

**Présentation de :**  
**Emmanuel FALQUE, *Le livre de l'expérience.***  
***D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux***  
**(Essai), Paris, Cerf, 2017, 455 p.**

Le titre du dernier ouvrage d'Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience*, ne doit pas tromper le lecteur. Son auteur n'y livre pas la sienne, même si apparaît en filigrane la maturité certaine d'un parcours philosophique. Ce titre, extrait d'une citation de Bernard de Clairvaux donnée en *incipit*, ne signifie pas non plus qu'E. Falque va y exposer les expériences de moines médiévaux, *d'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, selon le sous-titre. Ce n'est pas le fruit de leurs expériences qu'E. Falque chercherait ici à recueillir mais plutôt leur manière de *concevoir l'expérience*. Ainsi, E. Falque invite le lecteur à découvrir et comprendre quel est le sens, ou plutôt la considération qu'avaient ces moines, penseurs et écrivains de ce qu'est, en soi, l'expérience.

Non pas qu'ils furent les seuls à aborder ce sujet : Augustin d'Hippone a raconté la sienne dans les *Confessions*, avec l'écho que l'on sait. Quant à la scolastique qui succède au XII<sup>e</sup> siècle, elle dissèque le processus de l'expérience sensible au sein d'une fine analyse de la théorie de la connaissance. Mais aucun d'entre eux n'a compris, utilisé et exposé le principe de l'expérience comme l'ont fait les moines évoqués ici. Aucun n'a mis en évidence et surtout vécu ainsi ce principe d'un cercle herméneutique continu entre expérience et relecture. Pour ces moines, la qualité de cette dynamique ne réside pas uniquement dans les éléments qui la composent – peu importe la valeur en soi du vécu singulier ou la hauteur de l'intelligence qui la vit et la scrute ; elle est dans la lucidité et l'intensité qui s'échangent entre les deux. Pour schématiser, nous dirons qu'un moine ayant un champ d'expérience matériellement très restreint – celui de sa cellule et de son cloître – et qui aurait eu des compétences intellectuelles limitées pouvait toutefois atteindre des sommets de discernement en suivant l'enseignement monastique, c'est-à-dire la *manière* particulière de considérer toute expérience concrète. Même analphabète, il pouvait acquérir la capacité de *lire*

son existence, celle du monde et de toutes ses expériences, des plus simples aux plus abstraites. Une méthode qui permettait ainsi à Bernard de Clairvaux d'affirmer que les arbres pouvaient en apprendre plus que les livres à *condition de savoir les « lire »*, (p. 321).

Au-delà du caractère éminemment libérateur qu'elle apporte à notre temps – puisque l'intensité de l'expérience ou les capacités du sujet ne sont plus déterminantes et, de fait, relativisées – cette conception de l'expérience rejoint les préoccupations de la philosophie contemporaine sur les sujets cruciaux de l'herméneutique de soi (M. Foucault) ou de la « bienheureuse obscurité » de l'expérience sensible (M. Merleau-Ponty). Cette correspondance entre des thèmes centraux du Moyen-Âge et ceux d'aujourd'hui a bien été identifiée par E. Falque. L'intérêt de sa démarche n'est donc pas seulement d'exposer la manière d'appréhender l'expérience dans la tradition monastique occidentale des X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, mais de la traduire dans les termes de la phénoménologie contemporaine et de la mettre en dialogue avec elle et ses sujets d'intérêt. Cet ouvrage établit donc un autre cercle herméneutique, entre hier et aujourd'hui, où la théologie monastique, comprise et reprise ici comme « la description de l'expérience et de ses conditions de possibilité » (P. Nouzille), fait du neuf avec de l'ancien et vient éclairer sous un jour nouveau les notions philosophiques les plus modernes.

E. Falque rappelle l'importance du cercle herméneutique chez Ricœur, qui en fit très tôt le centre de son œuvre et la structure de toute sa pensée. En cela, il théorisait implicitement le mouvement de la dialectique augustinienne entre l'acte de croire (choisir, agir) et celui de comprendre. Augustin a également laissé une autre influence à toute la pensée occidentale moderne en élaborant une théologie ayant pour fondement le dogme de l'Incarnation comme l'acte suprême d'humilité par lequel Dieu se révèle pleinement. Une voie négative par « limitation » ou « saturation » plutôt que par « dépassement » (p. 95). Une bonne illustration en serait l'intérêt et la place que la piété et l'art occidentaux ont donnés à la représentation de cette limite ultime qu'a été la Passion du Christ. Gadamer rejoint cette conception éminemment positive de la limite quand il parle de l'épreuve de la finitude humaine comme expérience fondamentalement religieuse du phénomène limité.

S'il était un penseur pétri de la pensée d'Augustin en ces siècles médiévaux qualifiés ici de « bénédictins » par E. Falque, c'est bien Anselme de Cantorbéry, abordé dans la première partie du livre avec son argument ontologique. Ce serpent de mer philosophique n'a cessé de réapparaître depuis sous la plume des grands penseurs,

jusqu'aux modernes (de Kant à Barth), qui l'admirent et l'attaquent tour à tour. Revenir comme eux sur cet argument n'est pas seulement « céder à une tentation » de l'historien de la philosophie (Gilson) ou respecter un ordre chronologique. En fait, l'argument ontologique, porte sur le fondement même de « ce qui peut être pensé ». Ultime-ment, il recherche la condition de possibilité du langage raisonné. C'est sonder l'expérience que l'on fait de la pensée, dans ses contours et ses limites, c'est-à-dire celle de la fondation de cette expérience comme celle de sa finalité.

Il est alors salutaire de relire dans cette première partie du livre que, contre toute apparence, l'existence de Dieu n'a jamais été la question d'Anselme. Il n'en doute pas, même pas de manière théorique ou méthodique. Anselme ne fait pas une expérience de pensée : il *pense* son expérience de « penser ». Là est toute sa différence avec Descartes. Dans son dialogue fictif avec l'insensé déraisonnable du psaume 13 – l'inévitable interlocuteur implicite de tout penseur – Anselme ne découvre pas Dieu, mais d'abord l'homme. Avec Augustin, il constate que l'homme soi-disant insensé, qui reconnaît sa limite en voulant « comprendre pour croire », ne dit pas un blasphème, et encore moins ne dirait *rien*. L'insensé dit qu'il fait une expérience, celle de penser, qu'il partage avec tout homme, croyant ou pas. Nous sommes ici face à une argumentation nouvelle dans cette forme explicite, celle d'un motif quasi transcendantal sur les conditions de possibilité d'un discours commun à toute l'humanité. Descartes, et à sa suite tout un pan de la pensée moderne, prendront l'acte du *cogito* comme la pierre angulaire de la définition de l'humanité. Mais la modernité n'a pas voulu voir dans la limite même de cet acte une expérience favorable et avantageuse. Celui qui reçoit la condamnation d'Anselme n'est pas l'insensé, mais l'orgueilleux, c'est-à-dire celui qui ne reconnaît pas ses propres limites. Qu'il les méprise en les dépassant, ou qu'il se retranche derrière elles pour se trouver maître absolu en son domaine (comme les fameux « spécialistes » qui saturent l'univers médiatique contemporain) n'y change rien. Les tentations suscitées par les avancées de la physique moderne l'attestent : la réduction de la réalité qu'est le monde à la perception qu'en donnent *a priori* certaines catégories préétablies permet à l'homme de fixer lui-même les limites du perçu, pour mieux le calculer, le maîtriser et le transformer, en un mot de le dominer avant de vouloir s'en affranchir.

Il s'agit donc pour Anselme de mettre en évidence la légitimité de la parole raisonnée dans sa limite même. À travers elle, c'est la question transcendantale de la condition d'accès à Dieu qui traverse tout le *Proslogion*. Contrairement à Barth qui condamnait l'insensé,

E. Falque veut voir avec Anselme dans sa prétention de « comprendre pour croire » une figure positive, le témoin d'une expérience commune potentiellement accessible à tout être humain. Dans la limite même de son action de penser se perçoit le fond commun de cette finitude qui caractérise l'homme moderne (M. Foucault) et qui, dans le raisonnement proposé par Anselme, bute sur l'exception unique de la proposition divine, justement incomparable à aucune autre dans sa définition même. Ce premier constat devant l'expérience de penser est déjà une prémisse indispensable, tout autant pour l'insensé que pour le croyant. Elle l'est au premier chef comme leur lieu de rencontre, un « en-commun » qu'il partage. Puis elle peut devenir le lieu potentiel d'une expérience de Dieu, non que la limite soit ici niée dans la perspective d'une théologie apophatique mais acceptée comme l'appel positif d'un au-delà. L'argument ontologique devra alors être redéfini comme argument théophanique.

Avec cette redéfinition, il est ambitieux de démontrer que l'exercice même de l'intelligence raisonnée peut constituer un lieu d'expérience indirecte mais réelle de Dieu. Une prétention qui devrait confirmer ou du moins encourager dans son art tout philosophe amateur ou de métier. Pour autant, Anselme n'est pas seulement resté célèbre avec ce seul argument. En théologie, il a laissé à la postérité la théorie de la « satisfaction viciaire ». L. Bouyer la considérait comme l'héritage occidental le plus pernicieux, une théorie qui voit dans la mort de Jésus le prix de l'honneur divin à satisfaire. L'autre prétention d'E. Falque est de réhabiliter avec Balthasar – qui n'y voyait « rien en soi de juridique » – moins la pensée que la méthode de conception. L'idée est la suivante : Anselme use des catégories judiciaires bibliques pour mieux les vider de l'intérieur, fidèle en cela à la prédication évangélique. Il veut exprimer le salut avec la dialectique créateur-débitéur afin de l'anéantir dans son dépassement. Cette réhabilitation d'Anselme est ici développée dans un incessant dialogue avec les penseurs contemporains. De la reconnaissance de dépendance comme être « obligé » au sens de Levinas (qui rejoint la pensée biblique d'une dette originelle, celle du cadeau gratuit de l'être que reçoit le sujet, avant même tout acte moral) jusqu'à l'idée heideggérienne de « dette originelle », en passant par les réflexions sur le rôle du tiers qui casse la dualité du donneur/receveur (comme dans l'exemple du fils qui ne peut rendre la dette contractée envers son père qu'en donnant la vie à son tour à un tiers), tout un arsenal de réflexions contemporaines sont mises à disposition du lecteur pour relire Anselme. Toute dette existentielle compte alors moins en elle-même que la manière de la vivre. Les catégories juridiques sont vidées de leur substance quand cette dette n'est pas vue comme rançon du don (Origène) ni châtement (sur un

modèle politico-pénal) mais hors-don, ou, mieux encore, par-don. Pour le croyant qu'était Anselme, l'abondance de ce don absolu s'exprimait dans le mystère pascal, qui devient ainsi compris moins comme la résolution définitive d'une conception juridique que comme son complet anéantissement.

La seconde partie de l'ouvrage nous emmène au siècle suivant à Paris, en l'abbaye Saint-Victor. Au XII<sup>e</sup> siècle, elle est une pépinière d'auteurs dont la modernité et la finesse n'ont peut-être pas encore trouvé à notre époque tout l'écho qu'elles méritent. Ici encore, la méthode d'E. Falque va consister à traduire leurs intuitions profondes en un langage phénoménologique – auquel le lecteur devra être quelque peu initié – pour montrer leur pertinence actuelle. Dans ce registre, le *Conflit des interprétations* de Ricœur peut trouver sa « racine oubliée » (p. 159) dans le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor comme une des premières tentatives d'herméneutique systématique du texte et du monde. E. Falque rappelle très justement que pour la pensée occidentale, cette époque est une transition. La notion du sacrement – réalité centrale en cette terre de chrétienté – en témoigne : elle transite justement au XII<sup>e</sup> siècle de la définition augustinienne de signe efficace (à déchiffrer) à celle de présence réelle (au risque d'une définition figée) d'un Lanfranc ou Radbert. Si la pensée chrétienne va du visible à l'invisible, son contenu dépasse l'héritage platonicien. De l'œil extérieur qui voit à l'œil intérieur de l'intellect qui connaît, Hugues de Saint-Victor anticipe Pascal en rajoutant un troisième ordre, l'œil divin qui pénètre tout et, en dernier ressort, met toute réalité à nu, non pour espionner ou détruire mais pour révéler le sens définitif de la création matérielle. Toute une herméneutique catholique va se calquer sur cette perception de la révélation et être invoquée ici. C'est celle du livre de l'Apocalypse qui rappelle que le livre de Vie, celui du Jugement Dernier, est un livre qui se mange. Il signifie que le sens de la vie est intégré dans le destin de la chair, comme les choix dans la chair ordonneront la direction ultime de notre vie. Dans cette perspective profondément unitive, le concept de « voix » est invoqué. Intermédiaire entre corps et idée, cette notion johannique dit plus que la parole. Derrida atteste que « le phénomène de conscience est impossible sans la voix, la voix est conscience » (p. 179). Avec cette conscience intérieure en relation avec l'invisible, cette génération monastique montre, comme aucune autre, comment cette relation marque et dépasse la dialectique entre la lettre et l'esprit. Si la lettre conduit à l'esprit, alors l'esprit à son tour doit devenir lettre, ou plutôt transformer la chair de celui qui lit. Dans une époque où l'on suit les lignes du parchemin de son doigt pour lire toujours à voix haute, il s'agit d'incarner la lecture. Cela ne signifie pas seulement que tout ce qui est lu puisse être vécu mais aussi que

tout ce qui est vécu peut être lu. Géniale intuition systématisée ici de cet aller-retour herméneutique continué déjà évoqué plus haut. La lecture de l'expérience de vie ne nécessite pas seulement une expérience propre, mais une expérience de la lecture. Une lecture dont celle des livres est le modèle, mais dont le principe s'étend à la réalité elle-même. Suivant ce principe et en parallèle à l'insensé et l'orgueilleux d'Anselme, ici le sot n'est pas l'analphabète mais celui qui ne veut pas lire. Tant et si bien qu'E. Falque peut écrire ces lignes plus provocatrices qu'il n'y paraît : « Il n'est pas besoin de savoir lire pour lire ou apprendre à lire dans ce XII<sup>e</sup> siècle renaissant, si tant est que la lecture désigne moins l'acte de parcourir un texte que celui de "déchiffrer" la présence d'un autre dans les événements de son existence (livre de vie) au plus profond de son être intérieur (livre du cœur) ou dans la visibilité de l'apparaître (livre du monde) » (p. 197). Expérience de soi, de l'existence et du monde : une herméneutique chrétienne qui ne peut être ordonnée qu'à la charité. Cela donne une autre dimension à ce conseil d'Hugues de Saint-Victor : « Lisez donc et aimez ; et ce que vous lisez par amour, lisez-le pour aimer » (p. 154), si l'on comprend que l'exercice de cette « lecture » va bien au-delà d'un principe seulement intellectuel, pour atteindre celui de la vie tout entière.

D'ailleurs, dans ce cercle perpétuel, le « lecteur » devient lui-même « livre », ni écrit ni audible mais visible dès lors qu'il se donne à lire aux autres et à Dieu dans la vie et le monde. Cette vie qui se donne à lire aux autres et que chacun doit écrire, Hugues de Saint-Victor l'enseigne dans son *De institutione novitiorum*. Un ouvrage qu'E. Falque n'hésite pas à mettre en rapport avec la *Phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty, les deux s'accordant sur le fait que toute apparition du sensible exhibe en même temps un mode d'être de la conscience. Hugues trouverait le soutien inattendu d'Oscar Wilde qui jugeait « bien superficiel celui qui ne se fie pas aux apparences ». Le mode de conscience doit passer dans le « geste », cet acte où, suivant l'étymologie latine, s'incarne la vertu et que le Moyen-Âge décrivit dans ses « chansons de gestes ». Si le monde est un texte à lire, le corps, comme la parole, est à exprimer. Le geste va jusqu'à former dans l'univers monastique la spatialité et la temporalité : dans les différents lieux du monastère, ce ne sont pas les bâtiments qui inspirent les attitudes, mais à l'inverse ils sont construits et organisés suivant ce que l'on y fait. Ainsi en va-t-il de tout homme qui y vit : devenant « temple vivant », il doit s'édifier lui-même ainsi que toute sa vie.

On ne pouvait prendre congé des Victorins sans faire allusion au *Traité de la Trinité* de Richard de Saint-Victor. Il a créé le

néologisme de *condilectio* pour désigner l'amour en Dieu, soulignant en conséquence une difficulté humaine qui rejoint l'analyse d'Emmanuel Levinas dans *Totalité et infini* : celle de partager à un tiers l'amour mutuel que deux se portent. Suivant la théologie trinitaire, Dieu porte cette capacité en lui-même, dans sa structure essentielle. La fin de cette stimulante partie d'allers-retours entre les deux pensées explique aussi clairement que possible comment le « tiers » n'est pas « troisième » en ce qu'il constitue l'achèvement accompli de toute forme de dualité.

La troisième et dernière partie achève le livre avec Aelred de Rievaulx et son maître Bernard de Clairvaux. Avec eux, la réflexion va continuer sur l'expérience non plus intellectuelle, du monde ou de soi, mais celle du sujet en tant qu'il est affecté. E. Falque montre pertinemment qu'au XII<sup>e</sup> siècle, ces moines avaient déjà identifié avec un vocabulaire propre ce que la phénoménologie exprimera de nouveau au XX<sup>e</sup> siècle : l'affect ou le sentiment ne découle pas de l'expérience mais l'accompagne simultanément et l'oriente. Le mode de visée de la représentation importe autant que son contenu objectif. La redécouverte de l'affect (*Befindlichkeit*) est un acquis de la phénoménologie contemporaine (Husserl, mais aussi Stein, Scheler, Fink, Lipps) et les analyses d'Aelred dans son *Dialogue de l'âme* trouvent là un singulier écho. Les questions d'Édith Stein sur le rapport entre expérience et empathie, celles de Merleau-Ponty sur l'impossibilité irréductible de transmettre directement l'expérience d'un sujet à autrui, sont celles de la constitution générative de l'autre à partir du soi et qui sont déjà posées au XII<sup>e</sup> siècle. Elles atteignent leur paroxysme dans la question sur l'expérience mystique au point de départ de laquelle se situe toujours la limite de la faiblesse du corps, que rappelle Bernard. Quand celui-ci commente les quatre modes de l'amour de Dieu (*De diligendo Deo*), le dernier mode n'est plus quantitatif mais qualitatif. La résolution par le haut pour penser une expérience-limite de l'affect humain et d'une mystique de l'amour qui relie sans fusionner. Pas plus que l'humain ne disparaît dans le saint, Dieu ne disparaît dans l'Incarnation : ne pouvant souffrir, il peut néanmoins « compatir », écrit Bernard, étant toute affection sans être affecté dans son essence. La liberté divine comme absolue réside dans cette capacité de se donner tout entier sans rien perdre de soi-même, ce que le saint peut imiter à sa mesure et avec le soutien de la foi. Il reste toutefois un être humain, c'est-à-dire réduit à la limite de ne pas choisir ses affects. Obligé à l'expérience, il reste libre de la manière dont il l'accueille, et de s'y ouvrir ou pas.

Cette faculté humaine de la liberté est celle qui clôturera l'ouvrage avec un commentaire inspiré du *De gratia et libero arbitrio* de

Bernard de Clairvaux. E. Falque va souligner avec force l'originalité de Bernard sur le thème de la liberté et l'indépendance de sa doctrine, à égale distance d'Augustin et de la scolastique : ce n'est pas la faculté de la raison qui distingue l'homme, mais l'expérience de la liberté. Néanmoins une liberté définit précisément dans sa limite, comme une ouverture possible. Pour Bernard, la liberté humaine est plus une ouverture qu'une puissance. La liberté est moins le pouvoir d'un choix absolu que l'expérience d'une reconnaissance (dont la première serait de reconnaître que la liberté humaine n'est pas absolue). La mystique cistercienne s'ouvre, alors que la scolastique décide. Ici, les rapprochements sont déroutants : Descartes, Kant, Hegel sont d'accord avec Thomas d'Aquin pour voir la liberté comme une faculté, produisant une action, une opération par laquelle le sujet se détermine lui-même. Mais Bernard s'accorde étonnamment avec Heidegger qui cisela cette formule : « la liberté est l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel » (p. 385). Bernard expose avec vigueur une philosophie de la décision qui ne se réduit pas à choisir « ceci » ou « cela » – un libre arbitre insuffisant à définir l'homme – ni seulement à « assumer ce qui a été choisi » (éthique de la responsabilité). Dans des termes qui n'ont guère besoin d'être traduits mais seulement (re)lus aujourd'hui, Bernard invite l'homme dans sa liberté à se choisir soi-même en choisissant l'altérité (ouverture). Nous avons ici droit en cette dernière partie à une enthousiasmante réflexion sur cette notion centrale de l'anthropologie contemporaine, à laquelle Bernard apporte par son indépendance d'esprit une rafraîchissante stimulation.

En conclusion de cet ouvrage, retenons-en l'essentiel. Il a déjà été évoqué comment E. Falque souligne que l'argument ontologique anselmien porte bien moins sur l'existence de Dieu que sur les conditions de possibilité de l'exercice de la raison. En cela, il est plus anthropologique que théologique. Nous avons vu également que le chapitre sur la dette du don, dans un défi plus ardu, tente de montrer que le vocabulaire juridique employé dans sa sotériologie n'est employé que pour montrer comment a été vidé (ou dépassé) l'aspect strictement judiciaire du rapport entre l'homme et Dieu.

Quant aux Victorins, leur conception du « savoir lire (sa vie, le monde) même si on ne sait pas lire », dans sa pertinence et sa modernité, est profondément enracinée dans l'univers biblique, celui du judaïsme dans lequel apparaissent le Christ et le Nouveau Testament. On oublie facilement que la Révélation chrétienne donne son enseignement « dogmatique » avant tout à travers des récits, et finalement une *histoire* sainte, celle de l'Écriture. Il était naturel que des moines, pour qui la *lectio divina* est un pilier majeur du

quotidien, arrivent à vivre ce principe d'interpréter l'histoire, celle du monde et la leur. Il l'était moins qu'ils parviennent à le conceptualiser comme surent le faire les Victorins. Il fallait leur rendre ce mérite. Jean Leclercq avait tenté de qualifier ce genre littéraire de « théologie monastique », sans qu'il soit facile à définir. Suivant l'intuition du présent ouvrage, il semble qu'une de ses caractéristiques principales soit le rapport original que cette pensée théologique entretenait avec l'expérience, concrète et quotidienne. Celles des moines se développaient suivant de nombreux axes : la méditation et la contemplation personnelles, mais aussi la vie liturgique au chœur, le travail intellectuel, les relations fraternelles, d'amitié ou d'autorité.

D'ailleurs, ces moines ne pouvaient avoir qu'un rapport particulier à l'expérience, signifié par leur « profession » monastique. En effet, ils ne définissent pas spécifiquement leur vocation par un aspect ou une activité particulière de la vie chrétienne, aussi sainte soit-elle – enseignement, prière, évangélisation, héroïsme des vertus, martyre –, mais par un engagement *a priori* et intégral de toute leur vie, quotidienne et ce jusqu'à la mort. Dans la veine du *Cantique des cantiques* tant commenté au Moyen Âge, ils *embrassent* l'expérience chrétienne dans les deux sens du verbe : ils en ont la vision panoramique dans un recul qui leur permet de s'y engager et de s'y orienter, comme ils l'*embrassent* de tout cœur et les yeux fermés, pour s'y perdre et y perdre leur vie afin de s'y retrouver complètement.

L'intérêt principal de l'ouvrage d'Emmanuel Falque est que les philosophes contemporains y trouveront la compétence et la clarté qui étaient nécessaires pour traduire la méthode de pensée de ces écrivains médiévaux en un langage qui leur sera familier. Une traduction stimulante, qui donne parfois des rapprochements aussi inattendus que suggestifs. Quant à celui qui s'adonnera à une lecture plus théologique de l'ouvrage, il amorcera peut-être une réflexion sous la forme de la critique suivante : l'apologie trop accentuée de la limite de la nature humaine comprise comme autonomie, n'a-t-elle pas été la porte ouverte au sécularisme contemporain ? Prôner l'intellect comme lieu potentiel d'une expérience de Dieu ne contenait-il pas le risque d'une méthode scolastique devenue mortifère pour la théologie ? Une anthropologie chrétienne qui souligne trop l'importance de la liberté ne courait-elle pas le risque que cette dernière se retourne contre elle ? Dans la visée de ces critiques, Anselme apparaît toujours comme le précurseur suspect d'une définition de l'homme moderne devenu athée et coupé de Dieu.

Se servir de la parabole du fils prodigue peut alors être utile pour interpréter la situation de cet homme contemporain. L'anthropologie

qui est la nôtre aujourd'hui a connu dans son histoire une croissance et une forme d'indépendance reçues précisément de son évangélisation. Tel le fils prodigue, il profita de son émancipation pour prendre le risque d'une liberté athée, loin de la maison du Père. L'anthropologie moderne se réjouit de l'indépendance que suscite cette liberté. Les tenants d'une vision théologique plus sévère reprocheront qu'en cette voie « le fils est perdu » et que son autonomie vis-à-vis de Dieu aboutit à la boue des pores ou au désespoir. Aujourd'hui, le devoir des hommes de foi est alors peut-être de souligner que cette liberté acquise par l'homme moderne a été, comme dans la parabole, voulue et permise par le Père, sans l'ombre d'une hésitation ou d'un reproche. Et que, si le fils se perd, il peut aussi et sans cesse se retrouver. Une anthropologie plus stricte a peut-être le mérite de « rester dans la maison du père », mais cette stabilité n'est pas, comme le fils aîné, exempte de tout reproche. Surtout quand, endurcie, elle se refuse à comprendre que la liberté de l'homme moderne est aussi un fruit de la libéralité divine.

*Ateneo Sant'Anselmo*  
*Piazza dei Cavalieri di Malta 5*  
*IT – 00153 ROMA*

Alexandre ETAIX