



HAL
open science

Réflexions sur le Dogme

Daniel Vigne

► **To cite this version:**

Daniel Vigne. Réflexions sur le Dogme. Groupe croyants- incroyants 2008-2011, ISTR de l'Institut Catholique de Toulouse et GREP Midi-Pyrénées, 2011, Toulouse, France. pp.115-129. <hal-05616427>

HAL Id: hal-05616427

<https://hal.science/hal-05616427v1>

Submitted on 7 May 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

Daniel VIGNE, « Réflexions sur le Dogme », dans *Groupe croyants-incroyants* 2008-2011, ISTR-GREP Midi-Pyrénées, 2011, p. 115-129.

www.danielvigne.fr

Réflexions sur le Dogme

Ce sujet est parti d'une boutade, mais d'une boutade sérieuse. J'ai dit un jour que ce qui nous rapprochait c'était que nous étions « antidogmatiques ». J'étais parti de l'idée qu'entre croyants et incroyants, autour de cette table, nous avons un ennemi commun : le dogmatisme. J'entendais par là le mot « dogme » dans son sens dur, voire répulsif. Il est vrai que pour un incroyant, le dogme est la quintessence de l'erreur, c'est la méchanceté potentielle, c'est l'étroitesse mise en mots, c'est la source des violences religieuses, bref, c'est l'ennemi. Plus encore que le cléricalisme, le dogmatisme serait l'ennemi à abattre.

Mais l'incroyant n'est pas nécessairement le seul à avoir cette vision négative. Après tout, bien des croyants eux-mêmes ont des difficultés avec ces formules héritées de l'histoire, avec la doctrine en ce qu'elle a d'inauvivable et d'un peu inquiétant. Si l'incroyant voit le dogme comme une construction mentale invraisemblable, il y a aussi des croyants qui, connaissant peu ou mal le dogme de leur propre religion, y voient un système abstrait et lointain et n'y adhèrent pas vraiment, ou au contraire l'acceptent avec la « foi du charbonnier » sans chercher à le comprendre. Il y a enfin des croyants, et j'en suis, qui sont attentifs au risque de « figer » la foi dans des formules qui, mal comprises, pourraient en masquer le sens.

Est-ce à dire que je n'adhère pas au dogme de ma religion ? Vous devinez que non : comme théologien, j'y suis au contraire profondément attaché, mais dans un sens que j'aimerais expliciter. Pour cela je voudrais partir de ces difficultés, et même des réticences et des critiques que les uns et les autres,

nous pouvons avoir à l'égard des dogmes, pour tenter de les comprendre et d'aller plus loin. Je le ferai en trois étapes qui seront aussi trois approches : critique, historique, et spirituelle.

L'approche critique associera le dogme à l'idée d'étroitesse, de certitude figée et arbitraire, et tentera de répondre à cette difficulté par une réflexion sur sa dimension *symbolique* et initiatique.

L'approche historique l'envisagera dans son élaboration complexe et conflictuelle, à travers le travail des Conciles et le problème de l'hérésie, pour y voir un *développement* à la fois très humain et étonnamment cohérent.

Enfin, l'approche spirituelle approfondira la relation du dogme avec le mystère d'une part, avec la raison d'autre part, non pour opposer ces deux dimensions, mais pour les concilier à l'infini.

1. Approche critique

Forteresse ou « symbole » ?

Partons du livre le plus représentatif, et pour certains le plus rébarbatif, de la doctrine catholique : le catéchisme. De fait, les dogmes chrétiens ont été récemment synthétisés dans cet ouvrage, intitulé *Catéchisme de l'Église catholique*, projeté et publié par Jean-Paul II, mais rédigé essentiellement par Joseph Ratzinger, devenu Benoît XVI. Nous avons donc là l'œuvre de deux papes. C'est un livre assez épais, qui se présente sous forme d'articles (près de 3. 000) et qui peut sembler un monument hérissé de certitudes, une sorte de château-fort impénétrable...

Or le premier rappel à faire, pour clarifier la difficulté, est que ces articles n'ont pas tous la même valeur dogmatique. Tout n'est pas, dans ce livre et dans le dogme lui-même, d'une égale importance. Je ne dis pas que certaines choses sont négligeables, mais elles n'ont de sens qu'appuyées sur d'autres qui les précèdent et qui les fondent. On pourrait dire qu'il y a ici le tronc et les branches. L'apparence massive que j'évoquais à l'instant, cet aspect compliqué, voire incompréhensible des dogmes, vient souvent de ce que l'on n'a pas conscience de leur

hiérarchie interne. Des vérités dogmatiques, il y en a d'essentielles auxquelles sont reliées d'autres qui en dérivent.

Avant de critiquer en bloc cet ensemble, ce système, il donc faut voir comment il fonctionne. Il faut rappeler que si le catéchisme paraît complexe, le noyau des dogmes qu'il expose tient en quelques mots, en quelques phrases. Dans le christianisme, il s'agit du *Credo*, appelé aussi le Symbole de la foi.

J'aime ce mot « symbole » dans sa signification étymologique et historique. Le symbole, dans l'Antiquité, était ce à travers quoi des personnes s'accordaient, se reconnaissaient : deux pièces de poterie cassée qui permettaient, quand on en avait chacun un morceau, et si elles jointoyaient parfaitement, d'être sûr qu'on était en présence de la personne souhaitée. Ainsi le Symbole de la foi est ce « signe de reconnaissance » qui garantit l'accord de ceux qui y adhèrent. Or il est très bref : il tient en une demi-page, voire en quelques phrases pour les plus anciennes formulations. C'est là « le » dogme au sens matriciel et essentiel. Tout le reste ne fait que déployer ces vérités-là.

Possession ou initiation ?

Mais il est vrai, et je vous l'accorde, qu'on peut se demander s'il est humainement possible de définir, de mettre en mots la Vérité, et de prétendre ainsi la « posséder », selon la formule souvent employée. C'est donc l'essence même du dogme, et non pas seulement sa forme plus ou moins complexe, qui doit ici être interrogée.

Comment ne pas se demander, en effet, si les chrétiens ne cèdent pas à une sorte d'orgueil intellectuel, non seulement lorsqu'ils prétendent exprimer des vérités transcendantes dans des mots, mais lorsqu'ils font de ces mots des formules solennelles et universelles ? Par exemple, le *Credo* occupe, dans la messe catholique, une place éminente et centrale. Mais quel est le statut de ce texte ? Celui d'une formule qu'il faut répéter sans la comprendre ? Celui d'un postulat indémontrable, comme les axiomes en mathématiques ? Ou encore, celui d'une « charte » à ratifier pour faire partie du groupe ?

On présente parfois le Credo comme une vérité élémentaire, à laquelle il faudrait adhérer dès le commencement de la vie chrétienne. La liturgie baptismale demande, certes, aux futurs baptisés de le confesser. Mais est-ce pour autant un simple point de départ, ou plutôt un sommet vers lequel on se met en route ? Est-ce ce qu'il faut commencer par croire et par comprendre, ou plutôt un horizon vers lequel on avance, un secret que l'on ne fait qu'entrevoir ?

Ce secret, le croyant devrait à peine oser le dire et l'énoncer, justement parce qu'il le reçoit comme un trésor. Je crains parfois que les vérités dogmatiques apparaissent comme des choses simples et basiques, alors qu'elles sont tout autre chose : quelque chose que l'intelligence devrait mettre des années à oser formuler. En ce sens, la divulgation des formules de foi représente un danger possible pour ces formules elles-mêmes, lorsqu'elles sont prises dans un sens plat et superficiel.

Ici encore, il faut se souvenir du sens originel de cette pratique et savoir qu'aux premiers siècles, de telles formules de foi n'étaient pas dites à tout le monde. Elles faisaient l'objet d'une transmission codifiée, elles avaient un caractère initiatique. La discipline de l'arcane interdisait de les répéter au tout-venant. Le christianisme primitif avait, osons le dire, un certain caractère ésotérique. Et pourquoi pas, si l'ésotérisme au bon sens du terme est ce qui garde « à l'intérieur » des choses qui sont extrêmement profondes ?

Prétention ou exigence ?

Le dogme ne prétend donc pas posséder la vérité, mais y introduire. Les formules dans lesquelles il s'exprime appellent explication, compréhension, découverte progressive, expérience personnelle. Faute de quoi on s'y enferme avec une certitude superficielle : celle d'être dans le vrai lorsqu'on récite telles ou telles paroles, sans s'interroger sur ce qu'elles signifient. Autrement dit, le dogme est inséparable d'une *expérience*. À quoi sert de dire et de transmettre des formules dont le contenu ne nous touche pas en profondeur, ne nous concerne pas de façon existentielle ? La réponse va de soi. Elle implique que le croyant reçoive le dogme non comme une sorte d'assurance-vie, mais comme une exigence.

Se pose en ce sens la redoutable question du rapport entre la grandeur de la doctrine et la petitesse de celui qui l'annonce. N'y a-t-il pas un contraste, par exemple, entre la pureté de l'Évangile et la médiocrité de beaucoup de chrétiens ? Kierkegaard s'est montré, là-dessus, très critique. Il écrivait : « Le Christ n'a pas institué des professeurs, mais des imitateurs. Si le christianisme, du fait même qu'il n'est pas une doctrine, ne se reduplique pas dans celui qui l'expose, alors ce n'est pas le christianisme qu'il expose, car le christianisme est un message existentiel, et c'est votre existence seule qui l'impose ». Faut-il en conclure que la doctrine est totalement accessoire, que ce qui compte c'est seulement la vie, l'existence concrète ?

De façon encore plus sévère, Kierkegaard écrit : « Quand c'est le Christ qui prêche, quel homme supporterait d'être chrétien ? Il est trahi de tous. Quand c'est un apôtre, on peut bien, à quelques-uns, commencer à s'y mettre. Mais vient ensuite la dégringolade, et quand c'est un saliveur qui le prêche, alors nous voilà chrétiens par milliers » ! En caricaturant sa position, on pourrait dire que le critère même de la vérité, c'est qu'elle est généralement incomprise, ou comprise de travers... Ce qui impliquerait que le dogme, du fait qu'il est universel et répété par des millions de personnes, est forcément loin de la vérité ! Sans aller jusqu'à cet extrême, recevons de Kierkegaard cet avertissement et souvenons-nous que le dogme n'est pas quelque chose qui se dit du bout des lèvres, mais qui engage (ou devrait engager) toute la vie.

Intangible ou évolutif ?

On peut aussi s'interroger sur le caractère définitif de la proclamation des dogmes, notamment lors des grands Conciles. Cette assurance solennelle avec laquelle des évêques rassemblés proclament telle ou telle vérité n'est-elle pas excessive ? Comment résistera-t-elle au temps et à l'histoire ? Et comment peut-on exclure en son nom, notamment, telle ou telle erreur et ceux qui la défendent ?

Car les dogmes ont une « ombre portée » dans les hérésies qu'ils combattent. L'histoire des Conciles est aussi celle des *anathèmes*, qui sont comme le revers du dogme, son antithèse

tout aussi problématique que le dogme lui-même. Dans les canons qui accompagnent presque toutes les décisions des Conciles (à l'exception du Concile Vatican II), qui s'en est abstenu –, on rencontre ces fameuses formules : « Si quelqu'un dit... (le contraire de ce qui a été proclamé), qu'il soit anathème. » Phrase un peu mystérieuse d'ailleurs, même du point de vue étymologique, puisque, à l'origine, anathème cela veut dire « sacré ». Il y aurait toute une réflexion à mener sur ce sujet, comme aussi sur la question des *violences* perpétrées au nom du dogme, puisque derrière l'anathème, il y a ce que l'histoire nous montre : le fait que pour des motifs dogmatiques, entre chrétiens comme entre chrétiens et non-chrétiens, on s'est tristement entretués.

Quoi qu'il en soit, n'y a-t-il pas un paradoxe à ce que les chrétiens proclament des dogmes d'une façon qui se veut définitive, mais qui se révèle finalement évolutive ? Par exemple, au Credo de Nicée (325), celui de Constantinople (381) ajoute des formules que le premier n'avait pas employées. On pourrait y voir une contradiction, et la possibilité de changements radicaux : le dogme d'aujourd'hui pourrait être remanié par les siècles futurs, et peut-être même reformulé de telle manière que les affirmations d'aujourd'hui soient plus tard considérées comme hérétiques...

Sans aller jusque-là (car on constate que les dogmes s'inscrivent plutôt dans une étonnante continuité), admettons que ce caractère évolutif peut poser problème. En effet, la solennité d'une définition dogmatique ne saurait empêcher que, par la suite, celle-ci sera peut-être reformulée et réévaluée dans un nouveau contexte. Le monument que l'on édifie aujourd'hui aura peut-être, demain, une autre allure, tout comme certaines formulations antérieures doivent aujourd'hui être réactualisées. Certains y verront un motif pour en relativiser la portée du dogme et considérer que sa grandeur n'est pas sans failles, voire sans fragilités.

Il est vrai que, pour les renforcer, on a parfois associé aux dogmes l'interdiction d'y ajouter quoi que ce soit : mais cela même, diront certains, était un ajout sur lequel on peut s'interroger ! L'histoire montre d'ailleurs que l'interprétation

des dogmes, même lorsque ceux-ci sont posés comme définitifs, laisse toujours place à des relectures et des évolutions possibles, y compris dans la définition de leur autorité. Il y a là un paradoxe, car ce qui est censé absolutiser une formule est nécessairement relatif... Mais plutôt que de s'attarder à ces subtilités logiques, tournons-nous vers l'histoire, et posons sur le dogme un deuxième regard.

2. Approche historique

Qu'est-ce qu'une hérésie ?

Dans l'historiographie critique, une formule provocatrice dit : « Une religion est une secte qui a réussi ». Certains en tireraient volontiers cette autre formule, tout aussi provocatrice : « Un dogme est une hérésie qui a réussi » ! Dans la diversité des formules et des opinions théologiques, il y en aurait qui, par les hasards de l'histoire et peut-être par la force, l'emporteraient pour devenir le dogme. Mais les autres conceptions, diront des penseurs critiques, n'étaient-elles pas tout aussi défendables ?

Cette représentation des choses est aujourd'hui assez répandue, en particulier concernant les premiers siècles de l'Église, qui est la période que j'enseigne et que, par conséquent, je connais assez bien. La série d'émissions de G. Prieur et J. Mordillat intitulée « Les origines du christianisme » donne à fond dans l'idée qu'à cette époque, existaient parmi les chrétiens des conceptions théologiques très différentes, après quoi, selon un modèle de type darwinien, les plus fortes auraient éliminé les plus faibles. Ainsi aux II^e et III^e siècle, nous affirme-t-on, les gnostiques n'étaient pas moins chrétiens que les autres, ou au IV^e siècle les ariens, les manichéens, et la liste serait longue. La « grande Église » aurait pris le pas sur ces diverses tendances à la manière dont une espèce prédomine.

En tant que croyant, je n'adhère évidemment pas à cette vision des choses, mais pas non plus en tant qu'historien. Il est vrai qu'à cette époque la liste des sectes chrétiennes est impressionnante ; la réflexion, pourrait-on dire, partait dans tous les sens ! Mais il faut observer que dans ce foisonnement

de doctrines, il n'y avait pas seulement des différences théoriques et de discours, mais des différences pratiques et concrètes.

Prenons l'exemple des gnostiques. Les cercles religieux créés par Valentin, Carpocrate, Marcion, Théodote, Marc le Mage et d'autres ont tous eu une certaine audience, et même du succès, mais toujours sur le mode du club élitiste, de la secte en ce qu'elle a d'exclusif et de particulier. Leurs doctrines reflétaient, d'ailleurs, ce caractère spécial et compliqué qui les séparait du commun des croyants. Ce que l'on appellera la grande Église, au contraire, tenait un discours « inclusif » qui faisait place à de réelles différences, pourvu qu'elles ne rompent pas la communion et l'unité. Elle réussissait, concrètement, à faire l'unité d'une diversité.

Je sais que je retourne ici l'idée courante d'après laquelle c'est l'Église qui a exclu ces sectes, et je ne nie pas toute réalité à ce processus. Mais d'un point de vue historique, il faut remarquer que l'unité ecclésiale *précède* l'apparition de tels groupes, qui la menaçaient par leurs particularismes. Les hérésiologues ne défendaient pas seulement une vérité théorique, mais une unité pratique, une communion dans la foi.

Ce fait est, à mes yeux, très important, car on peut penser que s'il existe une vérité, elle doit pouvoir rassembler les hommes plutôt que les diviser. Il est donc permis d'interroger les doctrines gnostiques, et plus largement ce que l'on appelle les hérésies, non seulement sur leur contenu, mais sur leurs effets. Vous affirmez telle ou telle doctrine : qu'est-ce qu'elle implique concrètement ? C'est un peu comme pour une théorie scientifique : toutes les hypothèses sont possibles en science, mais il faut que l'expérience les confirme ou les infirme. Qu'est-ce que cela donne dans la réalité ?

Ainsi dans l'histoire, il est un fait que ce qu'on nomme aujourd'hui le dogme, et qui, pour l'essentiel, est commun à toutes les confessions chrétiennes, est ce autour de quoi les croyants au Christ ont pu se *rassembler*. Certes, ils se sont opposés et parfois divisés sur des aspects particuliers ou des questions d'interprétation de ce fonds commun. Certes, ils y

ont parfois mis, malheureusement, toute la « mauvaise foi » et la violence que l'on sait. Mais le fonds demeure commun, et encore aujourd'hui, le Conseil Œcuménique des Églises, qui rassemble toutes les confessions chrétiennes, a pu définir un ensemble de propositions à caractère dogmatique, assez restreint d'ailleurs, sur lequel il y a un consensus unanime.

Il ne suffit donc pas de dire que parmi le grand nombre des formules disponibles, il y en aurait certaines qui, aléatoirement, surnageraient. Ce serait superficiel, et l'histoire nous montre autre chose.

Regard sur les Conciles

Ceci étant, l'histoire montre aussi que le développement du dogme a été un processus complexe, scandé, notamment, par les Conciles œcuméniques. Il vaudrait la peine de regarder de près chacun d'eux, ce qu'évidemment je n'ai pas le temps de faire ici. Rappelons simplement que pendant le premier millénaire il y en a eu sept, dont les conclusions dogmatiques sont communes aux catholiques, aux protestants et aux orthodoxes. Pendant ces mille ans-là, sept fois des évêques se sont rassemblés, venus de tout l'Empire Romain, ont traité d'une question difficile, et sont parvenus à la clarifier par une formule qui tenait en peu de mots.

Nicée II (787), le dernier de ces Conciles, a ainsi affirmé que l'icône, c'est-à-dire l'image, avait droit de cité dans le christianisme. Cela mettait fin à un siècle de crise iconoclaste, marqué par l'émergence de l'Islam qui, à cette époque, força les chrétiens à se poser cette question de fond – puisque, comme on sait, la religion musulmane interdisait de vénérer des images.

Après plus d'un siècle de débats on a simplement dit « oui » à l'icône, oui à l'image, au nom d'un principe simple : « L'honneur rendu à l'image va à son prototype. » Il faut lire à ce sujet le livre de Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, dans lequel il fait bien apparaître l'enjeu civilisationnel d'un tel choix. Régis Debray l'affirme : s'il n'y avait pas eu Nicée II, il n'y aurait pas eu Hollywood ! Le fait que nous sommes une civilisation de l'image n'est pas sans lien avec cette

reconnaissance et cette légitimité de l'image dans l'histoire chrétienne.

Nicée I (325) fut le premier des Conciles. Il a défini dans le Credo une question précise, touchant à la divinité du Fils. Elle tient en un seul mot : le Fils est « de même essence » que le Père, en grec : *homoousios*. C'est-à-dire que le Fils de Dieu, comme le précise le Symbole de foi, est « Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu ». Ces formules que nous connaissons souvent par cœur, nous les devons au Concile de Nicée, dont l'enjeu dogmatique était, ici aussi, énorme : face à la doctrine d'Arius, qui niait cette divinité, le christianisme avait à se prononcer sur le cœur même de sa foi.

La crise arienne, qui a précédé et suivi ce Concile, a été longue. On a mis près d'un siècle avant que les esprits s'apaisent et que cette vérité soit reçue de façon très large. Je ne dis pas de façon universelle, car en réalité l'Islam, au VII^e siècle, réactivera une forme d'arianisme : contestant la divinité du Christ, il voit en lui un prophète éminent (voire la Parole de Dieu en personne), mais pas le Fils *homoousios* au Père. Autour du Concile de Nicée I, se joue finalement ce qui distingue la foi chrétienne de la foi musulmane.

De Nicée I à Nicée II, il y eut cinq autres Conciles : celui de Constantinople I (381), qui touche à la question de la divinité du Saint-Esprit ; celui d'Éphèse (431) qui réaffirme la divinité du Christ et qui, dans cette ligne, affirme que Marie a « engendré Dieu » ; celui de Chalcédoine (451), qui définit la double nature du Christ, divine et humaine, dans l'unité de sa Personne. Puis Constantinople II (553) et Constantinople III (681), qui sont moins primordiaux du point de vue dogmatique mais qui précisent encore certains aspects du mystère du Christ.

Géographiquement, remarquons que tous ces Conciles se sont tenus en Orient, et plus précisément dans les parages de Constantinople, qui était la « nouvelle Rome », la Rome de l'Orient. Je signale à ce sujet qu'aucun pape n'y était personnellement présent, mais seulement représenté par des légats ; à certains Conciles, il n'y eut d'ailleurs même pas de

représentant du pape. Précisons encore que c'étaient les empereurs qui convoquaient les Conciles : l'histoire bouscule parfois certains de nos clichés ! Enfin, on peut observer que la succession des Conciles laisse apparaître une rivalité assez sévère entre deux métropoles ecclésiastiques orientales : Alexandrie et Constantinople. Tout cela, si on l'examine de près, montre le côté très incarné de l'histoire du dogme.

Le Concile d'Éphèse (431) a sans doute été le plus problématique dans son déroulement. L'histoire de ce Concile est un véritable roman, qui n'a rien à envier au *Da Vinci Code* ! Elle met en scène un patriarche oriental particulièrement coriace, saint Cyrille d'Alexandrie, qui part en guerre, pour ainsi dire, contre son homologue du nord, le patriarche de Constantinople Nestorius. Il lui fait des reproches sur le plan dogmatique et écrit à Rome pour le dénoncer. Celui-ci se défend, le ton monte. L'affaire est tranchée à Éphèse de façon très expéditive, au détriment dudit Nestorius, et en l'absence du patriarche d'Antioche et d'autres évêques orientaux qui ont mis un peu de temps à arriver sur les lieux. Mais Cyrille estimait que l'on pouvait juger l'affaire sans eux, ce qui les a beaucoup fâchés !

Le point en cause était, comme je l'ai signalé, de savoir si l'on pouvait employer, à propos de Marie, la formule « Mère de Dieu » (*Theotokos*). Nestorius lui préférait la formule « Mère du Christ », ce qui pouvait apparaître comme un refus de confesser clairement la divinité du Fils. Cyrille, au contraire, défendait âprement la formule « Mère de Dieu », qui a été effectivement retenue par le Concile (et qui est reprise dans le « Je vous salue Marie »). Alexandrie, en quelque sorte, a gagné. Mais la partie n'était pas terminée, et le conflit rebondira par la suite... Impossible de le résumer ici.

Un paradoxe heureux

Osons dire que dans le détail et dans les péripéties des faits, ces événements ne sont pas toujours très glorieux. L'historien honnête l'admettra sans difficultés. Mais il faut constater que la formule défendue par Cyrille a été légitimée par l'immense majorité des Églises, et qu'elle est théologiquement justifiée. On peut donc le critiquer sur la façon de la défendre, sans pour

autant lui donner tort sur le fond de l'affaire. C'est là un paradoxe devant lequel nous placent tous les Conciles : des hommes qui sont en eux-mêmes très imparfaits, voire médiocres, ne disent pas nécessairement des bêtises pour autant ! La grandeur personnelle des individus n'est pas exactement la mesure de la valeur de ce qu'ils énoncent.

Mais c'est un paradoxe heureux, non seulement pour les Conciles mais pour n'importe quelle prise de parole. S'il en était autrement, nous devrions tous nous taire ! La citation de Kierkegaard faite plus haut nous y inviterait, car qui d'entre nous est à la hauteur des vérités et des principes qu'il défend ? Mais Kierkegaard lui-même a beaucoup écrit... et nous avons le droit de dire des choses sans pour autant se sentir forcément jugé pour ces choses et disqualifié pour ce qu'on dit.

Ainsi les hommes qui ont forgé le dogme (en l'occurrence les évêques réunis en Concile) étaient évidemment limités dans leur valeur personnelle, l'étendue de leurs connaissances et de leur culture. Certains d'entre eux étaient même tributaires de schémas étroits, de préjugés, d'ambitions, voire de vanité. Est-ce que tout cela rend leur parole illégitime ? Je ne le crois pas, pas plus que les défauts d'un artiste ou d'un savant ne disqualifient leur œuvre ou leur découverte. Reste à déterminer, bien sûr, sur quoi d'autre que leurs qualités personnelles se fonde la légitimité de ce qu'ils affirment. C'est le travail de la théologie, qui tente de dire pourquoi les conclusions des Conciles sont normatives, de quelle façon elles doivent être non seulement reçues, mais relues, revues, comprises, approfondies.

Cela ne justifie ni les méthodes parfois discutables, ni les défauts personnels de ceux qui furent les artisans du dogme. Cela ne dispense pas non plus de continuer à travailler sur les questions auxquelles ils ont réfléchi. La théologie ne renie pas l'histoire, car elle se fait dans l'histoire.

« Développement » du dogme

En conclusion de cette approche historique, je voudrais introduire cette formule, que John Henry Newman a mise en valeur au XIX^e siècle et qui me paraît des plus éclairantes. Il

s'agit ici d'articuler dogme et histoire, non plus de façon critique et négative, mais positive et créatrice. Car loin d'être un discours figé, le dogme est un propos que les chrétiens, au fil des siècles, n'ont cessé d'élaborer, de compléter, de rééquilibrer. Aucune formule dogmatique n'est « fermée » au sens inamovible du terme, c'est-à-dire morte et desséchée. Quelqu'un comparait un jour la dogmatique à la taxidermie, l'art d'empailler les animaux. Si c'est cela le dogme, c'est bien triste !

Cette image statique, j'en prends le contre-pied. Je crois que le dogme est quelque chose de vivant, comparable à une plante ou un arbre, qui, lorsqu'ils produisent une feuille ou une branche, « l'inventent » dans une sorte de génial équilibre. Dans l'histoire des Conciles, comme je l'ai suggéré, on le constate : chacun d'entre eux complète le précédent et, à certains égards, lui ajoute ce qui lui manquait, en tirant les leçons de ce qui s'est passé depuis.

Ainsi le premier Concile œcuménique promulgue la divinité du Christ à l'aide du terme *homoousios*, mais le second prend soin de ne pas employer ce terme, source de tant de polémiques, à propos de la divinité de l'Esprit. Il exprime la même pensée, mais pas avec les mêmes mots. Le troisième affirme à nouveau la divinité du Christ, mais le quatrième, 20 ans plus tard, insiste sur la pleine humanité du Christ, contre ceux que, plus tard, on appellera les monophysites, et qui insistaient tellement sur la divinité du Christ qu'on jugera leur doctrine déséquilibrée...

Et ainsi de suite, jusqu'aux deux derniers grands Conciles, ceux de Vatican I (1870) et de Vatican II (1962-1965), dont il est assez clair qu'ils ont donné, successivement, un coup de gouvernail dans un sens et dans l'autre. Le premier, soucieux d'asseoir l'autorité du pape, définit le dogme de l'infaillibilité pontificale. Le second, dans un sens plus démocratique, met en avant le concept de « peuple de Dieu ». D'une conception plutôt autoritaire et pyramidale, on a voulu aller vers l'idée d'une « Église-communion ». Il y eut d'âpres débats, au cours du Concile, entre ceux qui voulaient en rester à ce que Vatican I

avait défini et ceux qui voulaient introduire quelque chose de nouveau.

Nous débouchons ici sur une vision du dogme beaucoup moins figée que celle de la « forteresse » dont nous sommes partis. Vision plus complexe, plus nuancée, à certains égards contradictoire, mais au fond, rassurante. Car elle met en lumière le fait que le dogme, tout en ayant une dimension d'éternité, s'inscrit dans le temps. Il parle de Dieu avec des mots d'hommes. Il ne tombe pas du ciel : c'est par les hommes qu'il est formulé, reformulé, complété, de manière à la fois assurée et modeste, c'est-à-dire que sans remettre en cause l'essentiel, ils oseront énoncer des choses que leurs prédécesseurs n'avaient pas vues.

C'est pour moi un motif de confiance dans l'effort, nécessaire, d'une relecture historique du dogme. Malgré tous les aspects critiques et problématiques de cette histoire (aspects que je connais et reconnais), elle m'apparaît au total comme un magnifique effort de l'intelligence croyante pour essayer de dire le mystère. Ne définit-on pas l'effort de la théologie comme celui d'une « intelligence de la foi » ?

3. Approche spirituelle

Dogme et mystère

J'en arrive ainsi à mon troisième point de vue, dont j'espère qu'il ne gênera pas trop mes amis non-croyants. Car il est vrai que le mot « mystère » inquiète ceux qui n'y adhèrent pas, et qui y voient de l'obscurantisme, autant qu'il rassure ceux qui y adhèrent et qui y croient les yeux fermés. Mais dans les deux cas, on entend par mystère quelque chose d'incompréhensible, ce qui, personnellement, me gêne. Si le mystère était ce à quoi il faudrait croire sans rien y comprendre, j'en serais très inquiet, non seulement en tant que philosophe, mais même en tant que théologien.

Car je ne crois pas que le mystère soit ce qu'il est interdit de comprendre. Nous sommes tous marqués, croyants ou incroyants, du dehors ou du dedans, par cette caricature du « tais-toi et adhère ». Mais si le mystère est cela, malheur à

nous tous, dont l'intelligence serait niée et congédiée ! Je crois plutôt que le mystère est ce que nous avons la possibilité et même le devoir de comprendre, tout en admettant que cela dépassera toujours notre intelligence, et dépassera aussi les mots que nous utiliserons pour le dire : ces mots que nous devons prendre comme avec des pincettes, comme des charbons ardents. Car les mots du dogme, c'est-à-dire du mystère, sont des mots brûlants, des mots qu'on a portés à incandescence, pour exprimer quelque chose qui déborde le langage et confine au silence.

Mais le mystère ne nous condamne pas pour autant à nous taire. Il ne disqualifie pas le langage, mais le suscite et l'appelle. C'est dans cette troisième perspective que je voudrais à présent envisager le dogme : comme une façon d'exprimer dans les mots une réalité qui est au-delà des mots. Le dogme est très exactement à la frontière du dicible et de l'indicible, de la formulation et de la contemplation. Il est un énoncé qui doit être traversé, une formule qui doit être re-formulée. Il est comme un vitrail qui doit être visité par la lumière, faute de quoi il lui fait obstacle et demeure incompréhensible.

Foi et raison

Vous me direz peut-être : tout cela n'est-il pas un peu nébuleux ? Mettre des mots dans du mystère, ou du mystère dans des mots, parler un langage mystérieux, c'est à la portée de n'importe quel charlatan ! Mais je ne parle pas ici de formules vagues ou magiques. Le dogme n'a rien d'un charabia absurde, au contraire : il relève d'un intense effort conceptuel, d'un vrai travail de la raison. Le dogme, c'est le dialogue de la foi et de la raison, c'est leur point d'intersection, c'est leur alliance, je dirais même leur mariage – mais dans la distinction des rôles, comme dans tout bon mariage. Ce n'est pas une fusion : entre foi et raison, la différence demeure ; mais elles sont nouées par une alliance.

J'ai employé à ce sujet l'expression « intelligence de la foi ». Comment la comprendre ? Non comme une dilution de la foi dans la raison, mais plutôt comme une assomption de la raison dans la foi. Il ne s'agit pas de rationaliser la foi, mais de spiritualiser la raison, pour ainsi dire la transfigurer. C'est

pourquoi les concepts du dogme sont à la fois précis et inouïs. Les formules dogmatiques sont comme des pépites, ou plutôt des bijoux hautement travaillés, dans lesquels le logique, le conceptuel, le rationnel, sont affinés jusqu'à l'extrême limite de la cohérence, sans pour autant basculer dans l'incohérence.

Il est vrai que je parle ici, plus spécialement, en tant que chrétien. Ce n'est pas par hasard, car il faut oser dire que les religions au sens large n'ont pas, autant que le christianisme et notamment le catholicisme, le souci du dogme. Même l'islam, religion dogmatique à certains égards, n'a rien de comparable au dogme au sens chrétien du terme. Dans l'islam, cela se présente complètement autrement, pour des raisons à la fois théoriques et institutionnelles. Du point de vue théorique, la place de la raison et son articulation à la foi ont été minorées depuis le Moyen Âge (cf. Averroès). Du point de vue institutionnel, il n'y a pas dans l'islam une instance comparable à ce qu'est le magistère dans la religion chrétienne. Il est donc normal qu'en parlant du dogme, on pense plus spécialement à celle-ci.

Trois fondamentaux

Mais en quoi consiste, finalement, le dogme chrétien ? Il faut savoir que celui-ci, en réalité, tient en peu de mots. S'il ne fallait en retenir que trois, je dirais : Trinité, Incarnation, Rédemption. Quand vous avez cela, vous avez à peu près tout. Je devrais d'ailleurs dire : Rédemption, Incarnation, Trinité, dans l'ordre où ces vérités de foi sont venues à la conscience des chrétiens...

En commençant par la Rédemption, mot devenu presque incompréhensible, que l'on devrait traduire par : Libération. Car ce dont il s'agit est avant toute une expérience, une certitude intérieure, un « vécu » qui tient à la fois de la guérison et de l'affranchissement. Qui ne fait pas cette expérience ne peut se dire chrétien.

Ainsi le dogme, si étonnant que cela paraisse, a pour point d'appui une réalité subjective et intérieure, qui concerne l'homme et le rejoint dans son existence concrète. Il ne part pas de vérités abstraites, mais d'une Rencontre vivifiante. Il n'est

cependant pas « subjectif » au sens faible du terme, car cette Rencontre a pour « objet » un individu historique, ayant réellement existé, et dont le second terme du dogme tente de définir l'identité.

Incarnation : ce mot signifie et atteste que dans le Christ, c'est-à-dire dans l'homme Jésus de Nazareth, il y avait plus qu'un homme. Il n'y avait pas seulement « de l'homme », si j'ose dire, mais une présence personnelle et absolument singulière du divin. Cette intuition est le cœur, le noyau des Évangiles, en forme d'énigme : qui est cet homme ? Tout gravite autour de cette question de l'identité du Christ, divine et humaine, humaine et divine, un aspect n'excluant pas l'autre, mais n'étant pas seulement non plus juxtaposé à l'autre...

Des siècles de réflexion ont amené les chrétiens à préciser cette intuition fondatrice, en vérité bouleversante, du *Dieu fait homme*. Vous voyez bien que du point de vue conceptuel, c'est comme un arc électrique entre deux pôles totalement distincts, voire antithétiques. C'est presque impensable, mais c'est pensé. Cela pourrait passer pour un mythe ou une fable, mais c'est affirmé de la façon la plus rigoureuse. Le Concile de Chalcédoine, en particulier, médite sur cette sorte d'équation incroyable : le Christ est pleinement homme et pleinement Dieu, sans confusion ni division, sans mélange ni séparation. Les deux éléments, les deux natures, étant contenus dans l'unité de sa personne.

L'équation dogmatique du dogme de l'incarnation est donc celle-là : deux natures en une personne, la dualité dans l'unité. Deux réalités totalement différentes se trouvent en lui intimement conjointes. Mais ce qui les unit n'est pas une entité vague, c'est une personne singulière : celle d'un Galiléen du premier siècle. Non une abstraction, mais ce qu'il y a de plus : un individu précis, une existence singulière. En lui cependant, pour les chrétiens, il y a les deux : il y a tout l'homme, il y a tout Dieu.

L'incroyant dira : c'est absurde. Le musulman dira : c'est du blasphème. Ce dogme fait donc difficulté même à des personnes qui croient en Dieu, juifs ou musulmans. Ce n'est pas évident, en tant que chrétien, d'avoir à l'affirmer, même face à

des croyants ; à plus forte raison, bien sûr, face à des incroyants.

Le dogme de la Trinité découle du précédent : si Jésus est le Fils de Dieu, Dieu né de Dieu, faut-il penser qu'ils sont deux dieux ? S'il en était ainsi, les chrétiens ne pourraient pas se dire monothéistes. Comment soutenir à la fois que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, et encore que l'Esprit Saint est Dieu, sans que cela ne fasse trois dieux ? C'est une équation impossible. Pourtant, nous y retrouvons les termes du précédent dogme. Nous disions : dans le Christ, deux natures en une personne. Dans la Trinité, disent les chrétiens, il y a trois personnes en une nature, trois personnes qui ne sont qu'un seul être. Le Dieu des chrétiens est à la fois un et multiple, un et trine.

Cela peut faire dresser les cheveux sur la tête, y compris à des croyants en Dieu (juifs ou musulmans) qui diront : votre affaire, c'est du polythéisme déguisé. Vous avez trois dieux, dont vous essayez après coup de dire qu'ils n'en font qu'un, mais c'est incohérent. L'Ancien Testament proscrit fermement une telle entreprise, en déclarant : « Écoute, Israël, Dieu est un ». C'est donc le christianisme lui-même qui est une hérésie.

Mais celui-ci répond : non, la Trinité n'est pas une absurdité, elle est un mystère, et un mystère que nous devons et pouvons *penser*. Et depuis deux mille ans, les chrétiens n'ont jamais cessé de méditer ce mystère-là, qui est à la fois au centre de leur dogme et au cœur de leurs célébrations, puisque tout rite chrétien commence et finit, solennellement, par la mention du Dieu trine, et puisque tout théologien y voit la clé de voûte de la foi. Comment ne pas y reconnaître un concept tout à fait singulier, et comment ne pas croire qu'il y a là-dedans, tout de même, quelque chose à penser ? Vingt siècles de christianisme attestent que ce dogme suprême n'a rien d'une idée creuse ou d'un tour de passe-passe. Mais il est vrai que par excellence, il résiste à l'intelligence...

La margelle d'un puits

Mais plutôt que des grandes démonstrations conceptuelles, permettez-moi à ce sujet de vous proposer une image toute simple : celle du puits et de la margelle. Le dogme, pourrait-on

dire, n'est rien d'autre que le petit muret que l'on construit, avec éventuellement une poulie et un seau, autour du trou qui donne accès à l'eau. Cette eau, fraîche et profonde, c'est le mystère. Mais il nous est possible d'y avoir accès : à cette nappe phréatique, nous avons le droit et les moyens de puiser. Dans sa quête de la vérité, l'homme creuse, fore. Plusieurs forages sont infructueux, mais on poursuit les essais, et à un moment donné, on trouve la source. On dit : c'est ici. Ne creusez pas là-bas, vous allez buter sur le rocher, vous allez vous fatiguer en vain ; creusez ici, buvez ici.

Et de fait, l'eau monte dans le puits, comme dans les puits artésiens. Elle n'est pas seulement cachée au fond, mais elle est comme attirée par le forage. Elle vient, on la voit, on se voit en elle. On a le droit de se pencher sur la margelle, on le droit de plonger le seau de l'intelligence et de le remonter, à grand renfort de Conciles, de débats. Certes, on n'a pas remonté toute l'eau du puits, on n'en a pris qu'un peu, mais c'est bien de l'eau, et non du sable. On le vérifie par ses effets : elle désaltère, elle fait vivre ; elle fait respirer.

Le dogme, je vous l'assure, me fait respirer. Il n'étouffe pas du tout mon intelligence : il la fait vivre – à condition de le comprendre tel que je l'évoque maintenant, et non pas tel que nous l'évoquions au début. Il n'est pas un ennemi, mais un ami par excellence, l'ami de nos intelligences. Il n'est pas le coup de massue qui dit « tais-toi » ! Au contraire il dit : « pense, et crois, et pense encore, et puise encore... »

Foreurs et sourciers

Certes, la margelle et le muret du puits sont faits de pierres, et même d'un peu de ciment – c'est plus prudent. Il y a en eux du construit, de l'humain. Et si quelqu'un invente une poulie plus efficace que la précédente, c'est heureux ! On ne doit pas le critiquer, lui dire : « Attention, le dogme est sacro-saint, le mystère est intouchable ». On essaiera sa découverte, on la discernera, et si c'est bien de l'eau vive que son seau permet de remonter, on canonisera peut-être son inventeur...

La théologie n'est rien d'autre que cet humble travail de forage, d'expérimentation et de vérification. Le théologien est

un puisatier. Il doit d'ailleurs veiller à ne pas en faire une exclusivité technique : il serait regrettable que le théologien, sur toute question, soit celui qui dise : « Ne vous en faites pas, moi je sais, je sais tout, je sais quoi, je sais où, je sais comment »... Il est peut-être gardien de la margelle, mais pas propriétaire du puits. Il a autant besoin de l'eau que les autres, et il n'est pas plus capable qu'eux de la fabriquer par lui-même. Mais heureusement, tout de même, qu'il y a des gens qui creusent et qui puisent, qui nous donnent accès à l'eau vive.

Il est vrai que cette eau, certains l'atteignent de façon intuitive et directe, avec une sorte de feeling stupéfiant, comme les sourciers : ce sont les mystiques. Ils n'ont pas besoin de creuser, ils « sentent » l'eau. Mais le théologien va mettre son intelligence dans l'affaire, et dire au mystique : « Attends, ce que tu avances est très beau, mais nous devons voir ce que des gens qui réfléchissent pensent de ce que tu dis ». Quelquefois même, on devra lui dire : « Doucement, ne le dis pas trop : tu peux le penser, mais ne le dis pas trop ! » Ou peut-être même : « Ce que tu as pris pour de l'eau, c'était du pétrole, ou c'était un mirage »... Ce qui me conduit à évoquer le délicat problème de l'anathème.

« *Anathema sit* »

On connaît la formule employée par un grand nombre de Conciles : « Si quelqu'un dit [...], qu'il soit anathème ». Formule sévère, qui faisait terriblement difficulté à Simone Weil. Elle qui était d'origine juive (mais non pratiquante), et qui s'était intéressée au christianisme, est restée comme au seuil de l'Église et n'a pas voulu être baptisée pour cette raison-là. Elle disait : il y a deux petits mots dans la tradition chrétienne que je n'admets pas, que je n'accepte pas, c'est « *anathema sit* ». Et de fait, compris comme elle le comprenait, c'est-à-dire dans le sens d'une exclusion, d'une excommunication, ou pire encore, d'une justification de la violence, ce refus se comprend, et ce qu'il dénonce est regrettable.

On peut d'ailleurs penser, à la lecture des textes de Vatican II, que son propos a été entendu. Nous nous apprêtons à commémorer les cinquante ans de l'ouverture de ce Concile : or je suis assez heureux, en tant que chrétien, que ce soit le

premier qui n'ait pas brandi d'anathème. Dans ces textes, pour la première fois dans l'histoire, on ne rencontre pas le « *anathema sit* ». Et c'est très consciemment que le Concile s'en est abstenu, vu toutes les violences qu'on en avait tirées au fil de l'histoire.

Anathème et apophatisme

Mais peut-être y a-t-il une autre manière possible, moins exclusive et moins brutale, de comprendre cette formule. Comme théologien, elle pourrait me convenir. Je vous la propose de façon assez libre, en m'inspirant de ce que l'on appelle la théologie apophatique, un courant de pensée qui se veut attentif à la profondeur mystérieuse du dogme.

Nous l'avons dit, les décisions dogmatiques des Conciles tenaient en peu de mots : une profession de foi, quelques mots-clés, pas davantage. Cette concision me frappe. Les anathèmes, en revanche, sont souvent nombreux et portent sur toutes sortes de formules, d'énoncés, d'hypothèses hasardeuses. Et si l'anathème, finalement, visait celui qui « parle trop » ? « Si quelqu'un dit... » telle ou telle chose, ce qu'il dit n'est pas forcément faux : peut-être qu'à force de discussions, on finirait par s'expliquer, mais peut-être pas. Sans doute y a-t-il du vrai dans ce qu'il exprime, mais une certaine retenue est préférable, ne serait-ce que parce que d'autres peuvent le comprendre de travers.

Au fond, l'objet de l'anathème serait de refuser le bavardage théologique (une tentation toujours actuelle !). Et il n'est pas sans intérêt que l'Église ait souhaité que soit gardée une certaine sobriété sur les sujets qui lui tenaient le plus à cœur. Cela n'interdisait pas de penser, mais d'en rajouter inutilement sur le plan du langage, de la verbalisation. Une formule dogmatique est définie : elle ne dit pas tout, mais il vaut mieux se retenir de l'effriter, de la chicaner, de la contester. Si vous le faites, c'est dommageable. En revanche, à partir et autour de cette formule, comme d'une semence, rien ne vous interdit de travailler et de la faire fructifier.

Ainsi le dogme n'empêche ni de penser ni de parler, mais il indique une direction qui reste à explorer après lui. Il dit :

« C'est par là que nous avancerons », ou pour reprendre l'image du puits : « C'est ici qu'il faut creuser » – ce qui implique qu'en d'autres lieux ou dans d'autres directions, on ne trouvera pas l'eau espérée. Mais jamais le dogme ne peut prétendre épuiser la vérité vers laquelle il fait signe : toujours celle-ci nous dépasse, et nous autres théologiens les premiers. Malheur au théologien qui se dirait : « Après x années d'études, la foi n'a plus de mystère pour moi... » Au contraire, et je le dis très sincèrement, plus nous étudions ces grandes vérités, plus nous avons le sentiment de balbutier au bord d'un océan. Mais les mots du dogme viennent à notre secours : si nous les négligeons, nous ne savons plus quoi dire, et si nous les renions, nous sommes sûrs d'être dans l'erreur.

Ainsi n'y a-t-il pas quatre personnes dans la Trinité : cela, on ne peut le dire. Si quelqu'un le dit, « qu'il soit anathème », non comme un coupable voué au bûcher, mais comme quelqu'un à qui l'on doit dire : mon cher ami, cela n'est pas chrétien. De même, on ne peut affirmer que le Christ aurait trois natures : il est Dieu et homme, et sur ce mystère nous avons de quoi réfléchir jusqu'à la fin des siècles.

Peut-être inventerons-nous de nouvelles façons de l'exprimer, mais sans rupture avec ce donné fondamental. Le côté normatif du dogme est donc à la fois exigeant et stimulant. Il pèse sur la liberté du théologien, puisqu'il lui dit : « C'est par là », mais en même temps il suscite et provoque sa réflexion en lui disant : « Et comment comprends-tu cela ? », et surtout : « Comment vas-tu en vivre ? »

Dogme et expérience

Nous voici parvenus au dernier aspect, qui est peut-être le plus important, de notre approche spirituelle du dogme. Osons le dire : celui-ci n'a aucun intérêt s'il n'est pas porté par une expérience spirituelle, s'il n'est pas le déclencheur de cette expérience, s'il n'est pas là pour l'éclairer, la susciter, l'accompagner, la raviver. Il n'y a pas de dogme, en christianisme, qui soit séparable de la vie, de l'existence concrète, de la communion partagée, et concrètement aussi, de la liturgie comme « laboratoire » de vie spirituelle.

Les Pères de l'Église avaient, pour exprimer cela un adage en quatre mots : « *Lex orandi, lex credendi* », c'est-à-dire : « La loi de la prière est la loi de la foi. » Ce que l'Église doit croire, c'est tout simplement ce qu'elle fait chaque jour dans sa liturgie. Ces gestes simples, ses prières immémoriales, sont à eux seuls un traité de théologie.

Ainsi n'y a-t-il pas de rupture possible entre l'expérience de la foi et la formulation de la foi : l'une doit recouper l'autre. La doctrine n'est rien sans la vie. Je vous assure que, pour nous théologiens, cela est une fameuse boussole. Car cela signifie qu'au plus humble chrétien, au « charbonnier », le théologien n'a le droit de rien dire qui aille à l'encontre de sa foi, même si elle est simple, sobre et peu savante. Car l'un n'a pas davantage la foi que l'autre, et le théologien n'a pas à se prévaloir de ses connaissances, mais à les vivre.

Comme vous le savez, Saint Thomas d'Aquin est l'auteur d'une *Somme théologique* qui est la plus ample synthèse jamais réalisée en ce domaine. Un monument à la gloire du dogme ! Mais ce monument reste inachevé : en 1273, à l'âge de 49 ans, Thomas tombe en extase et cesse d'écrire. À son secrétaire qui s'en inquiétait, il répond : « Je ne peux plus. Tout ce que j'ai écrit me paraît comme de la paille en comparaison de ce que j'ai vu. » Il meurt l'année suivante, en n'ayant pas, heureusement, brûlé ses écrits, mais en ayant tout recentré sur l'essentiel. Ce qu'il a vu, ce n'était pas l'inutilité de son œuvre, mais c'était le fait qu'on pourrait écrire des *Sommes théologiques* jusqu'à la fin des siècles. L'essentiel n'était pas dans les mots, mais dans le sens des mots, ce qu'ils essayaient de dire et que j'ai moi-même essayé, ce soir, d'exprimer.