins importantes de la communauté ecclésiale. A la limite, ce serait la superstition et la magie, l'effondrement dans l'humain, en attendant qu'une révolte de la raison évacue cette caricature de la foi et cette contrefaçon du sacré. Le destin du christianisme se joue principalement sur l'équilibre du sacré en regard du sens de la transcendance divine dans la foi, l'espérance et l'amour, quelque part entre l'idéale « dispensation » apostolique et prophétique « des mystères de Dieu » [22], et la limite inférieure d'une simple administration légale du sacré. Certes, nous avons la certitude, par l'assistance de l'Esprit, que cette limite inférieure ne sera jamais atteinte par l'Eglise comme telle, mais deux mille ans d'histoire nous témoignent aussi que c'est déjà une suffisante épreuve que d'être parfois plus ou moins lourdement en tendance vers elle.

*L'équilibre du sacré en christianisme et la loi de simplicité du sacré lui-même.*

Une dernière observation que je voudrais présenter avant de conclure, demanderait, à vrai dire, une assez longue description comparative du sacré tel qu'il a existé sous l'ancienne alliance et tel qu'il existe sous la nouvelle. De cette description ressortirait, il me semble, une autre loi fondamentale d'existence du sacré dans le christianis-

22. *I Cor.*, IV, 1.

me. Je ne puis faire part que très brièvement du point qui me paraît le plus important à retenir. Je pense ici aux limites d'extension du sacré. Nous avons déjà observé que, quelle que soit la religion envisagée, ces limites ne sont point fixes. Mais si elles sont mobiles, on peut se demander alors, pour le cas particulier de la religion d'Israël, en quelle direction le mouvement s'est accompli. Or, à considérer dans son ensemble l'histoire religieuse d'Israël, depuis l'époque des patriarches jusqu'à celle de Jésus, il n'est pas douteux que le mouvement de fond, sinon toujours de surface, est allé dans le sens d'une simplification et d'un allègement progressifs du sacré. On pourrait observer le fait sur plusieurs lignes parallèles d'analyse, en prenant successivement les temps, les lieux, les choses et les personnes.

Quant à l'évangile, chacun sait, d'autre part, ce qui en est. Jésus, en annonçant la ruine du lieu sacré par excellence du judaïsme : le temple de Jérusalem, prévoyait du même coup la fin des sacrifices, la fin du cycle des temps sacrés qui était lié à ceux-ci, la fin du sacerdoce lévitique rigidement transmis par génération dans le cadre ethnico-social d'une tribu. La simplification du sacré impliquée dans l'événement était énorme. Elle est représentée au mieux, dans sa raison profonde, par l'entretien de Jésus avec la Samaritaine, au puits de Jacob, face au Garizim : « Femme, crois-moi, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Mais l'heure vient, et nous y sommes, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car ce sont là les adorateurs tels que les veut le Père. Dieu est esprit, et c'est en esprit et en vérité que ceux qui adorent doivent adorer » [23].

Le christianisme demeure ce qu'il était au commencement. La part de sacré qu'on doit regarder comme nécessaire en lui, et donc comme permanente, est très réduite. Elle ne dépasse pas le recueil des écrits inspirés et les sacrements. Le reste repose sur des nécessités secondes, ou de simples convenances. L'Eglise peut en disposer suivant les requêtes des lieux et des époques, des états de conscience et de culture. A proprement parler, nous n'avons ni temps ni lieux sacrés, au sens où l'ont entendu et où l'entendent encore toutes les religions en dehors du christianisme. L'eucharistie, instituée dans une salle domestique commune, a longtemps été célébrée dans le cadre ordinaire de la maison privée (*domus ecclesiae*). Pour être assuré de parvenir à la gloire de la résurrection, il n'est demandé à personne de faire le voyage de Rome ou de Jérusalem. Notre conception du cycle liturgique est tout autre que celle du judaïsme, dont nous sommes pourtant les héritiers. Elle se fonde, en

23. *Jn.*, IV, 21-24.

définitive, non pas sur le cours des astres et la marche des saisons, mais sur le mystère toujours présent d'une personne, celle de Jésus, Christ et Seigneur, fils de Dieu.

Au reste, plus universellement, c'est à la personne du Christ qu'il faut regarder, en dernier lieu, pour juger de la nature propre et des caractères distinctifs du sacré dans le christianisme. Toute la médiation du sacré entre l'homme et Dieu, telle que l'avait connue Israël, et avec lui, toutes les religions de l'antiquité, et telle que la connaissent encore les religions non-chrétiennes, s'est comme resserrée et réduite pour être recueillie en lui, à un état infiniment plus élevé. Le Christ est et restera désormais l'« unique médiateur entre Dieu et les hommes » [24]. Si l'évangile a apporté une telle réduction du sacré, c'est sans doute, du côté de Dieu qui est « esprit », que l'heure est venue où le Père veut être adoré « en esprit et en vérité », mais c'est aussi, du côté de l'homme, que le Christ y est apparu comme ayant comblé en lui-même l'attente universelle des approximations et des « figures » : alliance, sacerdoce, temple, autel et sacrifice. C'est toute la théologie si profonde de l'*Epître aux Hébreux* qu'il faudrait reprendre ici. Il me suffit d'avoir indiqué le point central. Ce qui reste de sacré dans le christianisme a revêtu, dans le Christ, un caractère « personnel » inaltérable sur lequel la foi et la pratique devront toujours se mesurer en dernier lieu. C'est tout ensemble la loi de sa grandeur et de sa simplicité.

*Le baptême chrétien, le sacré et le profane.*

Pour conclure, je voudrais présenter trois remarques subsidiaires, qui trouvent ici leur place naturelle. La première concerne la signification du baptême chrétien en regard du sacré et du profane. Rite sacré, le plus souvent accompli dans un lieu revêtu par l'Eglise 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. Néanmoins, ce n'est là qu'une vue partielle des choses, et pour autant, inexacte. Pour déceler l'erreur, il suffirait au besoin de se rappeler la confession de foi qui assure à l'ensemble du rite la substance même de sa signification : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ». L'allusion évoque tout le récit de la *Genèse* dont nous sommes partis dans nos réflexions sur le profane, et elle a, évidemment, le même sens. C'est que, en réalité, le baptême marque, pour le chrétien, non seulement l'initiation au sacré, mais l'initiation au profane lui-même, celui-ci n'étant rien d'autre et rien de moins que la création entière, affranchie dans le Christ de la servitude primitive, réconciliée, tendue en espérance vers sa participation « de la gloire des enfants de Dieu ». La conséquence est

24. *I Tim.*, II, 5.

immédiate. C'est dans toute l'ampleur de sa liberté baptismale que le chrétien entre dans la création, comme un enfant dans la maison de son père, pour la posséder comme un héritage, pour admirer et goûter sa « bonté » native, pour partager aussi les peines de ses limites et de ses servitudes en attente de l'accomplissement de l'universelle espérance, pour la transformer, la représenter et la connaître. « Tout est à vous, écrivait Paul à son église de Corinthe, mais vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » [25]. C'est l'ordre saint et infrangible. La liberté du travail, de la technique, de l'art, de la science, n'est pas pour nous comme une concession à des étrangers : elle est un héritage, en vertu de l'acte sacramentel qui, au principe, nous a faits enfants de Dieu dans le Christ, lui-même étant « premier-né avant toute créature », et, par sa résurrection, « premier-né d'entre les morts » [26].

*Solidarité du sacré et du profane dans l'Eglise.*

Ma deuxième remarque voudrait toucher à la solidarité du profane et du sacré dans l'Eglise. Mais, pour éviter une confusion commune, il faut d'abord dire avec la plus grande netteté que la distinction du profane et du sacré est beaucoup plus large et plus profonde que celle du temporel et du spirituel, qui ne la recouvre donc pas. L'Eglise, je ne dis pas le pouvoir hiérarchique, transcende, comme le Christ lui-même, la distinction du sacré et du profane. Celui-ci est dans l'Eglise, non point hors de l'Eglise, et le chrétien n'a pas à dépouiller son baptême pour entrer dans son champ, son usine, son atelier, son studio ou son laboratoire. C'est le seul moyen, d'ailleurs, que le profane ait part à la rédemption. Les « nouveaux cieux » et la « terre nouvelle » [27] sont une partie inaliénable de notre espérance baptismale. Mais si le sacré et le profane sont dans l'Eglise, ce serait une singulière illusion de penser que leurs destins puissent y être étrangers l'un à l'autre. Je ne suis pas plus insensible que quiconque aux petites et aux grandes misères du sacré parmi nous, mais on oublie trop, à la faveur de certaines équivoques, que les misères du profane sont aussi, en christianisme, des misères de l'Eglise. Si donc il reste des redressements, des ajustements et comme une régénération à souhaiter du côté du sacré, ce serait se méprendre gravement sur les conditions réelles d'accomplissement de ce désir, que de ne pas lui coordonner l'effort correspondant du côté du profane. On peut dire, en général, que celui-ci a toujours besoin, dans la conscience chrétienne, d'une sollicitude proportionnelle à l'état concret et historique dans lequel se trouve le sacré, et inversement. Aussi bien serait-il vain, au

25. *I Cor.*, III, 22 ss.
26. *Col.*, I, 15, 18.
27. *II Pi.*, III, 13.

surplus, d'imaginer de répartir ici les responsabilités et les tâches suivant la ligne de partage simplifiée des clercs et des laïcs, entendue comme une frontière naturelle d'autorité et d'obéissance. Il y faudra une communion ecclésiale autrement plus profonde, qui ne pourra être avant tout que théologale et sacramentelle, dans la confiance et la simplicité évangéliques.

*L'avenir du sacré.*

Enfin, l'inquiétude vaguement ressentie par un certain nombre sur l'avenir du sacré m'amène à une dernière réflexion. L'un des événements à coup sûr les plus importants qui aient affecté la conscience chrétienne occidentale, depuis ces trois ou quatre derniers siècles, c'est le passage, chez un nombre de plus en plus considérable d'individus, de la foi chrétienne en la création à une certaine satisfaction, ou, au contraire, à une véritable angoisse, de l'univers. Or, ce passage s'est principalement opéré sous le signe de la science nouvelle. D'une manière parfois tapageuse mais le plus souvent insensible, la science a, en effet, créé l'impression d'une progressive et inéluctable réduction de toute causalité transcendante par la causalité immanente de l'univers. Il en est résulté l'idée, qui semble aux uns très lourde, mais qui paraît aux autres libératrice, d'un univers fermé sur lui-même, dont l'autonomie ontologique peut être considérée comme absolue. Dans un tel univers, faut-il le dire? il n'y a plus à proprement parler ni sacré ni profane : il n'y a que des êtres qui ne sont que ce qu'ils sont aux yeux des méthodes de recherche auxquelles on les soumet. Ce que la science en ignore aujourd'hui, elle le saura demain. Il est clair que si un tel univers parvenait vraiment à s'imposer à l'ensemble de la conscience humaine, le sacré aurait vécu. A cela, du reste, les substitutions de grandeurs, dans le style de M. Malraux, ne feraient rien. Mais est-il sûr que la réduction scientifique de la causalité transcendante par la causalité immanente soit totale? Tout est là. Il ne m'appartient plus de donner une réponse à cette question, dont on sent bien qu'elle engage l'existence de Dieu. C'était là, pourtant, que nous devions en venir. Mais un chrétien conserve des raisons de penser qu'une science durable et avertie de ses limites ne lui enlèvera jamais ses raisons de croire. Ni le profane ni le sacré n'ont une origine indigne de l'esprit humain. Il y a, en revanche, un risque très sérieux qu'à refermer l'univers sur lui-même, on se trouve à la fin devant ce qu'il paraissait être, non devant ce qu'il est.

*Ottawa.* Jean-Paul AUDET, O.P.