

ANDRÉS G. FREIJOMIL

À LA RECHERCHE DU «PREMIER»
MICHEL DE CERTEAU.
LES ENJEUX DE SES PREMIERS TEXTES
PUBLIÉS PENDANT LES ANNÉES LYONNAISES
(1947-1950)

Estratto da:

RIVISTA DI STORIA
E LETTERATURA RELIGIOSA

DIRETTA DA

G. CRACCO - G. DAGRON - C. OSSOLA
F. A. PENNACCHIETTI - M. ROSA - B. STOCK

Anno XLVIII - N. 1 - 2012



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMXII

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa

diretta da

GIORGIO CRACCO - GILBERT DAGRON - CARLO OSSOLA
FABRIZIO A. PENNACCHIETTI - MARIO ROSA - BRIAN STOCK

Periodico quadrimestrale
redatto presso l'Università degli Studi di Torino

Direzione

Cesare Alzati, Giorgio Cracco, Gilbert Dagron, Francisco Jarauta,
Carlo Ossola, Benedetta Papásogli, Fabrizio A. Pennacchietti, Daniela Rando,
Mario Rosa, Maddalena Scopello, Brian Stock

Redazione

Linda Bisello, Paolo Cozzo, Valerio Gigliotti, Giacomo Jori, Marco Maggi,
Chiara Pilocane, Davide Scotto

Articoli

- C. ALZATI, *San Barnaba apostolo e la Chiesa Ambrosiana. Significati ecclesiologici della ripresa a Milano di una tradizione agiografica greca* Pag. 3
- L. BIASIORI, *Un interlocutore dimenticato nel dibattito religioso di metà Cinquecento: Basilio Millanio (alias Ercole Cattaneo?)* » 33
- M. MAZZOCCO, *Perdersi per ritrovarsi: l'avventura del desiderio nella letteratura mistica* » 65
- P. CATTANI, *Les écrivains français convertis au catholicisme lecteurs de saint Augustin: un augustinisme du début du XX^e siècle?* » 99
- A.G. FREIJOMIL, *À la recherche du «premier» Michel de Certeau. Les enjeux de ses premiers textes publiés pendant les années lyonnaises (1947-1950)* » 117

Note e testi

- M. FRANZMANN, *Personal and cosmic spaces of salvation in James and The Gospel of Judas* » 155
- F. PIERI, *La sindone fra nuove e antiche leggende* » 167

Rassegne e Discussioni

- M. CAVARZERE, *Un cantiere aperto della storiografia religiosa: alcuni nuovi studi sulla censura in Italia* » 179

Recensioni

- M. AL KALAK – M. LUCCHI, *Oltre il patibolo. I fratelli della Morte di Modena tra giustizia e perdono* (V. Lavenia) » 193
- P. BROGGIO, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento* (V. Lavenia) » 195
- E. CIFERRI, *Serafina Brunelli. Vita, visioni e profezie della mistica di Montone* (D. Bolognini) » 200
- G.M. VISCARDI, *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)* (M. Cassese) » 202
- M. CASSESE, *Espulsione, assimilazione, tolleranza. Chiesa, Stati del Nord Italia e minoranze religiose ed etniche in età moderna* (G. Zanello) » 206

segue nella 3^a pag. di copertina

E. NOVI CHAVARRIA, <i>Sulle tracce degli zingari. Il popolo rom nel Regno di Napoli. Secoli XV-XVIII</i> (M. Cassese)	Pag.	210
SUOR MARIA DEL BEATO AMEDEO, <i>Nulla temo nell'obbedienza</i> , a cura di NICOLA GORI (M.T. Reineri)	»	213
Publicazioni ricevute	»	217

Tutti gli articoli proposti alla rivista sono soggetti a un esame affidato a membri interni o esterni al Comitato Scientifico, competenti per la tematica specifica, al fine di valutarne la rispondenza ai criteri di carattere scientifico.

Dattiloscritti di Articoli, Note, Recensioni, Cronache, ecc.,
come pure opere da recensire vanno indirizzati a:

Redazione della «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa»
Via Giulia di Barolo, 3, int. A – 10124 Torino
tel. +39.011.670.3861 – rslr@unito.it

Gli autori devono restituire le bozze corrette insieme ai dattiloscritti
esclusivamente alla Redazione di Torino.

La responsabilità scientifica degli articoli, note, recensioni, etc.,
spetta esclusivamente agli autori che li firmano.

La Direzione assume responsabilità
solo di quanto viene espressamente indicato come suo.

*Il testo dattiloscritto pervenuto in Redazione si intende
definitivo. Ogni ulteriore correzione è a carico degli autori.*

Per richieste di abbonamento e per quanto riguarda la parte editoriale
rivolgersi esclusivamente a:

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI

Casella postale 66, 50123 Firenze • Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze
e-mail: periodici@olschki.it • Conto corrente postale 12.707.501
Tel. (+39) 055.65.30.684 • fax (+39) 055.65.30.214

2012: ABBONAMENTO ANNUALE – ANNUAL SUBSCRIPTION

ISTITUZIONI – INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.
Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione
dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.
The IP address and requests for information on the activation procedure
should be sent to periodici@olschki.it*

Italia: € 110,00 • Foreign € 140,00

PRIVATI – INDIVIDUALS

solo cartaceo - *print version only*
Italia: € 85,00 • Foreign € 115,00

Publicato nel mese di giugno 2012

À LA RECHERCHE DU «PREMIER» MICHEL DE CERTEAU.
LES ENJEUX DE SES PREMIERS TEXTES
PUBLIÉS PENDANT LES ANNÉES LYONNAISES
(1947-1950)

Le point de départ du «premier» Michel de Certeau, s'il en existe un, pourrait être un christianisme qui se veut autant «historique» qu'«anthropologique». Dès son entrée dans la Compagnie de Jésus en 1950, de Certeau s'inscrira comme «historien» et «chroniqueur» d'une nouvelle spiritualité chrétienne et ignacienne. Pourtant, ce premier dédoublement au début de son parcours ne supposera pas la construction de deux chemins séparés l'un de l'autre, mais un assemblage où l'«histoire» et la «doctrine» (pour reprendre le sous-titre du légendaire *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, animé par un secteur de la Compagnie dès les années 1930) se trouveront mélangées et juxtaposées. Il s'agit en somme d'une dialectique qui loin d'imposer un système rigide d'idées ou de concepts, mettra en avant la récupération d'un christianisme historique à partir d'une expérience «vécue». C'est cette double interprétation qui régira les pratiques certaliennes de recherche érudite, de la lecture, d'écriture, de production de textes et de fabrication d'un lecteur nouveau pour un vaste spectre d'entreprises éditoriales qui auront fait du phénomène social, culturel et religieux de la «spiritualité» la principale cible de leur «mission intellectuelle».

1. *Peregrinatio Academica*

Après son baccalauréat de philosophie, «dans la recherche inquiète d'une voie»,¹ Michel de Certeau suivra une éducation supérieure marquée

¹ L. GIARD, *Biobibliographie*, in *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, sous la direction de EAD., pp. 245-246.

par son attachement aux institutions aussi bien laïques que religieuses. Ainsi, entre 1943 et 1950, à partir d'une sorte de *peregrinatio academica*,² de Certeau obtiendra à la Faculté des Lettres de l'Université de Grenoble (Isère) deux licences, l'une ès lettres classiques (avec une préférence pour le grec) et une autre en philosophie. À Paris, il assistera aux séminaires d'histoire des religions animés par Jean Baruzi au Collège de France qui de toute évidence marqueront plus tard une part importante de ses recherches sur la mystique du XVII^e siècle.³ Parallèlement à ce parcours «séculier», Michel de Certeau commença en 1943 sa formation pour devenir prêtre aux Grands Séminaires de Chambéry et des Messieurs de Saint-Sulpice à Issy-les-Moulineaux. C'est ainsi qu'après une crise de vocation entre 1945 et 1946 et le désir bien arrêté de ne pas faire une carrière ecclésiastique,⁴ il obtiendra le grade de licencié en philosophie scolastique.⁵ C'est précisément à Issy que de Certeau prend connaissance de l'existence d'une certaine «nouvelle théologie» au Séminaire Universitaire de Lyon Fourvière, dont la principale figure était, malgré ses réticences pour ce terme, le théologien jésuite Henri de Lubac.⁶ Néanmoins, d'après l'avis de Rome, les temps ne semblaient pas favorables à ces études théologiques, un conflit que de Certeau avait pu percevoir aussi lors de son séjour au séminaire sulpicien.

² L. GIARD, *Bref portrait en forme de biographie*, texte inédit en français. Paru en allemand sous le titre *Michel de Certeau. Ein biographisches porträt* [traduit par Eva Füssel], in *Michel de Certeau. Geschichte - Kultur - Religion*, sous la direction de M. FÜSSEL, Constance, UVK Verlagsgesellschaft, 2007, pp. 21-32. Je remercie M^{me} Luce Giard qui aimablement m'a communiqué la version originale du travail.

³ Rappelons qu'en 1933 la chaire d'histoire des religions avait été transformée en celle d'histoire de la civilisation moderne qui échut à Lucien Febvre en 1933. Rétablie avant la fin de cette même année en raison de la vacance de la chaire d'épigraphie grecque, en remplacement d'Alfred Loisy, la chaire sera confiée à Jean Baruzi qui l'occupera entre 1933 et 1951 (É. POULAT et O. POULAT, *Le développement institutionnel des sciences religieuses en France*, in «Archives de sciences sociales des religions», 21/1 [1966], p. 27, n. 9).

⁴ C. GEFFRÉ, O.P., *Profession théologien: retour sur plus de quarante ans de pratique*, in «Laval théologique et philosophique», 62/1 (2006), p. 8.

⁵ F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, p. 38. De cette façon, de Certeau pouvait entrer directement en deuxième année du cursus de théologie dans un séminaire universitaire.

⁶ Aujourd'hui même, dans le *Dictionnaire critique de théologie* publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste, c'est la troisième partie de l'entrée *Henri Somier de Lubac, 1896-1991* rédigée par l'évêque catholique Olivier de Berranger qui contient la seule référence explicite à la «nouvelle théologie» en caractères plus petits, souvent réservés pour les aspects les plus détaillés d'un article (Paris, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 681a-682a).

2. *La nouvelle sensibilité théologique*

Certainement, le «court» vingtième siècle apportera une nouvelle idée de «représentation» dont l’empreinte n’est pas étrangère à l’histoire intellectuelle des jésuites. Malgré une formation marquée par la philosophie de Francisco Suárez et par la logique d’une tradition scolastique qui excluait presque entièrement l’étude de tout autre système, celle qui fut appelée la «troisième» Compagnie (formée par quelques-uns des principaux «maîtres» de Michel de Certeau comme Gaston Fessard ou Henri de Lubac) représenta l’avant-garde d’une nouvelle génération de jésuites qui, sans arriver à une rupture complète avec le passé, a commencé à s’éloigner de plus en plus de la stricte unité de l’être de la métaphysique suarézienne. C’est pourquoi, cette génération lira particulièrement la phénoménologie de Maurice Blondel,⁷ en favorisant le dialogue avec l’existentialisme ou le marxisme, avec un désir de retour à l’«authentique» passé chrétien grâce à un renouvellement de la patristique et d’une ecclésiologie basée sur une nouvelle relation entre l’Église et le monde (finalement légitimée par le Concile Vatican II). À partir de 1947 et avant d’entrer dans la Compagnie, Michel de Certeau commencera sa formation au Séminaire Universitaire de Lyon où il entrera en contact avec cette nouvelle sensibilité théologique. Il faut remarquer pourtant qu’il ne s’agira pas pour lui d’un simple contexte d’enseignement mais d’une des principales bases de lisibilité qui régira ses façons d’interpréter les textes au cours de cette première époque et dont le sédiment sera réemployé sous différentes formes tout au long de son parcours intellectuel. La double démarche de lecture que de Certeau fait du christianisme au début des années 1950, n’est pas étrangère à la logique des deux routes classiques, que suit souvent tout penseur catholique et prêtre à la fois: la quête du contact le plus pur et direct possible avec les Écritures à partir d’une exploration de la pratique de l’activité pastorale.⁸ La prise au sérieux de la «Parole de Dieu» en tant que fondement

⁷ L’anthropologie philosophique blondélienne, d’une grande influence parmi beaucoup de jésuites comme Henri de Lubac ou (bien que dans une moindre mesure) Hans Urs Von Balthasar, a fonctionné comme le catalyseur d’une part importante de la nouvelle théologie (É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002²). À cet égard, on retrouve, en grattant le palimpseste, plus d’une trace du rôle de l’action et de la pratique dans de nombreux écrits du premier Michel de Certeau: qu’il s’agisse de la notion de «croyance» en tant que fruit du surnaturel ou de l’idée d’action comme médiation créative, l’influence blondélienne s’est aussi fait sentir chez les jeunes disciples des pères théologiens.

⁸ M. SCHOOF, O.P., *Breakthrough. Beginnings of the New Catholic Theology*, with an intro-

essentiel de la croyance⁹ sera au cœur d'une relation très chère à de Certeau et bien entendu à la spiritualité chrétienne de l'après-guerre: la contemplation et l'action ne feront qu'un, tout comme la pratique de la lecture et celle de l'écriture. Cette profonde imbrication entre l'intelligence de la foi et l'explication de l'Écriture (ou entre la science théologique et l'exégèse) fait essentiellement partie d'une conception augustinienne que l'on retrouve chez Henri de Lubac, pour qui *De doctrina christiana* devient désormais un véritable traité d'herméneutique.¹⁰ Ainsi, les enjeux croisés du *ressourcement* avec l'*aggiornamento*, de l'«histoire» avec l'«expérience», ou du «passé» avec le «présent», sont au carrefour de ces exigences afin de provoquer une autre manière de comprendre la foi au sein d'une Église dont l'*horror historiarum* considérait d'habitude tout «retour aux sources» comme un rejet de sa pérennité temporelle et de sa constitution spirituelle.¹¹

Topique récurrent, le christianisme est une religion essentiellement historique. Mais d'après Marc Bloch, il s'agit davantage d'une religion «d'historiens»:

placée entre la Chute et le Jugement, la destinée de l'humanité figure, à ses yeux, une longue aventure, dont chaque vie individuelle, chaque «pèlerinage» particulier présente, à son tour, le reflet; c'est dans la durée, partant dans l'histoire, que se déroule, axe central de toute méditation chrétienne, le grand drame du Péché et de la Rédemption.¹²

Malgré cette évidence, dans les années 1940 et 1950, un retour au christianisme de l'époque de Tertullien supposait revenir à une *absence*: une Église primitive qui n'était qu'une assemblée ou un *corpus mysticum* réuni dans le cadre d'une association informelle de croyants dont le sacrement de l'eucharistie leur assurait le sentiment d'appartenance, avec la crainte millénariste de la fin des temps.¹³ Autrement dit, une Église tout

duction by E. SCHILLEBEECKX, O.P., traduit de l'hollandais par N.D. SMITH, Dublin, Gill & Macmillan, 1970, pp. 14-16.

⁹ E. VANGU VANGU, *La Théologie de Marie-Dominique Chenu. Réflexion sur une méthodologie théologique de l'intégration communautaire*, préface de J.-P. DELVILLE, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 255 ss.

¹⁰ H. DE LUBAC, S.J., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959, p. 60.

¹¹ R. DI STEFANO, *El "horror historiarum" de la Iglesia católica*, in «Criterio» [Buenos Aires], 2281 (2003), pp. 152-156.

¹² M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, édition annotée par É. BLOCH, préface de J. LE GOFF, Paris, Armand Colin, 2007, *Introduction*, p. 38.

¹³ S.C. MIMOUNI et P. MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 437-441.

juste organisée, sans un système suffisamment «visible» qui permettrait de surveiller une discipline ou d'imposer une sévère ritualisation de la doctrine. Pour l'Église de Pie XI et notamment de Pie XII, la revalorisation de ce sens historique où le Pape, au lieu d'être le chef d'une chrétienté œcuménique, apparaîtrait comme un évêque parmi d'autres devenait une véritable provocation.¹⁴ C'est pourquoi, au delà du contenu même de ces discussions, le problème conservait une tournure politique indubitable: c'étaient les limites de l'*obéissance* qui étaient en jeu.¹⁵ La fidélité ou non au suarézianisme (en ce qui concerne les Jésuites), l'attachement au thomisme orthodoxe ou encore la reconsidération des relations entre la gratuité de la grâce et le libre arbitre,¹⁶ étaient des questions qui, d'une certaine façon, ne faisaient qu'affaiblir la base doctrinaire de l'infailibilité papale, alors que le christianisme devenait de plus en plus fragmenté. Ainsi, à cette question nécessaire à la permanence de l'institution ecclésiastique et historiquement souterraine à l'évolution même du christianisme s'ajoute l'intérêt de la «nouvelle théologie» pour les vieux topiques du début du XX^e siècle que le modernisme n'avait pu mener à terme: l'application des méthodes historiques à l'exégèse et une nouvelle façon d'interpréter le magistère de l'Église.

¹⁴ Même si la théologie du «corps mystique du Christ» avait déjà fait l'objet d'une encyclique par Pie XII en 1943 [*Mystici Corporis Christi*] à partir des travaux du jésuite Émile Mersch où l'Église, en référence à Robert Bellarmin, conservait «son caractère de société visible, hiérarchique, inégalitaire et parfaite» (cf. É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, cit., p. 217), l'originalité du «*corpus mysticum*» (notamment chez Henri de Lubac) consiste à faire du dogme «le grande fleuve de la foi chrétienne» à partir du retour aux sources de la patristique où l'Eucharistie devient le principal lien de la «communauté de fidèles» avec l'Église (O. DE BERRANGER, *Le rapport de Christ à l'Église*, in «*Studia theologica*», 2/4 [2004], p. 230). C'est là un topique dont l'usage sera fréquent chez de Certeau dans le cadre de ses premiers travaux par le biais de la spiritualité et notamment dans ses recherches sur la mystique du XVII^e siècle où il reprendra de toute évidence l'héritage lubacien (F. PICART, *Imaginer la visibilité politique du Corps du Christ généré par l'Eucharistie*, in «*Laval théologique et philosophique*», 63/2 [2007], pp. 338 et 342).

¹⁵ A. GUICHARD, *Les Jésuites*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1974, pp. 171-196.

¹⁶ La question de la grâce divine a occupé une place centrale dans les débats théologiques du XVI^e et XVII^e siècles, avec d'importantes conséquences politiques et ecclésiologiques. Sans entrer dans la complexité de cette question, on peut dire que la controverse tenait à l'idée d'une grâce irrésistible et suffisante qui s'appliquait de manière infailible à la personne à laquelle elle était accordée. Ainsi, Dieu offrait une grâce impossible à éviter, qui déterminait immédiatement le salut de la personne. D'autre part, le libre arbitre, c'est-à-dire la possibilité de choisir entre le bien et le mal – de juger librement –, supposait une initiative humaine qui contribuait à sauver les âmes pour lesquelles l'Église était l'intermédiaire du salut. Mais pour Luther comme pour les jansénistes, à l'abri de la théorie augustinienne, seule la grâce était capable d'empêcher que nous soyons condamnés en dépit du libre arbitre qui était insuffisant. Face à cette position, les jésuites ont combattu au XVII^e siècle ce qu'ils considéraient comme un excès de rigorisme janséniste en s'appuyant sur la théorie de Saint Thomas d'Aquin selon laquelle la grâce «coopère» avec le libre arbitre.

3. La bataille des imprimés

Or la «nouvelle théologie» franco-belge¹⁷ ne fut pas uniquement une querelle de légitimités et de pertinences religieuses mais aussi une bataille d'imprimés. Les possibilités de publication, de circulation et de diffusion de livres et articles de revue ou de journal tout comme la communication d'une encyclique ont certainement construit les degrés de permission ou d'interdiction des écrits ou de la parole: d'où la mise en évidence d'une théologie novatrice dont la principale implication sera la lente et patiente édification d'une nouvelle lisibilité.¹⁸ Ainsi, sa première phase (1938-1942) commença par la parution d'une brochure et d'un petit ouvrage qui ne dépassaient pas les deux cents pages, *Une École de théologie: Le Saulchoir* (1937)¹⁹ du dominicain Marie-Dominique Chenu, et l'*Essai sur le problème théologique* (1938) de Louis Charlier (dominicain aussi),²⁰ les deux mis à l'*Index* le 6 février 1942 à cause de leur accent «mystique», proche du subjectivisme protestant et de l'immanentisme moderniste.²¹ La condamnation précipita une justification publique d'un des principaux

¹⁷ Rappelons qu'en plus des deux zones linguistiques principales où s'installèrent les nouvelles théologies catholiques (l'espace franco-belge et l'espace allemand), il ne faudrait pas négliger l'extension d'un mouvement dont les racines se trouvaient aussi dans les idées de J.H. Newman et de George Tyrrell ainsi que dans plusieurs groupes italiens actifs pendant l'époque du modernisme. Cf. M. SCHOOF, O.P. *Breakthrough*, cit., pp. 17-19.

¹⁸ Une chronique du jésuite Louis Barjon parue dans *Études* en 1946 [voll. 248-249] et intitulée «Quand les chrétiens s'accusent» mettait en valeur le rôle des imprimés au début de l'article: «Journaux, livres périodiques et revues ont largement ouvert leurs pages, ces mois derniers, aux examens de conscience des croyants. Nombre d'écrivains catholiques n'ont pas craint de dénoncer publiquement les tares ou les faiblesses dont trop de vies chrétiennes donnent au dehors le spectacle, d'accepter même de discuter loyalement le bien-fondé des critiques qu'adressent communément à notre Église ceux qui ne partagent pas notre foi» (p. 214).

¹⁹ En insistant sur le statut historique de la théologie à partir de la logique de l'Incarnation, le but de Chenu était de dépasser non seulement le rationalisme intemporel du thomisme orthodoxe, mais aussi les «déviances» du modernisme. Selon Evangelista Vilanova, c'est l'équilibre entre une théologie critique et une «théologie confessante» qui avait réactivé les alarmes de l'école romaine (E. VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes III. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1997, p. 903). Il faut rappeler qu'au moment de la dénonciation, le programme de Chenu avait connu une circulation très restreinte limitée au cercle immédiat de la communauté scientifique du Saulchoir.

²⁰ L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, Ramgal, 1938. En reprenant le mot de Vilanova, «le mérite de Charlier est d'avoir défini de façon nette et précise, encore que schématique, les deux tendances de la théologie, "positive" et "scolastique"» avec une sévère critique de cette dernière (cf. VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, cit., p. 905, et notamment J. METTEPENNINGEN, *L'Essai de Louis Charlier (1938). Une contribution à la nouvelle théologie*, in «Revue Théologique de Louvain», 39/2 [2008], pp. 211-232). En tout cas, c'est le rôle de l'histoire dans la théologie à partir d'une lecture nouvelle de l'Aquinat.

²¹ VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, cit., p. 901.

représentants du thomisme orthodoxe dans l'«Osservatore romano», M^{gr} Pietro Parente (qui utilisa pour la première fois péjorativement le terme «nouvelle théologie» par analogie avec toute cause «moderne» ou «moderniste»).²² D'un autre côté, la deuxième phase (après la guerre, de 1946 à 1948), fut essentiellement une confrontation de revues, entre d'une part la «Revue thomiste» des Dominicains de la Province de Toulouse et de l'autre «Recherches de Science religieuse, Études», ou encore les célèbres collections «Sources chrétiennes» et «Théologie» (chez Aubier) produites par les Jésuites. Ainsi, tandis qu'en avril 1946 Jean Daniélou publiait dans «Études» son article *Les orientations présentes de la pensée religieuse*,²³ et Marie-Michel Labourdette lui répondait dans la «Revue thomiste», le père Garrigou-Lagrange se faisait l'écho dans le bulletin «Angelicum» de l'ouvrage d'Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez Thomas d'Aquin* (1944) à travers l'article *La nouvelle théologie, où va-t-elle?* en contestant la méthode d'investigation jésuite. En 1948, l'article *Le problème du développement du dogme* d'Henri de Lubac (paru dans «Recherches de Science religieuse») leva une nouvelle polémique. En tout cas, non seulement étaient apparus une nouvelle mentalité théologique et un autre ordre apologétique, mais également une nouvelle manière de lire la tradition chrétienne. Comme l'a bien signalé Étienne Fouilloux,

Aidés pour certains par leur habitude de la prédication, ces théologiens d'un nouveau style ont dû adapter leurs discours à leur nouveaux publics [...]. Ils doivent aussi adapter leur manière d'écrire, puisque la demande de ces «couches supérieures de la foi» stimule fortement une édition religieuse qui se met en mesure d'y faire face.²⁴

Sans négliger le public spécialisé, l'objectif principal consistait à gagner plus de lecteurs «cultivés» et à rendre accessibles de nouveaux sujets théologiques afin de les insérer dans «l'existence chrétienne d'aujourd'hui». C'est ce doublet fondamental d'un *passé revisité* à la lumière d'une *expérience présente* qui à cette époque traverse de façon subreptice les nouvelles pratiques d'écriture et de lecture dans les courants religieux, qu'ils soient théologiques ou plutôt liés à la «spiritualité».

²² P. PARENTE, *Nuove tendenze teologiche*, in «L'Osservatore romano», 9-10 février 1942. C'est ce dogmaticien qui sera considéré comme l'un des rédacteurs de l'encyclique *Humani generis* en 1950.

²³ J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in «Études», 249 (1946), pp. 5-21.

²⁴ FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, p. 210.

Selon Étienne Fouilloux, la réponse du monde de l'édition subit une «sensible» inflexion (à partir d'un processus qui en fait avait commencé dans les années 1930). Si les maisons Letouzey et Ané ou Beauchesne continuent de publier leurs vastes dictionnaires (le *Dictionnaire de théologie catholique* et le *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* respectivement), c'est à partir de l'après-guerre que les maisons Desclée de Brouwer, Le Cerf, Le Seuil et Fayard commencent à se consacrer à une plus grande diffusion et à combler le vide existant entre la production savante de qualité universitaire et les ouvrages édifiants de piété et d'apologétique. Selon Michel Albaric, «Peu d'œuvres comblent l'écart entre le nombre restreint des travaux de qualité universitaire et la pléthore d'ouvrages édifiants. Entre les deux se trouve une France moyenne dont les aspirations spirituelles, surtout celles des hommes, sont mal nourries par les auteurs». ²⁵ C'était en fait la littérature seule qui assurait une présence religieuse forte pour un public cultivé grâce à des «écrivains catholiques» dont la majorité des ouvrages étaient pourtant publiés dans des maisons «gentiles» ²⁶ comme Gallimard, Plon ou Mercure. D'ailleurs, il faut rappeler que l'univers de l'édition religieuse de livres et notamment de revues devra surmonter deux obstacles qui seront désormais particulièrement fréquents: d'une part les problèmes techniques et financiers (touchant tous les éditeurs depuis la guerre, notamment en raison du manque de papier), ²⁷ et

²⁵ M. ALBARIC, O.P., *L'édition catholique*, in R. CHARTIER et H.-J. MARTIN, *Histoire de l'édition française IV. Le livre concurrent, 1900-1950*, Paris, Fayard-Cercle de la Librairie, 1991, p. 295.

²⁶ Le terme est utilisé par Joseph Ageorges dans la préface de la deuxième édition refondue et mise à jour du *Manuel de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours* [Paris, Spes, 1939] en faisant allusion aux éditeurs profanes: «Cette influence de nos grands éditeurs catholiques a été telle qu'elle a obligé les éditeurs profanes à créer des collections religieuses pour pouvoir maintenir leur position sur le marché» (p. 17). En tout cas, il essaie de remplir cet écart-là: «Il faut bien se rendre compte encore qu'il est une sorte de tableau en plusieurs panneaux et non pas une dissertation ou une thèse de doctorat. C'est essentiellement une œuvre de vulgarisation destinée à diriger le public et d'abord la jeunesse, à travers notre production littéraire d'inspiration chrétienne» (p. 14). Néanmoins, au seuil de la guerre, l'ouvrage (dont la première édition comptait une longue introduction d'Henri Bremond qui devient partiellement le chapitre X de la nouvelle édition sous le titre «Les ouvrages religieux»), tend encore à être une «entreprise de restauration morale» où le rôle des «maîtres» de l'édition catholique («Un Francisque Gay, d'ailleurs écrivain lui-même, un Gabalda, un Georges Beauchesne, un Gigord, un Lethielleux, un Letouzey, un Albanel...»), p. 16) se veut essentiel ainsi que celui du libraire-détaillant catholique qui «lit lui-même et peut parfois diriger sa clientèle. Si un lien plus étroit était établi entre les bibliothécaires de l'Action Catholique, la presse catholique et le libraire-détaillant, la diffusion de la pensée chrétienne ne pourrait qu'y gagner» (p. 17).

²⁷ Cf. J.-Y. MOLLIER, *Édition, presse et pouvoir en France au XX^e siècle*, Paris, Fayard, 2008, pp. 107-115.

d'autre part le risque toujours latent d'une décision du magistère qui pourrait affecter la circulation ou même l'existence d'un ouvrage.²⁸ Ce dernier obstacle provoquera une relation ambiguë, parce que «le légitime désir d'indépendance des auteurs et des éditeurs à l'égard de la hiérarchie se double de la volonté de trouver en elle une caution vis-à-vis d'une partie de la clientèle plus "à cheval sur les principes"».²⁹ À cet égard, bien que chaque pontificat impose de façon tacite ou explicite ses propres règles de circulation et de permission d'ouvrages, c'est avant tout la nécessité de retenir le lectorat le plus large possible qui poussera les «arts» à exprimer les topiques les plus délicats en faisant de toute écriture une pratique spécialement adroite, remplie d'allusions et d'inscriptions nuancées. Malgré l'autonomie relative de la communauté éditoriale jésuite à l'égard de Rome, ces enjeux forgeront chez certains intellectuels chrétiens comme de Certeau un style singulier d'expression poétique où le discours devait être capable d'exprimer des idées sans provoquer de dispute directe.

4. *La mise en scène d'une chasse furtive*

En 1952, alors que l'Église continue sa marche sur les chemins de l'orthodoxie, le bulletin *Pax* du Séminaire Universitaire de Lyon publie dans son habituelle section «Nouvelles des Anciens», une pensée envoyée par Michel de Certeau au sujet du noviciat: «Michel de Certeau (1950) nous dit qu'un noviciat n'a pas d'histoire, extérieure tout au moins, car il ajoute "ce prodigieux temps d'inefficacité est un luxe de la grâce"».³⁰ Rappelons que son entrée au noviciat en 1950 avait coïncidé avec la publication le 12 août de l'encyclique *Humani Generis* par laquelle Pie XII interdit l'action des prêtres-ouvriers et retire l'autorisation à plusieurs théologiens (sans mentionner leurs noms mais leur terminologie) en raison de leur «relativisme dogmatique». Beaucoup d'entre eux étaient jésuites et chargés d'im-

²⁸ Comme le signale Michel Albaric en reprenant un article paru en 1952 dans «Catholicisme» (III, col. 1360-1372) et signé par «R.M.» (peut-être, René Martinet, comme l'estime Albaric lui-même), «Il arrive parfois qu'un volume, régulièrement revêtu de l'imprimatur, doive être retiré de la vente sur l'ordre d'instances supérieures... L'adoption d'un texte uniforme pour l'enseignement du catéchisme en France a obligé les éditeurs des anciens manuels diocésains à de coûteuses adaptations» (cf. M. ALBARIC, O.P. avec la collaboration de J. MIGNON, *L'édition religieuse en France*, in *L'édition française depuis 1945*, sous la direction de P. FOUCHÉ, Paris, Cercle de la Librairie, 1988, p. 284b).

²⁹ J.-P. ROSA, *L'édition religieuse*, in «Études», 374/6 (1991), p. 841.

³⁰ *Nouvelles des anciens*, in «Pax. Bulletin du Séminaire Universitaire», 83 (1952), p. 28.

portants postes universitaires.³¹ Une légère révision des «erreurs» signalées par l'encyclique à l'égard de l'historicisme de cette théologie novatrice montre à quel point les dimensions philosophiques et exégétiques de celle-ci avaient contribué à fabriquer une pensée originale dont de Certeau sera l'un des grands héritiers. Une des principales craintes de l'Église était précisément celle du *détachement* entre l'existence et l'essence (devenu un objet de condamnation), autrement dit d'une théologie enracinée dans un mouvement universel où l'être restait uni au devenir historique. Cette résistance de l'orthodoxie n'était qu'une autre manière de s'opposer aux prémisses qu'érigerait la conception lubacienne de l'exégèse où la doctrine chrétienne et sa propre mise en lecture étaient employées comme équivalentes: c'était là un postulat qui, aux yeux de Rome, renvoyait à une sorte d'augustinisme trop «jansénisant». D'ailleurs, bien que la crise de Fourvière soit tout d'abord une «querelle» d'ordre doctrinal (avant d'être un conflit proprement socio-politique), ses effets idéologiques n'étaient pas moindres. Ainsi, Pierre Teilhard de Chardin effectuera un dernier exil et partira à New York invité par la Wenner Gren Foundation d'où il élargira ses relations et son influence scientifique au Consulat de France et à l'O.N.U.³² De même, plusieurs professeurs seront interdits d'enseignement au Séminaire de Lyon, parmi lesquels Henri de Lubac entre 1950 et 1959. Ce dernier sera par ailleurs, comme Gaston Fessard, exclu de la direction et du secrétariat de la revue «Recherches de Science religieuse» et interdit de séjour dans les maisons de la Compagnie à Rome comme à Lyon. Il sera également interdit de conférences et de publications sur la théologie en même temps que l'on retirera du commerce certains de ses ouvrages. De cette façon, l'*Humani generis* essaiera d'imposer une sorte de «rationnement de lectures» à partir de l'interdiction de plusieurs ouvrages et articles: une «grande purge» qui sera suivie d'une dernière instruction du Supérieur général jésuite Jean-Baptiste Janssens aux procureurs provinciaux de la Compagnie par laquelle sont interdits six livres (y compris *Corpus mysticum*, *Surnaturel* et *De la connaissance de Dieu* d'Henri de Lubac) et six articles (dont celui paru dans «Recherches de Science religieuse» sur les mystère du surnaturel), tous rapidement retirés des bibliothèques des scolasticats et également

³¹ FOUILLOUX, *Une Église enquête de liberté*, cit., pp. 290-294.

³² C. ARAGONNÈS (M^{lle} Teilhard-Chambon), *Introduction à la seconde partie* [1939-1955], in P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres de voyage, 1923-1955*, recueillies et présentées par C. ARAGONNÈS et éditées par M. TEILHARD-CHAMBON, Paris, Grasset, 1956, p. 233.

de la vente.³³ Bien que le premier ouvrage d'Henri de Lubac eût déjà été publié et les deux restants épuisés ou presque, il faut remarquer qu'une part importante des copies de *Corpus mysticum* disparurent au cours d'un déplacement de stockage,³⁴ ou bien furent saisies dans les entrepôts de Lyon:³⁵ la circulation furtive de ces textes donnera lieu à un petit marché noir³⁶ de plus en plus mythique et intrigant.³⁷ C'est justement l'époque où, autorisé par son Provincial André Ravier, de Lubac écrivit à Paris (où il restera en exil) ses pensées sur le bouddhisme.³⁸ Finalement, le dernier «acte» du drame de Fourvière (sur un total de quatre, selon les remarques de Dominique Avon) surviendra au début de l'année 1951 lorsque Janssens donne l'ordre de se conformer absolument aux «textes du magistère» à travers une sorte de «pseudo-syllabus», inédit dans l'histoire de la Compagnie:

Aussi bien la Compagnie n'avait jamais mérité dans le passé, d'être atteinte de plein fouet par une encyclique doctrinale [...]. Il s'agit de la prunelle de nos yeux [...] c'est l'intégrité de notre foi catholique, et notre fidélité au Pape, – l'essence même de nos devoirs sacerdotaux et religieux, – qui sont en cause.³⁹

³³ D. AVON et P. ROCHER, *Les Jésuites et la société française XIX^e-XX^e siècles*, préface par Étienne Fouilloux, Toulouse, Privat, 2001, p. 192. À ceux-là, il faut ajouter *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* d'Henri Bouillard, *Dialogues* de Jean Daniélou et *Pages religieuses de Maurice Blondel et Leçons sur le Christ* de Yves de Montcheuil (cf. J.-C. DHÔTEL, S.J., *Les Jésuites de France. Chemins actuels d'une tradition sans rivage*, préface d'H. MADELIN, Paris, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1987, p. 88).

³⁴ S.K. WOOD, *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, Edinburgh, T & T Clark, 1998, p. 3.

³⁵ B.W. HOLSINGER, *The Premodern Condition. Medievalism and the Making of Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 165.

³⁶ H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris, Cerf, 2006, p. 75.

³⁷ À cet égard, le scientifique Don O'Leary a signalé par rapport à la circulation des postulats de Teilhard de Chardin, «Some scholars strayed from the straight and narrow path defined by the magisterium. Copies of a number of unpublished articles, some by "well-known" scholars, were circulated among seminarians and college students. It was proposed that Adam was not an individual but rather an indefinite number of people from whom the entire human race descended. Original sin was regarded not as a true sin inherited by humans from their first ancestor but as a general turning away from God under the influence of sinful leaders. Furthermore, it was argued that philosophy and science were jointly exercising enormous pressure to apply the evolutionary concept to theological studies. Apparently, these papers were widely circulated» (cf. D. O'LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science. A History*, London, Continuum, 2006, pp. 149-150).

³⁸ Rappelons qu'en 1952 l'ouvrage *Vraie et fausse réforme dans l'Église* du dominicain Yves Congar est interdit et en 1954, lui-même est interdit d'enseigner et envoyé en exil.

³⁹ D. AVON, *Une école de théologie à Fourvière?*, in *Les Jésuites à Lyon, XVI^e-XX^e siècle*, sous la direction de É. FOUILLOUX et B. HOURS, Paris, ENS Éditions, 2005, p. 234.

Une nouvelle économie de lecture plus restrictive cernait la Compagnie, aurait-on dit, définitivement... Cela étant, le dossier d'accusation de Janssens contenait une réaction contre la relativisation de la raison et du langage scripturaire et théologique; une défense de la scolastique (dont les principes philosophiques, les ressources et les assertions étaient considérés incontestables); l'énumération des doctrines philosophiques incompatibles avec le dogme, c'est-à-dire, l'idéalisme (ou hégélianisme, d'après ses précisions), l'existentialisme, ainsi que d'autres philosophies du «sujet»; et enfin les «dangers» d'une théologie positive devenue une arme contre l'héritage de la théologie dogmatique.

5. *Un Michel de Certeau «lyonnais» (1947-1950)*

Tout compte fait, quelle répercussion cette «bataille des imprimés» a-t-elle eue sur les pratiques d'écriture et de lecture du jeune Michel? Situé au centre d'un tourbillon assez conflictuel, il faut rappeler qu'en tant que séminariste à Fourvière en 1947-1949 et jusqu'à la fin de son scolasticat à Chantilly en 1953-1954, de Certeau sera plutôt un observateur (assez «privilegié») de ces querelles et pas du tout un prêtre «associé» à ces affaires. Néanmoins, cette situation changera légèrement lors de son arrivée à la revue de spiritualité ignacienne «Christus» et de manière effective dès 1963 (en plein essor conciliaire) quand il deviendra directeur adjoint de cette publication à côté de François Roustang. Comme le signale François Dosse dans son travail biographique, «Michel de Certeau est attiré par Lyon, non pas tant en raison de l'enracinement familial dans la région que de l'engouement, dans ces années d'après guerre, pour ce que l'on appelle déjà la “nouvelle théologie” de Fourvière ou encore l’“école de Lyon”». ⁴⁰ Même si de Certeau appartient à une génération de jésuites plus jeunes et qu'il n'a fréquenté la théologie que comme un domaine nécessaire à sa formation (on pourrait difficilement le définir comme un «théologien» *stricto sensu*), il est vrai qu'une part importante de ses maîtres et de ses lectures (lesquels se trouvaient parfois juxtaposés) étaient devenus les principaux objets de débats ou de soupçons. Par rapport à cet ensemble d'intellectuels mis en doute, Étienne Fouilloux a signalé dans un essai qui se veut complémentaire d'*Une Église en quête de liberté*:

⁴⁰ DOSSE, *Le Marcheur blessé*, cit., p. 38.

À la différence de leurs censeurs, les théologiens de service sont connus en dehors de la sphère ecclésiale; ils disposent d'une audience et d'une notoriété qui déplaît; leurs écrits sont signalés et commentés dans la presse. Mais ils ne possèdent aucun pouvoir au sein de l'institution: ce décalage entre reconnaissance publique et précarité ecclésiale a bien souvent joué en leur défaveur.⁴¹

C'est là tout un modèle de contestation qui ne passera sûrement pas inaperçu pour de Certeau, notamment à l'heure de réfléchir à un modèle d'intellectuel critique de la société et des pratiques qui la fondent. En reprenant les termes de François Dosse:

Le séminaire de Lyon est plutôt marqué par la continuité avec une certaine «Résistance spirituelle» chrétienne, celle des chrétiens engagés dans la Résistance et qui seront pour beaucoup à l'origine de Vatican II. Sur les tables du salon de lecture, on trouve *Le Monde, Témoignage chrétien*.⁴²

Le jésuite Joseph Moingt dira à ce sujet que Fourvière était une «citadelle de chrétienté» régie par «un esprit d'ouverture et de liberté intellectuelle tel qu'on ne souffrait pas de claustration».⁴³ Ajoutons pourtant que si Fourvière a été un foyer particulièrement rebelle à l'autorité ecclésiastique, elle ne sera jamais complètement isolée. Pendant ses premières années de travail intellectuel, l'écriture certalienne prendra une tournure particulièrement oblique et cependant tempérée en raison de la lisibilité imposée par les interdictions et les autorisations de l'orthodoxie romaine ou du Supérieur de la Compagnie. Ce décalage entre la lecture furtive d'un paysage bibliographique mis en cause (dont l'appropriation pourtant continuait de toute évidence d'être praticable)⁴⁴ et les limites infligées à sa mise en circulation et à son usage dans le cadre d'un écrit, constitue le premier contexte matériel d'une expérience vécue où «lire» et «écrire» se voulaient

⁴¹ É. FOULLOUX, «Nouvelle théologie» et *théologie nouvelle* (1930-1960), in *L'Histoire religieuse en France et en Espagne*, Actes réunis et présentés par B. PELLISTRANDI, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 419-420.

⁴² DOSSE, *Le Marcheur blessé*, cit., p. 39.

⁴³ Cité par AVON, *Une école de théologie à Fourvière?*, cit., p. 240.

⁴⁴ Dans ses mémoires, le scientifique Paul Germain a dit: «Le Père Teilhard de Chardin était naturellement membre du Conseil de l'UCSF [Union Catholique des Scientifiques Français]. Rome l'avait interdit de plusieurs livres; mais des textes dactylographiés circulaient parmi nous. Je l'ai rencontré plusieurs fois; il n'était pas souvent à Paris. Je me souviens d'une conférence organisée pour lui à Saint-Séverin. L'assistance était nombreuse et à la fin de son exposé, il fut soumis à de multiples questions. *Mon Père: vous avez dit... Ce n'est pas exact, j'ai dit...* J'admirais sa patience devant des questions formulées le plus souvent avec agressivité» (P. GERMAIN, *Mémoire d'un scientifique chrétien*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 139).

deux activités un peu confrontées, du moins tandis que l'encyclique restait en vigueur. Certes, la mise en garde d'*Humani generis* n'aura pas pu paralyser l'essor des recherches ni la circulation d'idées (ce sera plutôt le contraire). Cependant, le devant (et l'envers) de cette véritable «mise en scène» d'un mouvement théologique impossible à arrêter deviendra chez de Certeau une des premières pièces intellectuelles qui donneront à long terme la logique furtive du braconnage et de tout l'édifice philosophique sur lequel s'établiront les «arts de faire».

6. *Le contrat séculier*

Si la première frange du parcours certalien se situe au carrefour des changements de sensibilité théologique, il est certain qu'en France ils seront accompagnés par une révolution parallèle dans le champ de l'historiographie religieuse: à cet égard, aussi bien l'histoire que la théologie partageront une matrice commune qui remonte non seulement à la «crise moderniste»⁴⁵ et à un esprit de «ressourcement» mais aussi au soupçon subséquent ou à la condamnation de la part de l'Église. Malgré ce climat, vont apparaître au début du XX^e siècle deux espaces de recherche qui conduiront à une histoire de plus en plus scientifique. C'est ainsi que, tout d'abord, loin de faire appel à un prophétisme rétrospectif où «le devenir de l'institution se construit à partir d'une sorte de théodicée»,⁴⁶ *l'histoire de l'Église* visera à composer un passé sur la base d'une «humanisation» de ses structures politiques que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur d'une réalité civile ou «profane». Et ensuite, en refusant une approche strictement confessionnelle de l'objet «religion»,⁴⁷ *l'histoire religieuse* (émergeant de la précédente mais de plus en plus autonome par rapport à celle-ci) scrutera les comportements collectifs et l'espace des pratiques dévotes, à travers la sociologie et l'histoire des mentalités.⁴⁸ Ainsi, en 1914 un groupe

⁴⁵ Pour le cas de l'historiographie, cf. A. VAUCHEZ, *Lieux et milieux de production de l'histoire religieuse en France*, in «Revue d'Histoire de l'Église de France», 217 (2000), numéro spécial *Un siècle d'histoire du christianisme en France. Bilan historiographique et perspectives*, p. 693.

⁴⁶ D. JULIA, P. LEVILLAIN, D. NORDMAN et A. VAUCHEZ, *Réflexions sur l'historiographie française contemporaine*, in «Recherches et Débats», 47 (1964): *L'histoire et l'historien*, pp. 87-94.

⁴⁷ C. LANGLOIS et A. VAUCHEZ, *L'histoire religieuse*, in *L'Histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, sous la direction de F. BÉDARIDA, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1997, pp. 313-323.

⁴⁸ À cet égard, cf. M. VENARD, *L'histoire religieuse dans l'histoire de la France au XX^e siècle*.

de professeurs de l'Institut Catholique de Paris et de l'École de Chartes, fondera la «Revue d'histoire de l'Église en France» dont l'intérêt majeur portera sur l'histoire ecclésiastique locale construite sur la base de l'érudition critique. D'autre part, la parution en 1920 de la «Revue d'ascétique et de mystique» par un cercle de jésuites réunis autour du Père Ferdinand Cavallera représentera une nouvelle manière de se rapprocher du phénomène historique de l'expérience spirituelle. Néanmoins, située à mi-chemin entre l'une et l'autre, l'histoire pratiquée par le «premier» de Certeau consistera en une *histoire de la spiritualité* de moins en moins confessionnelle, mais faite au sein d'un contexte institutionnel visible: la Compagnie de Jésus elle-même. Cette apparente ambiguïté nous renvoie en fait à l'une des attitudes intellectuelles les plus perdurables de Michel de Certeau: la juxtaposition de son profil de voyageur à une révolution de sens opérée à l'intérieur d'une institution ou d'une discipline scientifique. Comme le souligne l'historien Jacques Le Brun, dans un essai fondamental (et, remarquons-le, le seul dans son genre pour comprendre les enjeux certaliens à l'époque),

dans le cas de ce qu'on appelait l'histoire de la spiritualité ce sont le champ d'étude, les méthodes, les fins explicites ou inconscientes du travail qui étaient organisés par le statut ecclésial de celui qui s'y appliquait et des lieux dans lesquels il présentait ses travaux [...]. Ainsi non seulement les hommes mais aussi les lieux de travail et de publication étaient marqués en France par un caractère confessionnel.⁴⁹

Mais en fin de compte qu'est-ce que la «spiritualité» à la fin des années 1950 et au début des années 1960? En général, la spiritualité est, selon Hans Urs von Balthasar (1965),

l'attitude foncière, pratique ou existentielle, qui est la conséquence et l'expression de la conception qu'un homme se fait de son existence religieuse – ou plus généralement de son engagement éthique: une détermination active et habituelle de sa vie à partir de ses intuitions objectives et de ses décisions ultimes.⁵⁰

Les curiosités et les attentes d'un public, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 217 (2000), numéro spécial *Un siècle d'histoire du christianisme en France. Bilan historiographique et perspectives*, pp. 327-339, et un important établissement du champ de l'art jusqu'aux années soixante-dix in *L'Histoire religieuse de la France, 19^e-20^e siècle. Problèmes et méthodes*, sous la direction de J.-M. MAYEUR, Paris, Beauchesne, 1975.

⁴⁹ J. LE BRUN, *Michel de Certeau historien de la spiritualité*, in «Recherches de Science religieuse», 91/4 (2003), p. 535.

⁵⁰ Cité in A. SOLIGNAC, *s.v.* 'Spiritualité', in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1989-1990, XIV, col. 1151a.

Terme particulièrement flexible, la «spiritualité» (notamment française) se distingue par son impossibilité à donner une définition rigoureuse à caractère scientifique ou doctrinal: étant donné que son but est loin d'être spéculatif ou destiné à l'interprétation du dogme, sa première particularité devrait se trouver dans la promotion de la vie personnelle des chrétiens, à partir d'un mouvement de l'esprit vers l'absolu. À la différence de la théologie dogmatique, les enjeux pour ainsi dire «épistémologiques» de la spiritualité (tels qu'ils étaient conçus par Michel de Certeau, par la Compagnie et par de nombreux héritiers des mouvements de spiritualité des premières décennies du XX^e siècle) comportent un champ de production intellectuelle moins abstrait et conceptuel, ainsi qu'un accès à la connaissance de la réalité de la foi (où la contemplation et la prière se trouveront étroitement liées à la pratique de la lecture). Il faut rappeler également que la dimension narrative et poétique de l'expérience spirituelle fait partie d'un véritable travail de *détachement*, tendant à éviter tout conceptualisme et tout positivisme systématique. Les enjeux gnoséologiques de la «spiritualité» (chrétienne ou ignatienne) supposaient une «manière» de créer de la connaissance et bien entendu de «vivre» la foi. Cela supposera aussi la fabrication d'un «art» de lire et d'écrire soumis à un engagement politique de la nature vivante du christianisme.

7. *La lecture de soi-même: Pax*

Les premières expériences éditoriales de Michel de Certeau ont débuté dans le cadre de «Pax», un bulletin ronéoté publié tous les deux mois par le Séminaire Universitaire de Lyon. Entre 1948 et 1956 (c'est-à-dire, entre sa tonsure, 6 janvier 1948, et son ordination à Lyon, 31 juillet 1956), de Certeau publiera dans le bulletin cinq textes dont la découverte des quatre premiers permet de bâtir pour sa période lyonnaise une sorte de «protohistoire» jusqu'ici inconnue: un compte-rendu intitulé *Le Canada français* (1948) fait d'après une conférence de l'historien André Latreille à Lyon; *Rencontres avec l'Islam*, un écrit publié en collaboration avec le Père Henri Le Masne (1949); le fragment d'une lettre envoyée au Séminaire à l'occasion de l'hommage rendu au Père sulpicien Joseph Rambaud (1952); un entretien restitué par le bulletin lui-même à partir d'une autre lettre envoyée par de Certeau, *Michel de Certeau s.j. vient interviewer le S.U.* (1953); et enfin un petit traité, le premier essai de son corpus établi, tel que lui-même le décrivait dans ses documents professionnels, *L'expérience religieuse, "connaissance vécue" dans l'Église* (1956). Tout

d'abord, rappelons que «Pax» fonctionnait plutôt comme un bilan d'activités, que comme une véritable «revue». Le bulletin avait pour but la construction d'une «communauté» avec les actuels et les «anciens» séminaristes: ainsi, la profusion de nouvelles «des anciens», «des absents» et de «nos soldats» sur les uns ou les autres sera un des traits fondamentaux de la publication.⁵¹

8. *Un rapport canadien*

Le premier écrit publié par Michel de Certeau date donc de 1948. Paru sous le titre *Le Canada français*, il s'agit du compte rendu d'une conférence donnée par l'historien André Latreille à Lyon, sur sa visite à l'Université Laval de Québec entre octobre 1947 et février 1948, à l'occasion de la réorganisation de l'Institut d'Histoire et de Géographie. Véritable ironie du sort, le premier texte qui inaugure la protohistoire de Michel de Certeau en tant qu'écrivain concernera les enjeux anthropologiques d'une partie de l'Amérique du Nord, comme «altérité» civilisatrice. D'un autre côté, la valeur liminaire du texte comporte aussi une incroyable capacité à «recueillir» des renseignements. Comme le remarque Luce Giard à propos de cet écrit:

Michel de Certeau était un prodigieux preneur de notes pendant tout exposé oral. On vérifie la précision de son écoute dans ce compte-rendu. C'est amusant de constater que, si tôt dans sa carrière, il avait déjà acquis une technique efficace de prise de notes, qui a toujours été remarquée autour de lui et l'accompagna jusqu'au bout. Même durant une mauvaise conférence, ou un médiocre exposé d'étudiant, il prenait, impavide, attentif, toujours intéressé et bienveillant, des notes.⁵²

Le compte rendu commence ainsi par un recensement démographique de la population canadienne de la première moitié du XX^e siècle, illustré par des données quantitatives et historiques, notamment sur l'évolution migratoire depuis le Traité de Paris en 1763. Puis, Michel de Certeau

⁵¹ Le 29 juin 1948, le bulletin annonçait dans la section *Ordinations*, les deux premiers grades des ordres inférieurs reçus par de Certeau «portier et lecteur» (n. 69, p. 5), et du 17 au 18 décembre 1948, «exorciste et acolyte» (n. 71, p. 23), «sous-diacre» (n. 73, p. 25). Rappelons que dès le Concile de Carthage (398), ce sont là les ministères non sacramentels (non donnés par l'imposition des mains).

⁵² Communication personnelle de M^{me} Luce Giard, après la lecture du compte rendu «Le Canada français», le 25 juillet 2009.

indique l'importance religieuse de la langue québécoise «dont le clergé s'est fait le défenseur parce qu'“elle est catholique”, vieille langue paysanne du XVIII^e siècle qui sent le terroir poitevin (cf. “pas mal bien”...) mais qui doit s'enrichir de mots anglais scientifiques».⁵³ Situé au carrefour des civilisations française et américaine, le Québec décrit par de Certeau (d'après la conférence de Latreille) oscillera toujours entre d'une part le poids historique de l'héritage linguistique et culturel de la première civilisation et d'autre part l'influence croissante de la «modernité» de la seconde. Après avoir considéré la situation financière du clergé («exempt d'impôts mais riche; il possède de bien-fonds; il est abondant, influent, considéré») et les particularités d'une pratique religieuse dont «certaines de nos préoccupations liturgiques, sociales, spirituelles y semblent encore inconnues», Michel de Certeau aborde le «genre de vie», qui reste surtout rural:

Par opposition à l'Anglais protestant, marchand, aventurier et dépensier, le Français – ce “Jean Baptiste” dépeint par Siegfried – est terrien, économiste, cabochard: il sent la terre sous ses pieds: il l'a conquise, elle “est à lui, rien qu'à lui”.⁵⁴

Enfin, de Certeau signale que, malgré sa puissance économique, «le Canada s'industrialise et, spirituellement, s'américanise». Le progrès devient le verso d'un «retard évident» d'où l'alternative qui se pose: «ou se moderniser en se laissant américaniser, ou cesser de jouer un rôle important par respect de la Tradition». À cet égard, les préoccupations de Latreille au sujet de l'américanisation (peut-être similaires à celles du jeune Michel) ne concernent pas seulement le Canada français. Il est vrai qu'à travers le regard porté sur les Canadiens, se glisse un esprit de résistance française propre à cette époque. Rappelons que c'est précisément dès 1947 que les Américains commencent à endiguer l'avancée communiste en Europe après le plan Marshall. Jusqu'au tournant des années 1949-1950, la France connaîtra sa première stabilisation économique depuis la guerre (1948), mais sur la base d'une dépendance à l'égard des crédits pour

⁵³ M. DE CERTEAU, *Le Canada français*, in «Pax. Bulletin du Séminaire Universitaire», 69 (1948), p. 16.

⁵⁴ Par allusion aux deux ouvrages du sociologue et historien André Siegfried sur le Canada (*Le Canada, les deux races. Problèmes politiques contemporains*, Paris, Armand Colin, 1906; et *Le Canada, puissance internationale*, Paris, Armand Colin, 1929). En 1951, Latreille et Siegfried publieront un ouvrage en collaboration intitulé *Les Forces religieuses et la vie politique. Le catholicisme et le protestantisme* (Paris, Armand Colin, 1951).

l'approvisionnement en denrées alimentaires et en matières premières.⁵⁵ Cette influence est également considérable, même si à des degrés différents, dans les domaines intellectuel, scientifique et culturel: ni le cinéma, ni la musique, ni le monde de l'édition n'échapperont aux formes d'acculturation qui pourtant se voudront plus liées à la consommation qu'aux processus d'imprégnation ou de mimétisme.⁵⁶ C'est ainsi que, malgré les nuances du début de l'article, la conclusion finale rédigée par Michel de Certeau est fille de son temps:

Français et Anglais du Canada, malgré une vieille opposition encore vivace, savent que l'harmonieuse croissance de leur pays a besoin de la culture française comme de la culture anglaise. Il s'agit donc pour les Canadiens Français d'approfondir leur culture et de se former une technique propre – ni anti-anglaise, ni américanisée. C'est pour cette œuvre d'enrichissement français, déjà entreprise, qu'ils ont besoin et qu'ils attendent beaucoup des Français de France.⁵⁷

Mais la brièveté du compte-rendu ne doit pas faire oublier l'esprit ni l'origine de la conférence du doyen Latreille au Québec. Comme de Certeau le remarque au début du texte, Latreille «n'a voulu présenter qu' "une évocation de souvenirs"». Mais ces souvenirs, si pittoresques, sont d'un historien.⁵⁸ Tout d'abord, rappelons que l'Université Laval était entièrement dépendante de l'Église catholique à cette époque: dans ce cadre, l'une des principales contributions d'André Latreille a été justement l'introduction d'un système de certificats de licence, tel qu'il existait alors en France.⁵⁹ En effet, invité par l'écrivain Auguste Viatte, Latreille aidera à réorganiser l'Institut d'Histoire et de Géographie de la Faculté des lettres.⁶⁰ Annoncé dans le journal de l'Université, l'Institut ouvre ses portes «humblement» en octobre 1947 grâce au concours du jésuite Jean Delanglez, directeur de l'Institut of Jesuit History de la Loyola University, à

⁵⁵ S. DAUCHELLE, *La place des États-Unis dans la reconstruction d'une industrie française*, in *L'Américanisation de l'Europe au XX^e siècle. Mythe et réalité*, sous la direction de D. BARJOT et CH. RÉVEILLARD, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, pp. 157-158.

⁵⁶ Cf. *Histoire culturelle de la France IV. Le temps des masses. Le vingtième siècle*, sous la direction de J.-P. RIOUX et J.-F. SIRINELLI, Paris, Seuil, 2005, pp. 267-269.

⁵⁷ DE CERTEAU, *Le Canada français*, cit., p. 18.

⁵⁸ *Ivi*, p. 16.

⁵⁹ Cf. J. GODECHOT, *André Latreille* [Nécrologie], in «Annales historiques de la Révolution française», 259 (1985), p. 133.

⁶⁰ A. VIATTE, *D'un monde à l'autre. Journal d'un intellectuel jurassien au Québec (1939-1949)*, édité et présenté par C. HAUSER, Paris, L'Harmattan, 2004, II, novembre 1942 - août 1945, p. 362.

Chicago.⁶¹ D'ailleurs, comme le rappelle l'historien québécois Claude Galarneau, Latreille en tant que diplômé d'histoire moderne,

sait intéresser le quarteron d'auditeurs qui assistent à ses cours et séances de travaux pratiques. Il nous fait un cours magistral sur la société française au XVII^e siècle. M. Latreille nous confie dès l'abord qu'il a choisi cette question dans le sens préconisé par l'école des «Annales». Détail qui me laissa sans émotion à ce moment-là, mais je me suis néanmoins passionné pour le cours.⁶²

Sous la direction d'André Latreille, Galarneau commence précisément son travail de recherche à Paris en 1953 sur les relations franco-québécoises et sur la France vue par les Canadiens de 1760 à 1855.⁶³ Son témoignage à l'égard de cet enjeu fondamental (mais sous-jacent dans le compte-rendu de Michel de Certeau) représente un point de confluence où la conférence de Latreille acquiert une signification particulière puisqu'il «avait déjà fait deux longs séjours au Québec et qu'il avait remarqué l'ambiguïté des sentiments des Canadiens français à l'égard de la France et des Français». Selon Galarneau:

Tout Québécois, de quelque condition qu'il fût, avait, jusque-là et pour longtemps encore, de gros reproches à adresser à l'ancienne mère patrie. M. Latreille avait cru comprendre que ces jugements sévères s'étaient formés au XIX^e siècle, à la naissance de la république, suivie des lois «anticléricales» de Ferry, de Waldeck-Rousseau et de Combes. Pour cette raison, le maître lyonnais me conseillait de commencer mes recherches en 1880.⁶⁴

Enfin, Galarneau suivra sa propre intuition historique et focalisera sa recherche sur la fin du XIX^e siècle. D'ailleurs, la tension décrite par lui explique pourquoi l'article *À quoi sert l'histoire?*, publié en 1948 par Latreille dans la «Revue de l'Université Laval»,⁶⁵ avait provoqué une si grande résistance chez la plupart des historiens québécois. Ce sera le cas de l'historien Guy Frégault qui, formé à la Loyola University, deviendra en

⁶¹ J. HAMELIN, *Histoire de l'Université Laval. Les péripéties d'une idée*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 1995, p. 183.

⁶² C. GALARNEAU, *Itinéraire d'historien*, in *L'Histoire de la culture et de l'imprimé. Hommages à Claude Galarneau*, sous la direction de Y. LAMONDE et G. GALLICHAN, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 1996, p. 12.

⁶³ ID., *La France devant l'opinion canadienne (1760-1815)*, préface d'A. LATREILLE, Québec-Paris, Presses de l'Université Laval-A. Colin, 1970.

⁶⁴ *Ivi*, p. 15.

⁶⁵ A. LATREILLE, *À quoi sert l'histoire*, in «La Revue de l'Université Laval», 2 (1948), pp. 753-768.

1947 professeur agrégé et directeur de l'Institut d'histoire de l'Université de Montréal. En 1948, Latreille sera précisément la cible des critiques acerbes de la part de Frégault. Ces critiques concernaient non seulement la méthodologie, mais aussi une mésentente souterraine entre deux conceptions historiographiques fortement opposées quant à l'influence française sur les façons de faire de l'histoire au Québec (la «métropolitaine» et la «coloniale»).⁶⁶ La question ne sera que partiellement résolue à partir des recherches sur l'histoire culturelle proprement québécoise.⁶⁷ Après tout, l'influence française ou américaine dépendra du champ historique recherché: à cet égard, l'appel à l'équilibre fait par de Certeau à la fin de son compte-rendu continue sans doute à être valide.

9. *L'Islam retrouvé*

Les Pères de la Montée de Fourvière préconisaient non seulement un *aggiornamento* de la spiritualité chrétienne au monde moderne avant la lettre, mais aussi un dialogue plus ample avec les religions non-chrétiennes. Les jésuites se sont montrés particulièrement actifs en ce qui concerne notamment le monde musulman. Rappelons qu'en 1947, Alger était la seule ville d'Afrique du Nord qui possédait une Université, un centre d'accueil pour les étudiants musulmans et français situé dans des locaux prêtés par les Jésuites.⁶⁸ De même, la revue trimestrielle «En terre d'Islam» fondée à Alger en 1926 par un ancien scolastique de la Province de Belgique, l'abbé Declercq (reprise par Christophe de Bonneville, Provincial de Lyon, puis par le Père J.-Émile Janot)⁶⁹ était devenue l'un des organes les plus importants à cet égard. Il s'agissait d'un bulletin «de liaison» des missionnaires jésuites s'intéressant à l'Islam, bulletin dont la rédaction se transféra à Fourvière en 1933, suivie par l'administration et par l'édition. Enfin, le

⁶⁶ J. LAMARRE, *Le Devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet, 1944-1969*, Sillery (Québec), Septentrion, 1993, p. 292. Dans son compte-rendu de l'article de Latreille, Frégault dira: «Poser une telle question, c'est courir le risque d'apporter, en guise de réponse, une jolie collection de vieilleries et de banalités. M. Latreille n'échappe pas à ce danger [...] Et ce bavardage se donne des allures solennelles, que dis-je? "scientifique"!» (in «Revue d'histoire de l'Amérique française», 2/2, septembre 1948, p. 309).

⁶⁷ Y. LAMONDE, *L'histoire culturelle comme domaine historiographique au Québec*, in «Revue d'histoire de l'Amérique française», 51/2 (1997), pp. 285-299.

⁶⁸ J. MONCHANIN, *Théologie et spiritualité missionnaires*, avant-propos et postface par É. DUPERRAY et J. GADILLE, Paris, Beauchesne, 1985, p. 172, n.d.

⁶⁹ Y. MOUBARAC, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, préface de E. RABBATH, Beyrouth, Université Libanaise, 1977, p. 380.

bulletin devient une propriété effective de la Compagnie jusqu'à la fin de sa publication en 1948. Attachée à l'Académie d'Islamologie de Fourvière et aux missions «sur le terrain», la revue traverse plusieurs crises qui se répètent jusqu'à Rome en raison des «déviation» des islamisants et de la spiritualité musulmane des Pères Blancs.⁷⁰ C'est précisément six mois après la suspension de la revue par la Compagnie que de Certeau et Le Masne publieront dans «Pax» (janvier 1949) un article en collaboration intitulé *Rencontres avec l'Islam*. Selon les auteurs, l'écrit avait son origine dans leurs conversations avec le Père Janot sur les qualités de tout engagement missionnaire qui devait être avant tout «accueillant».⁷¹ C'est ainsi que de Certeau se lancera, aux côtés du presque prêtre diocésain Henri Le Masne (qui sera ordonné le 1^{er} juillet 1949), dans un sujet particulièrement sensible pour la communauté religieuse de Lyon en se penchant sur les principaux points de contact entre le christianisme et l'Islam. D'ailleurs, il faut rappeler que cet article sera publié dans un contexte particulièrement favorable à l'idéal missionnaire. C'est l'époque où Pie XII avait tenté de fixer les principes de toute mission à partir de l'encyclique *Summi pontificatus* (1939) qui insistait, d'après Claude Prudhomme

sur la vocation des cultures à s'enrichir de leur diversité et à trouver leur accomplissement dans la christianisation. Dès lors la mission de l'Église consiste à opérer un tri qui écarte les superstitions et cultive les valeurs positives des cultures évangélisées.⁷²

Ce sont là pourtant les limites d'un dialogue qui «invite à la bienveillance envers les mœurs mais exprime sa méfiance envers les "superstitions"».⁷³

Néanmoins, c'est dans le cadre de la reconstruction matérielle, politique et morale imposée par la fin de la Seconde Guerre mondiale que la «rencontre» de l'antique théologie de la révélation primitive avec la «théologie des pierres d'attente» sera renforcée. D'abord, à partir d'un concept de mission différencié du celui du XIX^e siècle et fondé sur la base

⁷⁰ V. CALLIGER, S.J., *L'image que les Jésuites avaient de l'Islam*, exposé présenté en septembre 1998 dans le cadre de la *Jesuits Discuss Islam in Istanbul*. Cf. http://groups.creighton.edu/sjdialogue/documents/articles/jesuits_studying_islam.htm.

⁷¹ M. DE CERTEAU et H. LE MASNE, *Rencontres avec l'Islam*, in «Pax. Bulletin du Séminaire Universitaire», 71 (1949), p. 12.

⁷² C. PRUDHOMME, *Mission et religions: le point de vue catholique (1939-1957)*, in *L'Altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne, XVIII^e-XX^e siècles*, sous la direction de F. JACQUIN, et J.-F. ZORN, Paris, Karthala, 2001, p. 348.

⁷³ *Ivi*, p. 349.

d'une théologie nouvelle du salut des «infidèles». ⁷⁴ À cet égard, on distinguera les ouvrages *Le Fondement théologique des missions* (1946) d'Henri de Lubac et *Le Mystère du salut des Nations* (1948) de Jean Daniélou (opportunément cité par de Certeau et Le Masne dans leur article) publiés dans la collection flambant neuve «La sphère et la Croix» au Seuil. ⁷⁵ Ces écrits ont été précédés par un autre qui, selon Prudhomme, marque un moment décisif dans la réflexion et déclenche un débat en ouvrant de nouvelles voies pour la recherche: *La Philosophie bantou* du missionnaire franciscain Placide Tempels (1945). Ainsi, aux besoins de «Pax», *Rencontres avec l'Islam* devient un article qui essaie de mettre à jour ce contexte missionnaire à partir d'un exposé à vrai dire très pédagogique. ⁷⁶ Tout d'abord, de Certeau et Le Masne présentent les grands topiques qui organisent la «nouvelle» mentalité missionnaire: la spiritualité, la situation des Pères Blancs, l'importance de la sainte Trinité (un sujet cher à l'abbé Jules Monchanin), ⁷⁷ la «théologie des pierres d'attente», le rapport au christianisme primitif, la question de la «révélation» dans l'Islam et enfin la rencontre définitive opérée fondamentalement à partir de la «prière», le principal élément que partagent ces deux religions du Livre. ⁷⁸ Trois figures d'autorité soutiennent ce cadre introductif: le Père Janot (qui venait de

⁷⁴ *Ivi*, p. 353.

⁷⁵ Selon un éditorial du *Bulletin du cercle Saint Jean-Baptiste* (la revue du dialogue interreligieux fondée par Daniélou en 1944), «Ses deux premiers volumes *Le Mystère du salut des nations*, du PÈRE DANIELOU, *Le Fondement théologique des missions* du Père de Lubac ont été enlevés. Des traductions ont été demandées. Des missionnaires actifs et contemplatifs nous écrivent qu'ils puisent, dans cette doctrine un véritable enrichissement spirituel. Des âmes religieuses de toutes confessions y découvrent des perspectives qui leur donnent une plus grande nostalgie de l'Unité. Des jeunes troublés par des tendances syncrétistes ou communistes y ont trouvé la solution de leurs doutes. Le 3^e volume vient de paraître, *Théologie missionnaire de l'Ancien testament* par le Père Yves Raguin» («Bulletin du cercle saint Jean-Baptiste» [1947], p. 13, citée par F. JACQUIN, *Le Père Daniélou. Le particulier et l'universel*, in *Histoire religieuse, histoire globale, histoire ouverte. Mélanges offerts à Jacques Gadille*, sous la direction de J.-D. DURAND et R. LADOUS, Paris, Beauchesne, 1992, p. 448. n. 39).

⁷⁶ Une bonne partie des lectures faites par de Certeau à l'occasion de cet article sera réutilisée dans *La conversion du missionnaire*, paru dans «Christus» en octobre 1963. C'est là où nous retrouverons les œuvres de Placide Tempels ou de Jules Monchanin abondamment citées.

⁷⁷ C'est précisément le prêtre lyonnais Jules Monchanin (1895-1957) qui avait encouragé Henri de Lubac à écrire sur le bouddhisme pendant son exil à Paris après *Humani generis*. Par intérêt pour la théologie historique et vers les cultures non occidentales, il était parti en Inde en 1939 pour y fonder un ashram chrétien en milieu brahmanique (cf. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, cit., p. 234).

⁷⁸ «L'Islam est, fondamentalement, une religion de prière. Le musulman "est celui qui prie" écrit le Père Janot, dans *Missi*. La place que tient la prière dans la vie du musulman explique peut-être l'intérêt que les chrétiens lui portent» (cf. I. GRUFFAZ-ALWATIK, *L'Islam musulman à travers les publications catholiques de langue française, 1945-1955* [Mémoire de thèse], Lyon, Université Lumière-Lyon-II, Thèse soutenue le 11 janvier 2000, p. 81).

conclure sa tâche dans la revue «En terre d'Islam»), le Père René Voillaume (mentionné à propos des buts de la mission, à savoir de «constituer en Afrique une communauté arabe chrétienne qui sache faire honneur et hommage à la Sainte Trinité»), et enfin Pie XII qui disait, dans un radio-message adressé à la jeunesse américaine en novembre 1946 à l'occasion du III^e centenaire de la mort du jésuite français Issac Jogues (le premier missionnaire catholique arrivé à l'île de Manhattan et massacré par les Iroquois en 1646): «leur sens catholique [ceux des missionnaires chrétiens] serait imparfait s'il ne les rendait pas conscients d'un devoir vis-à-vis du monde tout entier».

Le texte sera présenté à la façon d'un triptyque: la «prière» deviendra le premier élément de la rencontre, suivie par l'idée de «soumission» et de «prédestination», avant de finir par les liaisons de «solidarité» sociale et religieuse entre les deux croyances. C'est ainsi que la «prière» chez les musulmans sera instinctivement liée à tout rejet d'idolâtrie anthropomorphique:

Chez lui, la “*via negationis*”, le sens du “non-être” de Dieu, si profond et si rigoureux chez les mystiques, est devenu un instinct et, plus ou moins, un besoin. Le Père Daniélou a remarqué ce “sens de l'adoration” qui fait souvent défaut dans la piété populaire chrétienne.⁷⁹

Ainsi, l'adoration s'adresse d'une créature à un créateur qui n'a point de «compagnon». Ce que de Certeau et Le Masne estimeront de la religion musulmane sera la croyance par elle-même, dépouillée de toute extériorité rituelle, dont la prière suit les chemins d'un Dieu lointain, Dieu «du désert et du feu»: «puissions-nous acquérir un tel sentiment de l'infinie transcendance divine!» C'est pourquoi «la prière est un acte de foi en Lui, – là encore pas un acte rituel, mais un acte de cœur».⁸⁰ Par la suite, la citation d'un passage du Coran à partir de l'œuvre d'Ignaz Goldziher, *Le Dogme et la Loi dans l'Islam* [1920] se révèle comme l'une des principales sources de l'article. Néanmoins, il existe un certain décalage entre l'usage et l'appropriation de cet ouvrage: de Certeau et Le Masne utiliseront le texte, mais sans s'appropriier les grandes lignes d'un travail qui, en fait, se montre particulièrement sévère avec les «grossières» traces anthropomorphiques de la théologie islamique extirpées, par ailleurs, des textes canoniques.⁸¹ De

⁷⁹ M. DE CERTEAU et H. LE MASNE, *Rencontres avec l'Islam*, cit., p. 13.

⁸⁰ *Ibid.* Ce sont les auteurs qui soulignent.

⁸¹ I. GOLDZIHHER, *Le Dogme et la Loi dans l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, traduction de F. ARIN, avant-propos de L. MASSIGNON, postface de A. CILARDO, Paris-Tel-Aviv, Librairie Orientaliste Paul Geuthner-Éditions de L'éclat, 2005, pp. 102-103.

toute façon, malgré l'absence d'une référence bibliographique précise, il est clair que de Certeau et Le Masne citent la deuxième édition augmentée de 1927 parue chez Paul Geuther et contenant un avant-propos de Louis Massignon. C'est là peut-être le principal prétexte à l'usage d'un texte dont l'accès est par ailleurs aisé grâce à un réseau de librairies (qui parfois sont aussi des maisons d'édition) spécialisées dans l'Orient. C'est précisément le cas de la Librairie Orientaliste (fondée par Paul Geuther en 1901) dont la contribution à la connaissance du monde arabo-musulman et de l'Extrême-Orient participe de cette croisade intellectuelle, notamment grâce à des collections comme la «Bibliothèque archéologique et historique» ou des revues comme «Syria» (créée en 1920) ou la «Revue des études islamiques» fondée en 1927 justement par Louis Massignon. Ainsi, l'interprétation offerte par l'article doit beaucoup non seulement à Daniélou et à sa façon de rendre intelligible une «autre» croyance par le biais chrétien, mais notamment au grand islamologue Massignon dont les séminaires avaient fait partie de la *peregrinatio academica* de Michel de Certeau au début de son parcours.⁸² Chez Le Masne, on dirait toutefois que l'influence de l'expérience spirituelle et apostolique de Charles de Foucauld sera une source d'inspiration fondamentale: en 1953, il sera envoyé en mission par le Cardinal Gerlier afin d'assurer la conversion des familles maghrébines arrivées en France. Plus tard, il s'installera dans le quartier de la Place du Pont à Lyon, faisant de son logis un espace d'échange permanent avec les non-chrétiens. Il y a donc deux dimensions qui traversent cet article collectif: un côté intellectuel assuré par de Certeau à partir de son expérience académique depuis 1943 et un côté plus pratique ou empirique lié à une vaste connaissance de la langue arabe présent chez Le Masne.

10. *Hommage à M. Rambaud*

Juin 1952. À l'occasion de la parution d'un numéro en hommage à l'aumônier sulpicien et professeur de théologie à Fourvière, le Père Joseph Rambaud,⁸³ mort prématurément à 48 ans d'une crise cardiaque, «Pax» reçoit une lettre de Michel de Certeau et décide d'en publier un fragment

⁸² Une donnée dont les seules sources d'information sont les écrits de Luce Giard. Cf. GIARD, *Biobibliographie*, in *Michel de Certeau*, cit., p. 246, et *Cherchant Dieu*, in M. DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, Texte établi et présenté par L. GIARD, Paris, Seuil, 1987, p. v, n. 6. Rappelons qu'en 1983, De Certeau publiera dans le journal *Libération* une recension de la troisième édition de *Parole donnée* (Paris, Seuil, 1983) de Louis Massignon (*Massignon, pèlerin et professeur*, 2 décembre 1983, p. 28).

⁸³ Il ne doit pas être confondu avec l'auteur de l'*Histoire des doctrines économiques* et fondateur de la revue «Nouvelliste», Joseph Rambaud [1849-1919].

Sa mort m'a été dure comme celle de mon père. Je sais que là où le corps n'est plus une amorce de rencontre, il cesse d'être une cause de séparation, et que la présence de sa part est devenue parfaite. Maintenant plus encore qu'autrefois est vrai de lui, en Dieu, ce mot que vous aimez bien «*tales nos diligit quales futuri sumus*».⁸⁴ Il nous séduisait à l'Esprit-Saint, le voilà éternellement séduit par Dieu, lui qui savait voir et dire – et qui m'a fait un peu comprendre – les somptuosités de l'âme, les grandeurs admirables de Jésus dans les cœurs. Il reste le père et l'«ami» (ses lettres à nous autres «dirigés» commençaient ainsi «mon cher ami»); il continue à nous appeler au delà, où il est...⁸⁵

Le profond chagrin de Michel de Certeau face à la mort de son professeur l'amena à écrire ces lignes dont l'élan poétique et spirituel est déjà manifeste et sur lesquelles il est plutôt difficile d'essayer une analyse quelle qu'elle soit. Dans son étude sur le romancier chrétien Joseph Malègue, Jean Lebrech signale un sentiment de fraternité entre Malègue et Rambaud, proche de celui que de Certeau entretenait également avec son «cher ami»:

dès 1931, il quittera son poste pour préparer un doctorat de théologie à Paris⁸⁶, tout en assurant les fonctions de directeur au séminaire des Carmes, le séminaire universitaire de l'Institut catholique. La mort le surprit, professeur à la faculté de théologie de Lyon et successeur de l'abbé Monchanin comme théologien du Groupe Lyonnais d'études médico-philosophiques.⁸⁷ Il y avait en lui une gentillesse, une distinction et une intelligence, dont on comprend qu'elles aient séduit l'exigeant et réservé Malègue.⁸⁸

⁸⁴ Phrase remaniée à partir de Saint Augustin dans *De Trinitate* (chap. X, § 21): *Sed tales nos amat Deus, quales futuri sumus, non quales sumus*.

⁸⁵ M. DE CERTEAU, *D'une lettre de Michel de Certeau*, in «Pax. Bulletin du Séminaire Universitaire», 85 (1952), p. 30.

⁸⁶ Selon la notice biographique fournie par Jacques G. Petit dans son ouvrage sur la jeunesse de Jules Monchanin, Rambaud était né en 1905, avait été au Grand séminaire de théologie à Francheville (Rhône) et il avait étudié la philosophie et la théologie (en particulier le rapport entre l'intellectualisme thomiste et la pensée moderne, ainsi que les rapports entre nature et surnature à partir de l'approfondissement par la théologie du problème philosophique). Cf. J.G. PETIT, *La Jeunesse de Monchanin, 1895-1925. Mystique et intelligence critique*, Paris, Beauchesne, 1983, p. 221.

⁸⁷ Fondé en 1924 par le médecin chrétien René Biot et le D^r Richard, le «Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques» avait pour but la recherche de liens entre la santé et le psychisme. Sans être freudien, Biot considérait que l'état médical du malade tenait en grande partie à son histoire. C'est la maison d'édition Spes qui publiera les fruits des réunions annuelles de médecins et de psychanalystes tenues au Châtelard dans la collection «Convergences». Cf. R. VOOG, s.v. 'René Biot', in *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine VI. Lyon: Le Lyonnais - Le Beaujolais*, sous la direction de X. DE MONTCLOS, Paris, Beauchesne-Centre André Latreille et Institut d'Histoire du Christianisme, 1994, pp. 56-58.

⁸⁸ J. LEBREC, *Joseph Malègue. Romancier et penseur*, avec des documents inédits, Paris, H. Dessain & Tolra, 1969, p. 107.

C'est ainsi que l'abbé Rambaud fera partie de cette riche «école lyonnaise» aux côtés de nombreux intellectuels qui avaient choisi d'adopter un profil plus bas, tels Joseph Serre ou le Père Colin. Comme le rappelle l'écrivain et sociologue Joseph Folliet, «chez tous, même rencontre de l'engouement un peu ironique et de l'austérité; identique absence de prétention et d'ostentation; même goût de la vie cachée et de l'action efficace, où la charité prend corps».⁸⁹

11. *La pratique épistolaire des «anciens»*

L'entretien *Michel de Certeau vient interviewer le S.U.* paru en 1953 comporte un trait particulier. Bien qu'il s'agisse d'un dialogue imaginaire, il est construit à partir de morceaux choisis d'une lettre réelle écrite par lui-même au comité du bulletin. L'éditeur fait allusion au type de fabrication de cette lettre seulement dans une note en bas de page du texte: «Toutes les phrases qui sont citées comme étant de Michel de CERTEAU sont rigoureusement authentiques. PAX s'est cependant cru autorisé à bouleverser l'ordre des phrases».⁹⁰ Ainsi, cette reconstruction fait partie d'une pratique épistolaire assez fréquente chez les «anciens» séminaristes de Fourvière dont le but était de garder et d'entretenir les liens communautaires de fraternité et de reconnaissance spirituelle ou intellectuelle, dans le cadre d'un espace-temps fondamental pour leur formation de prêtres. Pratique radicale de l'altérité, à partir de la lecture d'une lettre, «Pax» est prêt à réemployer son contenu afin de le remanier et de fabriquer une entité textuelle complètement «théâtralisée». À cet égard, le bulletin se veut un véritable laboratoire d'idées et un espace d'expérimentation matérielle où la mise en texte est non seulement «bouleversée», mais aussi transformée et distribuée dans des espaces inattendus de la page.

Dans ce cas, le dialogue devient l'occasion d'un échange particulièrement amusant entre deux pronoms: l'un, ironique, de Michel de Certeau (dont la voix est désignée par «ELLE» par allusion à sa lettre), et l'autre, non moins ironique, du bulletin représenté par un «MOI» préoccupé par la qualité de réception de sa publication. L'entretien commence par une brève présentation:

PAX vivait dans la paix... d'une bonne conscience, lorsqu'on vint frapper à sa porte. C'était une lettre de Michel de CERTEAU: «PAX me tient au courant des

⁸⁹ Cité in PETIT, *La Jeunesse de Monchanin*, cit., p. 42.

⁹⁰ M. DE CERTEAU, *Michel de Certeau vient interviewer le S.U.*, in «Pax. Bulletin du Séminaire Universitaire», 89 (1953), p. 34, n. 1.

grandes nouvelles (... et aussi des lettres reçues). Et PAX est de plus en plus intéressant et vivant». ⁹¹

Au premier abord, de Certeau profite de cet espace de publication pour donner ses «suggestions» à la direction de *Pax*. Puis il met en valeur le titre d'«anciens» réservé aux vieux séminaristes de Fourvière: «Je pense que ce titre (pas trop impressionnant somme toute!) d'anciens nous attache non seulement au passé mais au présent du S.U.» ⁹² Par le biais de l'humour, c'est là la première ébauche d'un rapport que de Certeau était déjà en train de pratiquer dans le cadre de la Compagnie: le regard anthropologique du présent et la nature historique du passé. Pour sa part, le «S.U.» lui répond: «Soyez-en bien sûr: non seulement le S.U. prie pour ses anciens, ce qui est le fond et l'essentiel de notre communauté, mais encore nous vous envoyons des articles choisis, denses» ⁹³ Les idéaux de la «communauté» de fidèles récupèrent leur sens de l'«union dans la différence», encore une fois à partir de la circulation et de la lecture d'un imprimé qui fonctionne non seulement comme une source d'information et de liaison, mais aussi comme le miroir d'un temps passé. À ce sujet, la pratique de la *lecture de soi-même* est déjà inscrite dans l'esprit du bulletin. Quant aux demandes de Michel de Certeau à «Pax», elles concernent la publication des «derniers cours [...] ou parties de cours plus marquantes de l'année», ⁹⁴ la possibilité que «PAX pourrait aussi nous dire ce qu'on pense au S.U.» et la création d'un espace de discussion «entre anciens» sur «les questions qui nous intéressent tous»: pastorale, spiritualité, théologie, prière commune, et la confession, à quoi de Certeau ajoute, «(de ma part, c'est ironique d'en parler, mais c'est comme pénitent!)» ⁹⁵ Très étonné d'une telle demande, le Père Villepelet visiblement «irrité» fait soudain son apparition sur la scène:

LE PÈRE VILLEPELET (nous interrompant) – C'est à croire que Michel de CERTEAU ne lisait pas PAX.

⁹¹ *Ivi*, p. 34.

⁹² *Ibid.* C'est de Certeau qui souligne.

⁹³ *Ibid.* À cet égard, il est fait mention de l'affaire Finaly au sujet de laquelle l'article du P. Richard est cité comme particulièrement éclairant.

⁹⁴ En 1968, afin de collaborer à la Formation Permanente, le scolasticat de Fourvière a commencé à offrir une première liste de cours ronéotypés. En 1970, paraîtra le premier volume imprimé: *Le Detéro-Isaïe dans le cadre de l'Alliance* par le Père Beauchamp. À partir du premier tiers de l'année 1971, les prospectus envoyés seront à marges colorées et les volumes en offset et avec une typographie beaucoup plus raffinée (cf. «Compagnie. Courrier des Provinces de France», 48 [1971], quatrième de couverture).

⁹⁵ *Ivi*, p. 35. C'est de Certeau qui souligne.

MOI – Pourtant, il vient de préciser qu’il me trouvait de plus en plus intéressant et vivant.

LE PÈRE VILLEPELET (s’éloignant) – Justement! Il s’est mis à le lire!

ELLE – Je vous écris cela en l’air...

MOI (rageur) – Scripta volant!

ELLE – ... comme une impression et par désir d’amitié avec le S.U. tel qu’il sera demain et après-demain.

MOI – (à nouveau conquis par tant d’amitié) – Vous savez comme il est difficile d’écrire une «chronique intérieure» qui ne soit pas mortellement ennuyeuse ou mortellement comique.

ELLE – Si PAX devenait trop «sérieux», ce serait très honorable, mais inquiétant.

MOI – On nous a déjà fait ce reproche. Mais vous-même, si vous vouliez dire un petit mot «pas trop sérieux» à nos lecteurs.

ELLE – LAVAL n’offre pas matière à chroniques. On y travaille et on apprend à respirer dans la vie religieuse nouvelle.

MOI – Sans reproche, c’est un peu la même chose au S.U.

Cette dernière partie de l’entretien est riche en nuances. En premier lieu, les pratiques de la lecture certaliennes de *Pax* sont mises à l’épreuve par Georges Villepelet, le Supérieur du Séminaire Universitaire depuis 1945 (il y restera jusqu’en 1961) et Imprimeur-Gérant du bulletin qui, selon Maurice Jourjon, «ne manquait pas d’un humour, un peu secret sans doute, et teinté d’ironie» et qui, de plus, «a profondément compris et apprécié Michel»⁹⁶ d’où possiblement son «apparition» intermittente et son ton apparemment grondeur.⁹⁷ D’autre part, derrière les plaisanteries échangées dans la lettre du jeune Michel et le «bulletin», sont soigneusement posés les enjeux mêmes de l’écriture d’un article de revue, à savoir le besoin de construire un discours suffisamment captivant pour les lecteurs. Dans le cadre d’une publication religieuse faite par des étudiants dont l’expérience éditoriale se révélait pourtant vraiment initiatique, les risques de tomber dans l’ennui n’étaient pas un moindre danger. À cet égard, les jeux matériels des textes n’étaient qu’une façon différente de représenter l’énorme ébullition d’idées théologiques surgies à Fourvière et d’esca-

⁹⁶ M. JOURJON, *À propos des “années lyonnaises” de Michel de Certeau*, in «Recherches de Science religieuse», 91/4 (2003), p. 573.

⁹⁷ Lecteur d’Étienne Gilson, de la revue «Esprit», du quotidien «Combat», le Père Georges Villepelet [1906-1975] exercera une profonde influence spirituelle sur les séminaristes. Selon Bruno Dumons, Villepelet avait «un esprit curieux, clairvoyant, doué d’une grande érudition, par ailleurs travailleur infatigable. Mais perfectionniste jusqu’au scrupule, il ne publie que de rares écrits» (cf. B. DUMONS, *s.v.* ‘Georges Villepelet’, in *Dictionnaire du monde religieux*, cit., p. 419).

moter les risques d'un milieu intellectuel récemment soupçonné par l'*Humani generis*.

12. *Le pèlerin augustinien*

En 1956, «Pax» recevait de Michel de Certeau la nouvelle qu'il avait «à la rédaction de Christus, "un travail lourd mais passionnant". Il a dû faire d'autre part une série de conférences sur la perfection».⁹⁸ C'est au cours de cette même année que le bulletin publiera son premier grand texte, «L'expérience religieuse, "connaissance vécue" dans l'Église».⁹⁹ Néanmoins, à partir de sa republication et de son établissement par Luce Giard en 1988, il est difficile de le considérer simplement comme un «article». En réalité, cet essai fonctionne plutôt comme une «collaboration» à la manière d'un «rapport» autonome et un peu détaché de son support de publication. C'est pourquoi il se place dans une *frontière de rédaction*: cela fait six ans que Michel de Certeau appartient à la Compagnie de Jésus, «mais il donne son premier [grand] texte "public" au bulletin du Séminaire universitaire».¹⁰⁰ C'est ce genre de publication – un «bulletin» – qui définira son discours comme une sorte de bilan de ses études de théologie à Lyon où, selon François Dosse, il avait poursuivi «son activité boulimique de lectures, dévorant au moins un livre par jour, en plus du travail à accomplir pour le séminaire universitaire».¹⁰¹ Autrement dit, Michel de Certeau rédige déjà un texte dans le cadre institutionnel jésuite où il fait fonction d'écrivain, mais d'une façon qui évoque un passé lié à son premier séjour lyonnais en tant que séminariste, ainsi qu'à son séjour actuel qui complétera sa dernière année de

⁹⁸ *Nouvelles [des anciens]*, in «Pax. Bulletin du séminaire universitaire», 101 (1956-1957), p. 27.

⁹⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *L'expérience religieuse "connaissance vécue" dans l'Église*, in «Pax. Bulletin du séminaire universitaire», I/4 (1956), pp. 1-17. Repris in *Le Voyage mystique, Michel de Certeau*, maître d'œuvre L. GIARD, Paris, Recherches de Science Religieuse-Les Éditions du Cerf, 1988, pp. 27-51. D'ailleurs, le texte date du 27 avril 1956 et la «relecture critique» du 3 septembre 1956. Entre ces deux dates (31 juillet) Michel de Certeau «est ordonné prêtre à Lyon par le Cardinal Gerlier et célèbre sa première messe à l'église Saint-Jean, cathédrale de Lyon» [cf. DOSSE, *Le Marcheur blessé*, cit., ch. III: *La formation jésuite: le parcours du compagnon*, p. 69].

¹⁰⁰ L. GIARD [note éditoriale d'établissement de l'article *L'expérience religieuse, "connaissance vécue dans l'Église"* de Michel de Certeau], in *Le Voyage mystique*, cit., p. 51.

¹⁰¹ DOSSE, *Le Marcheur blessé*, cit., ch. I, p. 41. À cet égard, Maurice Jourjon se demande «qu'a-t-il pu lire en 1947-1948, en dehors des ouvrages que recommandaient nos maîtres? Certainement, *La Peste* de Camus, et sans doute *Monsieur Ouine* de Bernaros» (cf. JOURJON, *À propos des "années lyonnaises"*, cit., p. 574).

théologie.¹⁰² En somme, en 1956, il est en train d'écrire sur son passé récent à la lumière de son présent dans la Compagnie, une lecture de soi-même où la dialectique de l'histoire et de l'expérience fonctionne comme le principal cadre de lisibilité. À cet égard, le texte se veut une prise de position aussi éloquente qu'implicite au sujet de la nouvelle théologie. En même temps, l'établissement fait par Luce Giard comprend des *marginalia* entre crochets et quelques notes «auto-critiques» (la dénomination est certalienne) que Michel de Certeau avait ajoutées sur la version dactylographiée à la fin du texte un mois après son ordination: un premier témoignage direct d'une *lecture de soi-même*. Il y a aussi, entre autres, une conception du langage qui dépasse les limites du savoir théologique:

Tout cela supposerait d'abord une philosophie du langage, et du langage quotidien avant de parler du langage religieux: qu'est-ce que le langage par rapport à l'homme? Il faudrait une sociologie du langage, saisissant à la fois l'homme comme communauté et comme langage. Et en général les notions utilisées ne sont ni assez justifiées ni assez précisées: cf. mémoire, le temps, la présence, le futur, etc. Cf. passage d'une dialectique de l'expérience à une dialectique de l'histoire.¹⁰³

D'ailleurs, la présence des principaux topiques du parcours de Michel de Certeau dans ce premier long essai publié est vraiment frappante. En effet, l'histoire, la mystique, les enjeux de la parole, certaines esquisses psychologiques et la question du langage quotidien semblent se poser comme base des recherches futures, en tant que prolégomènes d'une série d'intérêts que de Certeau semble avoir eus aux débuts mêmes de son itinéraire intellectuel.¹⁰⁴ Selon Olivier Mongin, c'est la confrontation avec la dialectique, avec l'hénologie hégélienne¹⁰⁵ et la valorisation de l'hétérologie et des trois sciences humaines majeures (linguistique, ethnologie, psychanalyse) qui «recoupent tous les pans de son travail depuis les premières études sur la mystique ou sur l'historiographie [...]. Ce qui le structure intellectuellement est au contraire très vite mis en place».¹⁰⁶ Le parcours du

¹⁰² DOSSE, *Le Marcheur blessé*, cit., ch. III, p. 67.

¹⁰³ DE CERTEAU, *L'expérience religieuse, "connaissance vécue dans l'Église" [Auto-critique!]*, cit., p. 49.

¹⁰⁴ GIARD [note éditoriale], cit., p. 51.

¹⁰⁵ Rapellons que l'hénologie (ou énologie) renvoie à la théorie (notamment chez Plotin) selon laquelle le principe dernier du tout du réel est l'Un et non l'Être. Cf. R. SCHÜRMAN, *L'hénologie comme dépassement de la métaphysique in philosophie grecque*, in «Les Études philosophiques» [Paris], 3 (1982), pp. 331-350.

¹⁰⁶ Cf. O. MONGIN, *Une figure singulière de la pensée*, in *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, sous la direction de CH. DELACROIX, F. DOSSE, P. GARCIA, et M. TREBITCH, Paris, Complexe, 2002, p. 27.

premier Michel de Certeau est comblé d'incursions nomades procédant des sciences humaines, mais il est bien risqué de présupposer une origine intellectuelle sûre et achevée. Les conséquences d'une telle interprétation pourraient conduire à l'édification d'une figure certalienne canonique et dépourvue de toute historicité. Bien que la mystique soit l'un de ses premiers objets de considération historique, la focalisation «historiographique», par exemple, ne fait pas partie, du moins pendant la première moitié des années 1960, de ses intérêts intellectuels. Il en va de même notamment pour l'idée d'hétérologie. En tout cas, il faut se demander à partir de quels travaux sont perceptibles ces intérêts.

Néanmoins, il existe une référence qui contient une particularité plus remarquable à l'occasion de cette publication: une petite allusion suggestive au problème historique des *Confessions* de saint Augustin. Précisément, selon Luce Giard, de Certeau «avait commencé dès 1950 à préparer une thèse de patristique sur saint Augustin, comme lieu de transit entre la pensée grecque et la théologie latine, mais la Compagnie lui demande alors de faire des recherches sur l'histoire spirituelle de ses commencements en France».¹⁰⁷ En effet, lorsque de Certeau entre dans la Compagnie, les urgences intellectuelles des Jésuites des Provinces de France sont concentrées sur la reconstruction historique de la spiritualité ignatienne, loin de toute recherche philosophique ou théologique. Pourtant, ce «détour» n'empêchera pas que de Certeau perde en effet le contact avec une spiritualité augustinienne qui se trouvait au cœur du renouvellement théologique animé par de Lubac et dans de vastes secteurs de la Compagnie. En outre, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une époque où le Préposé Général de la Compagnie était encore, comme nous l'avons vu, Jean-Baptiste Janssens, un jésuite difficilement favorable à la relecture de saint Augustin à l'aune du ressourcement historique préconisé par la «nouvelle théologie» (condamnée auparavant par l'encyclique *Humanis generis* en 1950).

Rappelons que la pensée de saint Augustin occupe une place fondamentale dans une zone de la «nouvelle théologie» et notamment dans les

¹⁰⁷ GIARD, *Biobibliographie*, in *Michel de Certeau*, cit., p. 247. «Depuis longtemps, il s'intéressait aux instruments conceptuels et au style d'écriture du principal Père latin (*pape* saint Jérôme et ses admirateurs). Il voulait montrer comment les décisions doctrinales d'Augustin avaient déterminé l'avenir de la chrétienté latine. Il faisait l'hypothèse qu'en choisissant et en isolant certains éléments du corpus théologique des Pères grecs, Augustin avait remodelé la théologie en une doctrine légaliste et pessimiste, qu'il avait jugée plus adaptée aux besoins d'une chrétienté latine peu éduquée et dont les institutions devaient beaucoup au droit romain. Il demeura toujours fasciné par le "réemploi" (ce recyclage transformateur) des concepts, des institutions, des codes sociaux et des pratiques, et il chercha, dans son travail, à en mettre en évidence les ressorts, du passé au présent» (GIARD, *Bref portrait en forme de biographie*, cit., septième paragraphe).

différents courants de la «spiritualité». Selon un texte d'Étienne Borne, avec son «retour à l'intériorité» (au sens plotinien), l'augustinisme contemporain à celui-ci de Michel de Certeau «sera la première philosophie de la conscience, à ce point que tout recours métaphysique à l'intériorité aura toujours quelque chose d'augustinien».¹⁰⁸ Du côté de la théologie moderne, l'influence de saint Augustin fut énorme: chez Blondel ou Newman, ainsi que chez les catholiques modernistes, dans la théologie «transcendantale» de Karl Rahner (dont la perspective anthropologique, selon Frederick Bauerschmidt, a représenté chez de Certeau une considérable influence),¹⁰⁹ ou, précisément, dans la théologie de la «réception» comme celle d'Yves Congar (l'un des rares théologiens cités par de Certeau dans l'essai pour «Pax»), il est possible de trouver des usages et des appropriations de différents modèles d'augustinisme. À ce sujet, l'absence prudente de références bibliographiques à l'œuvre d'Henri de Lubac dans ce texte ne semble pas un hasard d'autant qu'il faut attendre l'année 1956 pour que ce dernier puisse voir paraître un autre ouvrage de théologie chrétienne: *Sur les chemins de Dieu*.¹¹⁰ À l'instar de la trace bremondienne dans «La lecture absolue», l'empreinte lubacienne traversera le discours certalien sur la religiosité chrétienne *in absentia*, en déterminant toutefois une part importante de ce qui n'y est pas dit. Ainsi, la présence cachée du *Catholicisme* d'Henri de Lubac paraîtra évidente dans la troisième partie du travail: *Expérience, "dialogue dans la société"*. Dans cet ouvrage capital de la nouvelle sensibilité théologique de l'après-guerre, de Lubac disait: «C'est ici qu'il convient de nous rappeler le principe premier de la mystique augustinienne: "*inter animam et Deum, nulla natura interposita*". Chacun a besoin de la *médiation* de tous, mais nul n'est tenu à distance par aucun *intermédiaire*».¹¹¹ C'est ainsi que Michel de Certeau

¹⁰⁸ Cf. É. BORNE, *Pour une doctrine de l'intériorité*, in «Recherches et débats», 7 (1954), intitulé *Intériorité et vie spirituelle*, p. 22.

¹⁰⁹ F. CH. BAUERSCHMIDT, *Michel de Certeau, Theologian*, in *The Certeau Reader*, ed. by G. WARD, Oxford, Blackwell, 2000, p. 210.

¹¹⁰ Précisément, c'est Janssens qui avait considéré «augustiniennes» (et implicitement calomnieuses) quelques affirmations contenues dans *De la connaissance de Dieu* (Paris, Éditions du Témoignage Chrétien, 1941). Les conflits du Préposé Général avec de Lubac dataient de 1948 et n'allaient cesser que relativement à partir de 1960 (cf. D. AVON, *Une école de théologie à Fourvière?*, in *Les Jésuites à Lyon, XVI^e-XX^e siècle*, cit., p. 235, n. 36). À cet égard, la question de la «transsubstantiation» (lue à la lumière de la tradition augustinienne par Alexandre Durand comme «transfinalisation») était devenue, selon Janssens, une «pente menant droit au "symbolisme"». Encore une fois, le principal enjeu était la représentation du mystère eucharistique qui devait être sanctionnée, selon Janssens, comme l'avait fait le Concile de Trente face à la notion de «substance» (p. 236).

¹¹¹ H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Éditions du Cerf, 1941², pp. 276-277. C'est de Lubac qui souligne.

commence la dernière partie de l'essai par la phrase qui synthétise l'esprit de cette nouvelle sociabilité: «L'expérience se nomme: elle est un "pour autrui"». Mais il complétera son sens en ajoutant une de ses *marginalia*:

<Cf. Un – beaucoup (tous) ex henos... pantes (*Rom.*, 5, 12 sv.). "Hoc est sacrificorum christianorum: multi unum corpus in Christo" (*saint Augustin*, *Civ. Dei X*, 6. *L'humanité multiple unifiée intérieurement (dans chaque expérience) et extérieurement (l'Église constituée par le Christ) par l'incarnation et le "sacrifice" du Christ (rendre sacré = divin = Un)*>. ¹¹²

Il y a là non seulement une des premières esquisses d'un théologème essentiel de sa pensée («l'union dans la différence») mais aussi celles de toute conception liée aux enjeux de l'altérité.

Le titre de ce «petit traité» rend explicite dès le début le fait d'une «"connaissance vécue" dans l'Église», dont les guillemets renvoient à un terme utilisé par le philosophe Franz Grégoire dans le cadre de l'«hégélianisme catholique» de l'après-guerre.¹¹³ À cet égard, la préposition «dans» est très éloquente pour ce que Michel de Certeau se propose de commenter: le fait de couper la vie en deux zones (l'une expérientielle et l'autre intellectuelle) ne fait que détruire l'une et l'autre dans sa propre confusion. C'est pour cela que l'expérience ne peut pas être une simple «donnée», mais une connaissance «vécue», pourtant inapte à être assimilée théoriquement et encore moins de façon dogmatique. C'est en fait le «nous» qui demande sa principale appartenance. De cette façon, de Certeau revient aux axiomes propres du corps mystique fondé sur l'Eucharistie:

La vie chrétienne commune (le «nous» de saint Jean apporte sans doute le témoignage de toute l'Église qui parle avec lui) a sa vérité dans la rencontre effective avec le Dieu qui vient en nous par Jésus-Christ. On ne saurait sans «hérésie»

¹¹² DE CERTEAU, *L'expérience religieuse, "connaissance vécue dans l'Église"*, cit., p. 40.

¹¹³ L'article cité par de Certeau s'intitule *Note sur les termes "intuition" et "expérience"* (in «Revue philosophique de Louvain», 1946, pp. 411-415). Le philosophe Franz Grégoire, 1898-1977 (à côté de Paul Asveld, avec lequel il fonde l'École des Études Hegéliennes à l'Université de Louvain), appartient à l'ensemble de penseurs catholiques de l'immédiat après-guerre (comme les jésuites Henri Niel et Gaston Fessard ou les thomistes Georges Cottier et Aimé Forest, parmi tant d'autres) qui commencèrent à lire Hegel dans une perspective différente de celle d'Alexandre Kojève. Cf. à ce sujet, les deux essais bibliographiques de M. KELLY, *Hegel in France Today: A Bibliographical Essay*, in «Journal of European Studies», 249 (1986), pp. 249-270, et *The Post-war Hegel Revival in France: A Bibliographical Essay*, in «Journal of European Studies», 199 (1983), pp. 199-216, ainsi que les *Mélanges Franz Grégoire*, intitulé *Foi et réflexion philosophique*, dirigés par H. VAN WAEYENBERGH et J. COPPENS (Gembloux, Éditions Duculot, 1961).

séparer l'Esprit du Christ de sa «chaire» qui est la nôtre, ni détacher notre union à Dieu de ce que nous expérimentons.¹¹⁴

À cet égard, l'existence elle-même semblera «aliénée» dans la foi. À cette phrase, il ajoutera une annotation en marge: <Aliénation, condition de l'être et sa définition>. Bien que cet usage du philosophème «aliénation» renvoie inévitablement à une trace hégélienne, il est vrai qu'il s'agit d'une «existence aliénée» également sensible à la connaissance de soi chez saint Augustin *via* l'emploi de métaphores construites sur la base de perceptions visuelles et acoustiques.¹¹⁵ En tout cas, le dessein de Michel de Certeau est celui de dépasser toute idée d'aliénation pour reprendre une expérience en tant que connaissance vécue et lue, selon son annotation, à partir de <deux techniques>:

Inévitable, nécessaire, ce rapport de la théologie et de la psychologie ne se présente pas sous la forme d'un «aussi», – comme si le théologien *devait faire* «aussi» de la psychologie, ou le psychologue faire «aussi» de la théologie. Il y a entre elles une unité qui constitue l'objet de la «théologie spirituelle» et qui tient à la nature de l'expérience religieuse.¹¹⁶

D'une certaine façon, c'est le nœud de l'essai: la recherche de la nature «empirique» d'un rapport à Dieu par le biais d'une théologie spirituelle qui tient beaucoup de la mystique. De Certeau traite donc trois aspects liés à cette expérience, conçue à la manière d'un triptyque: la durée, le langage, et le «dialogue dans la société» – indice étonnant dans ce parcours certalien dont le premier jalon semble être ce texte. Ainsi:

¹¹⁴ DE CERTEAU, *L'expérience religieuse, "connaissance vécue dans l'Église"*, cit., pp. 27-28. Selon le témoignage de Maurice Jourjon, «Des notes prises au cours de cette année 1947-1948 me rappellent que cette année-là j'ai lu *Surnaturel* et *Corpus mysticum* de H. de Lubac, buvant ainsi aux mêmes sources que Michel de Certeau [...] Avouera-je que *Corpus mysticum* m'a davantage marqué que *Surnaturel*? Évidemment, nous étions fiers qu'à l'origine de ce livre, il y eut la thèse d'un de nos aînés sur Florus de Lyon. Mais surtout ce livre concernait notre piété eucharistique quotidienne [...] L'Eucharistie, corps du Christ qualifié de mystique puisque mystérieux et efficacement salutaire, c'est aussi son corps d'Église dont la réalité sera à son tour qualifiée de mystique puisque mystérieux et, par son chef, salutaire» (cf. JOURJON, *À propos des "années lyonnaises"*, cit., p. 571).

¹¹⁵ Comme le remarque Brian Stock, «Augustine concludes that self-knowledge begins with the recognition of the mind's alienation from something superior to itself. His term for this desire is *studium*, for the transformation, *convertere* and, for what is to be done, *assequi* – words that recapitulate, abstractly, the steps taken conversion to the religious life in *Confessions* 6-9». Cf. B. STOCK, *Augustine the Reader. Meditation, Self-knowing, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press, 1998, p. 250.

¹¹⁶ DE CERTEAU, *L'expérience religieuse, "connaissance vécue dans l'Église"*, cit., p. 28.

L'expérience spirituelle n'est pas un moment mais une durée. Elle n'est pas un "ceci" isolé, mais une évolution qui va d'un "avant" à un "après". Elle est le déplacement de ce que je ne suis pas encore; mais cet avenir révèle à son tour ce que j'étais, donc ce que je suis; et il prépare en cela même un nouveau dépassement vers le futur et un nouveau retour vers le passé.¹¹⁷

Quelquefois de Certeau fera appel à un Augustin historique qui à la fois *vit* et *pense* le christianisme, et selon lequel l'ordre du temps se rend intelligible. Pourtant, l'existence aussi bien que la «parole» (qui marche à la manière d'un pèlerin) «est dispersée dans le temps, et c'est en cela même qu'elle est vraie: elle est la vérité de ma condition, toujours en deçà ou au-delà de ce que je suis, encore hors de moi quand elle porte déjà en soi ce qui la fait être».¹¹⁸

À cet égard, toute expression d'unité sera toujours multiple et soumise à la «dispersion»,¹¹⁹ un topique qui est d'autre part capital dans l'esprit de la philosophie blondélienne à travers Augustin.¹²⁰ D'ailleurs, signalons qu'à cette époque l'idée de «pèlerinage», chère à la tradition jésuite et au parcours spirituel du propre Ignace de Loyola, ne manquera pas d'avoir chez de Certeau une forte composante augustiniennne: si la personne est notamment un *homo temporalis*, dont la satisfaction ultime est la découverte de soi dans son chemin vers l'éternité, c'est le pèlerinage personnel à travers le temps qui établit les grandes routes de cette cartographie. Tout au long de ce travail, de Certeau utilisera cette image à plusieurs reprises. Un des moments les plus significatifs c'est lorsqu'il met en relation l'«intuition» (d'après Grégoire) et l'expérience, laquelle «se dresse, moment absolu et vertical, au milieu de nos discours désertiques et de nos pérégrinations au ras du sol, comme un temps privilégié et sacré dans une histoire profane [...]».¹²¹ De Certeau exprime par la suite un mouvement qui renvoie à l'esprit du braconnage avant la lettre: «Elle [l'expé-

¹¹⁷ ID., *L'expérience religieuse*, cit., p. 30.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 35.

¹¹⁹ Comme le remarque François Hartog à propos du temps augustinien, «De la mutabilité du multiple à l'immuabilité de l'éternité divine, de la dispersion à la tension, non pas vers les choses futures, mais par un effort d'intention (plus seulement d'attention) vers celles qui sont *en avant (ante)*, tel est l'ordre chrétien du temps, auquel le fidèle est appelé». Cf. F. HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 72. C'est l'auteur qui utilise les italiques.

¹²⁰ G. MADEC, *Maurice Blondel citant saint Augustin*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 14/1-2 (1968), p. 114.

¹²¹ DE CERTEAU, *L'expérience religieuse*, cit., p. 29.

rience] devient ainsi le lieu secret, le trésor intime et indicible, étranger à ce qui la cherche, la prépare ou tente de l'énoncer». C'est ainsi qu'il dira :

À ce point de vue, le problème *historique* des *Confessions* de saint Augustin, écrites bien longtemps après les événements qu'elles racontent et suspectées d'une interprétation tendancieuse, comporte un aspect *théologique*: ce n'est qu'après coup que saint Augustin peut lire sa propre histoire et en discerner le sens religieux authentique.¹²²

Cette observation, rédigée comme une question rhétorique,¹²³ se fonde sur un rapport entre le passé et le présent à la lumière de la *lecture de soi-même*, mais s'enracine également dans la logique narrative du discours certalien inaugurant les traces «augustiniennes» qui se feront de plus en plus discrètes à partir de cette époque.¹²⁴

ANDRÉS G. FREIJOMIL

¹²² *Ivi*, p. 31, n. 3.

¹²³ Si, à la suite de la thèse de H.-I. Marrou, le cadre rhétorique de la composition augustiniennne (théorique et pratique par le biais de la méthode cicéronienne des *topiques*) est redevable de l'«invention», il est possible que cette lecture certalienne de saint Augustin ait laissé chez lui un léger sédiment par rapport aux procédures où l'éloquence classique participe à la réappropriation de la mémoire. À cet égard, la sensibilité rhétorique et poétique que de Certeau a révélée dans son travail à diverses reprises pourrait avoir sa première «intuition» (pour reprendre un terme cher à ce texte) dans les manières augustiniennes de se rapporter à son passé (cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Brocard, 1983, p. 57). On sait que la «théorie» de la lecture implicite chez Augustin (notamment dans les *Confessions*) se rapporte à l'unification des représentations mentales, de la mémoire, de l'émotion, de la cognition et de l'éthique de l'interprétation, entre autres, à travers le «moi» comme lecteur, c'est-à-dire, à partir d'une «compréhension personnelle créée à travers une "relecture" mentale du récit des événements préalables logés dans la mémoire» (cf. STOCK, *Augustine The Reader*, cit., p. 1). Mais il faut noter aussi l'aspect «théologique» précisé par de Certeau: «lire sa propre histoire» et «discerner le sens religieux authentique». Comme l'a affirmé Henri-Irénée Marrou, «l'entrelacement des deux thèmes du *souvenir* et de la *prière* tient en effet à l'essence même du livre, où Augustin a voulu confesser à la fois ses déchéances et la gloire de Dieu» (cf. MARROU, *Saint Augustin*, cit., p. 63. C'est moi qui utilise les italiques).

¹²⁴ Comme Bruno Clément le remarque à propos de la «lecture de soi-même» faite par saint Augustin au livre VII des *Confessions*: «Par cette lecture méridienne, ce n'est pas seulement l'avenir qui est ouvert selon une perspective d'ailleurs inattendue, c'est le passé qui est converti, un passé qu'elle permet de comprendre enfin, de "lire", d'écrire. "Lire" le premier chapitre de la *Genèse*, comme Augustin le fait dans les trois livres des *Confessions*, ou "lire" sa vie passée, ce qu'il fait dans les neuf premiers, écrire un commentaire ou un récit ne sont pas, dans la logique de la révélation, deux activités différentes: il s'agit bien, dans les deux cas, d'écrire pour lire, pour témoigner, par la lecture écrite, de cette lecture éclairante, c'est-à-dire de *confesser* la foi nouvelle» (cf. B. CLÉMENT, *L'invention du commentaire. Augustin, Jacques Derrida*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 10. C'est l'auteur qui souligne). En tout cas, il faut rappeler que la *conversion* est en fait chez Augustin une «expérience» de quatorze ans dont il tirera le sens anthropologique de son existence, précisément, à la lumière de la lecture de ce passé. C'est au cœur d'une «confession», qui est encore plus une expérience de «conversion», que saint Augustin esquissera une nouvelle manière de lire.

ABSTRACT – Questo contributo intende fare luce sulla prima fase del percorso intellettuale di Michel de Certeau, segnata dall'attraversamento di differenti luoghi universitari ed ecclesiastici. Si tratta essenzialmente di un periodo speso alla ricerca di sé e degli altri, denominato da Luce Giard *peregrinatio academica*, e che si conclude con il suo ingresso nella Compagnia di Gesù, nel 1950. Per la Chiesa francese è allora il tempo della «nuova teologia» e di quella che definiamo «battaglia delle stampe»: ferve un movimento di idee in un'epoca in cui molti scritti (articoli di rivista, *brochures*, libri) mettono in circolazione le questioni che avranno fine nel 1950 con l'enciclica *Humani generis*. Al limitare del suo ingresso nella Compagnia, Michel de Certeau collaborerà come studente al bollettino del Seminario Universitario di Lyon, «Pax», con i primi interventi. Nel maggio 1956, pubblicherà, sempre su «Pax», il suo primo lungo scritto, e in luglio riceverà l'ordinazione. Partendo precisamente dalla sua «autocritica» e dalle sue osservazioni su questo testo, presenteremo una prima applicazione della sua «lettura di se stesso».