

revue
catholique
internationale



communio



La sagesse des larmes

Dossier : Hommage au cardinal Angelo Scola

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

La sagesse des larmes

« Gémir, pleurer, prier, est également lâche. »
Alfred de Vigny, La Mort du loup, III.

« Certains, à force de foi et de prière, ont
changé le roc de leur âme en source d'eau
[...] et fait jaillir du dedans au dehors, par
des yeux de pierre, des flots de larmes. »
Nil d'Ancyre au diacre d'Agapet
(Migne, Pères grecs, 79, c.514).

Les larmes de saint Pierre par le Greco (Toledo, ca. 1587-1596)

Le Greco a peint les yeux larmoyants de saint Pierre tournés vers le ciel : ses pleurs de repentir sont déjà d'espérance et invitent le spectateur de ce tableau de dévotion à prendre le même chemin de conversion, d'autant plus que le saint est audacieusement représenté avec les clefs du paradis pendant à son poignet. Les pleurs authentiques, purifiant le regard, mettent donc en présence du ressuscité, comme le suggère aussi la silhouette lumineuse peinte à l'arrière-plan sur le bord du tombeau ouvert.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

La sagesse des larmes



8 Patrick Piguet : Quel bonheur pour ceux qui pleurent ?



La sagesse des larmes

- 12 Hans-Ulrich Weidemann : « Nous laissons les lamentations aux femmes » (Platon) – Les larmes de Jésus dans le Nouveau Testament

Au rebours des auteurs grecs vantant l'impassibilité de leurs héros, le Nouveau Testament évoque à trois reprises les pleurs de Jésus ainsi que ceux de son entourage, confrontés au mal et à la mort. Le scandale que ces réalités constituent est encore plus grand et plus insupportable aux yeux du Christ qui, par sa résurrection, est vainqueur du mal et de la mort et ne désire rien tant que la vie et le salut des hommes.

- 26 Györgyi Szatmári : Les pleurs et les larmes dans les psaumes

Les larmes sont omniprésentes dans les psaumes. L'auteur montre que ces manifestations de désarroi ont la dimension relationnelle d'une demande d'aide. Des exemples choisis montrent que ces larmes ont des sens divers, dans la complexité du contexte historique qui révèle le lien entre les pleurs et la vie.

- 41 Martine Dulaey : Les larmes selon saint Augustin

Saint Augustin lie étroitement la conversion et les larmes qui ont une multiplicité de significations : humiliation de l'orgueil, expression du repentir, source de purification, langage de l'intercession, les larmes témoignent également de la joie qu'éprouve le croyant à reconnaître la présence agissante de Dieu tout au long de sa vie.

- 50 Tibor Görföl : Des larmes qui plaisent à Dieu – De l'ascèse des pleurs dans le christianisme byzantin primitif

Alors que les premiers maîtres de la vie spirituelle se méfient des pleurs, le repentir par les larmes est compris à compter du IV^e siècle comme une preuve de retour à Dieu. Des Pères de l'Église interprètent les pleurs authentiques d'un point de vue eschatologique, puis mettent en valeur la joie qui suit les larmes et les comprennent enfin comme un phénomène lumineux. Les larmes sont ainsi constamment comprises comme un renouvellement du baptême.

- 62 Piroska Nagy : Pleurer chrétiennement – Une histoire médiévale

L'engouement pour les larmes est corrélé à la piété médiévale. Au XII^e siècle, la valeur des larmes et l'élaboration théorique de la pénitence s'appuient, entre autres, sur les apports de Grégoire le Grand, le « docteur de la componction ». Le sens des larmes et leur usage s'élargissent alors : le don des larmes manifeste une relation intime avec Dieu. Elles expriment moins la désolation qu'une sensibilité à la puissance de l'amour divin.

74 Jean-Pierre Lemaire et Patrick Piguet : Entretien sur
Le pays derrière les larmes

Dans cet entretien, Jean-Pierre Lemaire nous invite à méditer sur la grâce des larmes et sur le drame de leur absence. En poète, il dit combien un nuage, une statue, des bourgeons peuvent devenir des signes pour la vie spirituelle. Mais l'auteur du Pays derrière les larmes montre aussi combien la Bible est une ressource inépuisable pour comprendre leur capacité à remettre la vie en mouvement.

83 Patrik Piguet : Le partage des larmes dans *Décatalogue I*
de Kiesłowski

Derrière le drame de la mort d'un enfant causée par la trop grande confiance de son père dans la science, Kiesłowski laisse entrevoir la portée spirituelle et théologique des larmes que versent les personnages, à commencer par celles d'un jeune homme mystérieux, vrai fil rouge des dix films qui composent cette œuvre magistrale du cinéaste polonais.

Dossier Hommage au cardinal Scola

88 Jean-Robert Armogathe : Pour le quatre-vingtième
anniversaire du cardinal Angelo Scola

Brève présentation des temps forts de la vie d'Angelo Scola.

90 Gabriel Richi Alberti : *La liberté, Sancho...*

L'anthropologie chrétienne, élément central de la pensée d'Angelo Scola, se développe à la fois dans la recherche de la liberté et dans la construction d'une « vie bonne ».

98 Michele Brignone : Le dialogue interreligieux comme
dimension intrinsèque de la foi chrétienne – Angelo
Scola, la *Fondation Oasis* et l'Islam

Comme patriarche de Venise, Angelo Scola a créé en 2004 le centre de recherches Oasis, tourné vers les communautés chrétiennes arabophones d'Orient. Traductions des textes du Magistère, connaissance de l'Islam : le dialogue interreligieux est constitutif de la foi chrétienne.

106 Angelo Scola : La question du fondement

Cet article décisif prend au sérieux l'affirmation paulinienne selon laquelle Jésus Christ est l'unique fondement : le fondement est incoercible donation – qu'il s'agit de comprendre incompréhensible – et tout acte de liberté, par lequel chaque homme décide de son humanité, constitue le lieu de sa communication qui s'exprime dans le témoignage trinitaire.

121 Bibliographie française d'Angelo Scola

Nous remercions Jean-Robert Armogathe, Vincent Carraud, Paul-Victor Desarbres, Noémie Monico et Isabelle Petersen pour leur aimable concours comme traducteurs.

SUMMARY

Editorial



8 Patrick Piguet: How can those who mourn be blessed?

Theme



The wisdom of tears

12 Hans-Ulrich Weidemann: "We leave lamentations to women" (Plato) – Jesus' Tears in the New Testament

In contrast to the Greek authors who praised the impassivity of their heroes, the New Testament refers three times to the weeping of Jesus and of those around him who were confronted with evil and death. The scandal caused by these realities is even greater and more unbearable in the eyes of Christ who, by his resurrection, is the victor over evil and death and desires nothing more than the life and salvation of humanity.

26 Györgyi Szatmári: Weeping and tears in the psalms

Tears are omnipresent in the psalms. The author shows that these manifestations of distress have the relational dimension of a request for help. Selected examples reveal that these tears have various meanings, in the historical background, which reveals link between weeping and life.

41 Martine Dulaey: Tears according to Saint Augustine

Saint Augustine closely links conversion and tears, which have a multiplicity of meanings: which have a multiplicity of meanings: humiliation of pride, expression of repentance, source of purification, language of intercession, tears also testify to the joy the believer experiences in recognizing God's active presence throughout his life.

50 Tibor Görföl: Tears that please God-The asceticism of weeping in early Byzantine Christianity

While the first masters of the spiritual life were suspicious of weeping, repentance through tears was understood from the fourth century onwards as a proof of return to God. The Church Fathers interpreted authentic weeping from an eschatological point of view, then emphasized the joy that follows tears and finally understood them as a luminous phenomenon. Tears are thus constantly understood as a renewal of baptism.

62 Piroska Nagy: Weeping as a Christian Crying – A Medieval History

The infatuation with tears is correlated with medieval piety. In the 12th century, among other things, the value of tears and the theoretical elaboration of penance are based on the contributions of Gregory the Great, the "Doctor of Compunction". The meaning of tears and their use then broaden: the gift of tears manifests an intimate relationship with God. Less than desolation, they express sensitivity to the power of divine love.

74 Jean-Pierre Lemaire and Patrick Piguet:
Interview on *Le Pays derrière les larmes*

In this interview, Jean-Pierre Lemaire invites us to meditate on the grace of tears and the drama of their absence. As a poet, he says to what an extent a cloud, a statue, budding plants can become signs for the spiritual life. But the author of The Country Behind the Tears also shows to what an extent the Bible is an inexhaustible resource for understanding their ability to set life back in motion.

83 Patrik Piguet: The sharing of tears in Kieślowski's
Decalogue I

Behind the drama of a child's death caused by his father's overconfidence in science, Kieślowski allows us to glimpse the spiritual and theological significance of the tears shed by the characters, beginning with those of a mysterious young man, the real common thread in the ten films that make up this masterful work by the Polish filmmaker.

Feature Homage to Cardinal Scola

88 Jean-Robert Armogathe: For the eightieth birthday of
Cardinal Angelo Scola

Brief presentation of the highlights in the life of Angelo Scola.

90 Gabriel Richi Alberti: *Freedom, Sancho...*

Christian anthropology, the central element in the thought of Angelo Scola, develops at the same time in the search for freedom and in the construction of a "good life".

98 Michele Brignone: Interreligious dialogue as an
intrinsic dimension of the Christian faith – Angelo
Scola, the Oasis Foundation and Islam

In 2004, as Patriarch of Venice, Angelo Scola created the Oasis research center, which is oriented towards the Arabic-speaking Christian communities of the East. Translations of the texts of the Magisterium, knowledge of Islam: interreligious dialogue is constitutive to the Christian faith.

106 Angelo Scola: The question of the foundation

This decisive article takes seriously the Pauline affirmation that Jesus Christ is the only foundation: the foundation is incoercible donation – which must be understood as being incomprehensible – and every act of freedom, through which each man makes a decision about his own humanity, constitutes the place of its communication which expresses itself in the Trinitarian testimony.

121 French Bibliography of Angelo Scola

We thank Jean-Robert Armogathe, Vincent Carraud, Paul-Victor Desarbres, Noémie Monico and Isabelle Petersen for their kind assistance as translators.

Notre rapport aux larmes est complexe, pour ne pas dire ambivalent. Si on regarde parfois avec condescendance les larmes que font verser un Racine ou un Rousseau à leurs personnages et si l'on n'épouse pas aisément le point de vue de ceux qui reprochent à Meursault, dans *L'Étranger*, de ne pas avoir pleuré à l'enterrement de sa mère, il est aujourd'hui fréquent que des hommes politiques, de Macron à Obama, croient bon d'afficher leurs larmes : présidents ou ministres sabreurs de budgets, ils n'en sont pas moins des hommes. Pleurer met fin à tout débat. Dans une autre perspective, un assureur suisse, Helsana, mène actuellement campagne pour faire des larmes le moyen d'une bonne hygiène mentale : le visage d'une femme ou d'un homme en pleurs s'affiche dans les rues avec le slogan suivant : « Pleurer fait du bien. Les larmes réduisent l'hormone du stress ». Avec un peu d'entraînement et de régularité, on finirait par trouver du bon aux malheurs du monde si en pleurer contribue à l'amélioration de son équilibre personnel.

Pourtant, qui n'a jamais éprouvé une grande gêne à verser des larmes devant autrui ou à voir couler celles des autres ? Qu'elles soient de joie ou de tristesse, nous devons alors abandonner une maîtrise (ou l'image d'une maîtrise...) qui nous est chère. Faire figure devant le malheur, aider ou consoler celui qui s'en trouve atteint exigeraient que nous résistions aux larmes : signes de faiblesse ou d'abandon, elles défigurent un visage, brouillent la vue, rendent la parole difficile. Nous pouvons donc entendre la parole de l'Évangile « Heureux ceux qui pleurent, ils seront consolés » comme une provocation. Provocation salutaire, comme voudrait le montrer ce cahier.

C'est en effet comme signe de contradiction que Benoît XVI, dans son *Jésus de Nazareth*¹ interprète cette deuxième béatitude formulée par saint Matthieu (5, 4)². Car pleurer, c'est aussi résister à la tentation de se protéger devant les ravages du mal ou du malheur, renoncer au confort de l'impassibilité et attester que le mal est un mal et qu'il nous atteint au plus profond. Comme l'écrit le pape émérite, aux yeux de Jésus, « la tristesse est accusatrice, elle s'oppose à l'engourdissement des consciences ». Car, précise-t-il : « Celui qui n'endurcit

1 *Jésus de Nazareth, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris, Champs essais, 2011, pp. 108-110. Les citations de ce paragraphe sont extraites de ces pages.

2 On la retrouve avec une autre formulation en *Luc*, 6, 21 : « Heureux, vous qui pleurez maintenant, car vous rirez » (Traduction officielle liturgique)

pas son cœur devant la souffrance, devant la détresse de l'autre, celui qui, au lieu d'ouvrir son âme au mal, souffre de son pouvoir, donnant par là-même raison à la vérité et à Dieu, celui-là ouvre les fenêtres du monde et fait entrer la lumière. À ceux qui pleurent ainsi, la grande consolation est promise ».

Si le Christ peut indiquer cette voie paradoxale du bonheur, c'est qu'il s'y est lui-même engagé. Les Béatitudes, rappelle Benoît XVI, sont comme « une biographie intérieure de Jésus, un portrait de sa personne³ ». En effet, le Christ, ayant pris part à la condition humaine, ne peut que faire l'épreuve de ses limites : l'Évangile le montre pleurant sur le péché du monde aussi bien que sur la mort d'un ami comme Lazare. Mais comme le montre Hans-Ulrich Weidmann⁴, il ne s'agit pas de s'appuyer sur cet épisode pour opérer une dichotomie entre l'humanité du Christ et sa divinité ni d'affirmer que ses pleurs relèveraient de sa simple humanité par opposition à son pouvoir de ressusciter son ami qui lui-seul révélerait sa divinité. Ce consentement aux larmes est lui aussi divin et il ne prend son ultime signification que sur la croix où le Christ convertit les pleurs de l'humanité en espérance. C'est au pied de la croix que les pleurs trouvent leur source et leur consolation. Voilà pourquoi le Nouveau Testament ne craint pas de faire entendre les larmes des hommes. À rebours d'un idéal platonicien ou stoïcien privilégiant une vision héroïque de la maîtrise, l'Évangile comme les *Actes des apôtres* ou certaines épîtres n'hésitent pas à évoquer les pleurs de femmes ou d'hommes dans toute la complexité de leurs significations, morale, spirituelle ou psychologique, des plus rituels aux plus spontanés. Les gémissements de l'humanité expriment le besoin et l'attente de Celui qui les partage pour y mettre fin.

Mais si les pleurs du Christ se mêlent à ceux de l'humanité, peut-on penser que les pleurs auraient pour l'homme une valeur autre que la simple reconnaissance de sa finitude ? En quoi ce que la tradition spirituelle a nommé le don des larmes est-il un don si précieux ? La lecture des *Psaumes* nous fait déjà comprendre la valeur des pleurs dans les situations les plus dramatiques : l'épreuve du manque, de l'incompréhension et de l'injustice débouche, grâce aux larmes, sur un dialogue avec Dieu⁵. D'autre part, une réponse réside aussi dans ce que Tibor Göröfö⁶ appelle l'ascèse des larmes : les pères du désert l'ont, semble-

3 *Op. cit.*, p. 95

4 Lire « *Nous laissons les lamentations aux femmes* », ci-dessous, p. 12.

5 Györgyi SZATMÁRI : *Les pleurs et les larmes dans les psaumes* ci-dessous, p. 26.

6 Lire *Des larmes qui plaisent à Dieu – De l'ascèse des pleurs dans le christianisme byzantin primitif* ci-dessous, p. 50.

Éditorial

t-il, abondamment pratiquée. Sans être dupes de leur ambiguïté, ils montrent que les larmes sont aussi bien l'expression du regret profond du péché, de la peur de l'enfer que celle du désir ou du pressentiment de la gloire de Dieu. Les larmes auraient alors une portée sotériologique. Après Origène qui évoquait « un baptême de larmes et de repentir », un Grégoire de Nazianze distingue un « baptême des larmes ». En quelque sorte, la nature liquide des larmes est suffisamment prise en considération pour les rapprocher de l'eau du baptême. Les pleurs sont ainsi l'occasion d'être à nouveau plongé dans la mort et la résurrection du Christ : au repentir, à la tristesse éprouvée devant le mal ou la mort se mêle la grâce de la vie surnaturelle qui rend alors sensibles les arrhes de la Résurrection. Ce passage salvifique par les larmes est décisif dans la conversion de saint Augustin telle qu'il en fait le récit dans ses *Confessions* et son commentaire du repentir de saint Pierre, comme le montre Martine Dulaey⁷, met l'accent sur la nature baptismale des larmes qui font renaître à une vie nouvelle. On comprend alors que « la fortune des larmes aille crescendo de l'époque patristique à la fin du Moyen Age », selon la formule de Piroška Nagy⁸. Même si leur manifestation dans l'ère médiévale montre une indéniable évolution d'une culture des affects, c'est bien la quête d'un salut qui fait emprunter à la piété le chemin des larmes. Signes de pénitence, elles acquièrent également la valeur d'un authentique contact avec le divin. Des écrits spirituels invitent même à se représenter le Christ, pour venir, comme Marie-Madeleine, lui baigner les pieds de nos larmes !

On pourrait penser que cette dévotion a fait son temps et que notre difficulté à pleurer sur nos péchés montre la difficulté de la conversion. Cependant, on peut retrouver la résurgence à notre époque d'une spiritualité des larmes. En effet, quand on demande au poète contemporain Jean-Pierre Lemaire⁹ s'il pense que les larmes ont un sens baptismal, il répond que d'un abîme de larmes « nous remontons en quelque sorte lavés [...] plus vivants, comme sous le regard d'un Dieu qui nous aime ». « Elles rouvrent, ajoute-t-il plus loin, au fond de la souffrance une source qui la fait communiquer avec quelque chose de plus profond qu'elle [...], à une vie qu'on pourrait peut-être qualifier de commune ou d'universelle et que les larmes peuvent comme remettre en mouvement ». S'il est un bonheur des larmes, peut-il, en effet consister en autre chose qu'en une communion avec le Christ et, par lui, à la souffrance du monde ?

7 Lire *Les Larmes selon saint Augustin*, ci-dessous, p. 41.

8 Lire *Pleurer chrétiennement : une histoire médiévale*, ci-dessous, p. 62.

9 Lire *Le Pays derrière les larmes*, entretien avec Jean-Pierre Lemaire, ci-dessous, p. 74.

Enfin, si l'on considère la fortune des larmes au cinéma (celles du spectateur coulent peut-être plus facilement dans l'obscurité des salles), on peut penser que ce type d'expression, pour être aujourd'hui souvent réservé à la sphère de l'intime, n'en reste pas moins montré comme le signe d'une authentique souffrance qui appelle notre compassion¹⁰. Que l'on songe au parti qu'en tirent deux immenses cinéastes dans leur interprétation spirituelle du personnage de Jeanne d'Arc (Dreyer dans *Passion de Jeanne d'Arc* et Bresson dans *Le Procès de Jeanne d'Arc*) et l'on comprendra que la matérialité des larmes est partie intégrante de leur signification : leur jaillissement dans les yeux écarquillés de la sainte jouée par Renée Falconetti dit chez le premier une étroite union mystique avec le Christ sur la Croix, alors que la retenue de Florence Delay dans les pleurs chez le second exprime une confiance sereine et surnaturelle au cœur de la tristesse elle-même. À défaut de pouvoir dresser un panorama de l'usage des larmes au cinéma, nous nous contenterons de prendre l'exemple du premier récit du *Décatalogue* de Kieślowski¹¹. Ce film atteste d'une permanence de la tradition spirituelle qui fait des larmes un moyen de communion et le chemin baptismal vers une vie nouvelle.

Patrick Piguet est professeur de Lettres à Sainte-Marie de Neuilly en classes préparatoires. Le Pays de l'ombre est son dernier recueil de poèmes.

Prochain numéro
novembre-décembre 2021

*Théologie du peuple
et pastorale populaire*

¹⁰ Un petit ouvrage intitulé *Le Plaisir des Larmes* publié par L'ACOR en 1997 tente une défense intéressante des larmes au cinéma.

¹¹ Lire ci-dessous, p. 83.



« Nous laissons les lamentations aux femmes » (Platon)

Les larmes de Jésus dans le Nouveau Testament

1. Des héros qui pleurent aux hommes qui se dominent

« Les héros homériques pleuraient encore comme des femmes – ce n'est qu'à l'époque classique que se fait jour le modèle d'un homme qui, à la différence de la femme, domine sa douleur¹ ». Platon a expressément mis en scène cette différence des sexes quant aux pleurs dans le dialogue *Phédon*, au début d'une des scènes de mort les plus connues de la littérature mondiale : les hommes restés auprès de Socrate y éclatent en sanglots lorsqu'il a bu la ciguë. Mais Socrate leur commande de cesser leurs pleurs (117d), car c'est bien pour cela qu'il a renvoyé les femmes longtemps auparavant (cf. 60a). Réaction très parlante de Phédon : « Lorsque nous entendîmes cela, nous eûmes honte et cessâmes de pleurer » (117e)².

De même, Platon a considérablement critiqué par deux fois Homère et d'autres poètes pour leur représentation de héros et de dieux qui pleurent et a même plaidé pour la censure (« rayer ») de ces passages – au moins dans l'éducation des gardiens de sa cité idéale³. Il n'est pas possible d'infliger à ces hommes la représentation poétique de héros, voire de dieux, qui pleurent ou sont en deuil (et il en va de même de héros ou de dieux qui rient !). Selon Platon, en cas de deuil, c'est précisément le calme (*hesychia*) et la persévérance (*karterein*) qui est l'affaire de l'homme (605de). Son Socrate plaide donc ainsi : il faut « se débarrasser des lamentations des célèbres héros et les laisser aux femmes – et pas au plus vaillantes d'entre elles – et aux hommes qui ne sont bons à rien » (387e). Cette remarque montre que dans ce

1 Petra von GEMÜNDE, *Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie, exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt*, in : Id., *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums* (NTOA 73), Göttingen 2009, 13-33, 28. À ce sujet en général voir Thorsten Fögen, (éd.), *Tears in the Graeco-Roman*

World, Berlin – New York 2009. Et Ulrich HUTTNER – Thomas NAUMANN – Hans-Ulrich WEIDEMANN – Andreas HOFFMANN, Art. *Trauer I. Traurigkeit. Trübsal*, in : RAC (sous presse).

2 PLATON, *Phédon*.

3 PLATON, *République* 2, 376c-3, 398b, surtout 387d-389a, ainsi que *Rep.* 10, 595a-608b, surtout 605c-607a.

système, la différenciation en fonction du sexe est liée à une hiérarchie sociale : pleurer est l'affaire de femmes et d'hommes des classes inférieures. Dans la sphère des élites masculines, on s'en distingue précisément en se dominant⁴.

Platon lui-même permet de voir que le jugement porté sur les pleurs masculins et le deuil masculin visible a considérablement changé entre Homère et sa propre époque : car si l'on applaudit la représentation artistique que Homère donne des lamentations des héros, dans le cas de notre propre douleur « nous nous faisons, à l'inverse de cela, un honneur de savoir rester calmes et de la supporter, inébranlables », car c'est cela qui est viril (*andros*), tandis que la lamentation ou le deuil des héros – qui dans le cas de Homère étaient encore considérés de façon laudative – sont efféminés (*gunaikos*) (605de).

Hans van Wees a traité de cela dans son article « A brief history of tears [une brève histoire des larmes] » (1998). Selon van Wees la croissante « différenciation dans l'expression du deuil » est à mettre en lien avec « l'élargissement plus général du fossé entre les sexes », qui s'est joué entre le huitième et le cinquième siècle avant Jésus Christ⁵. Ainsi le deuil (*penthos*) est-il déjà qualifié d'efféminé (*gunaikeion*) par le poète Archiloque au septième siècle (fr. 13), thèse qu'appuient des représentations picturales de la même époque. À la suite de Todd W. Reeser on peut dire que le fait de se dominer et de contrôler ses émotions est devenu, au cours des septième et sixième siècles, « l'élément clé » dans un « cluster de la masculinité » qui domine les élites de la Grèce⁶, comme Platon le formula de façon exemplaire et qui domina plus tard, surtout dans la Stoa.

Hans-Ulrich
Weidemann

4 À ce sujet : Hans van WEES, *A Brief History of Tears. Gender Differentiation in Archaic Greece*, in : Lin Foxhall – John Salmon (Eds.), *When Men were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London – New York 1998, 10-53, 11-16 et 42-46. Ainsi que Jean-Noël ALLARD – Pascal MONTLAHUC, *The Gendered Construction of Emotions in Ancient Greece and Rome*, in : *Clio* 47 (2018) 23-43.

5 Van WEES, *Brief History* (voir n. 4), 16-19. Id. 45 : « [...] ce qui est arrivé aux septième et sixième siècles av. J.C. s'explique le mieux par l'hypothèse selon laquelle quelque chose de très semblable à l'idéologie classique y a été formulé ». Wees parle du « nouvel équi-

libre des pouvoirs » entre hommes et femmes.

6 Sous le titre « Unstable Time : Masculinity in History » Todd W. REESER a, dans *Masculinities in Theory. An Introduction*, Malden, Mass. 2010, 216-226, développé une conceptualité approfondie qui permet de décrire de manière nuancée des processus de pluralisation et de transformation d'antiques idéaux et discours sur le masculin. Car Reeser décrit les « masculinités » comme des « morphologies de masculinité » (220) voire des « clusters de masculinité » (224). Cela lui permet de distinguer au sein des masculinités différents « éléments » voire « éléments clés » et de les décrire ensuite de manière aussi bien synchronique que diachronique.

2. Femmes et hommes qui pleurent dans le Nouveau Testament

Quelques siècles plus tard, les textes néotestamentaires font eux aussi partie d'une culture qui se montre plutôt réservée à l'égard de la représentation de débordements émotionnels, voire des larmes, chez les hommes. Bien que les textes néotestamentaires ne soient pas une littérature qui émane de l'élite, ni ne s'adresse à elle, les idéaux de celle-ci n'y sont pas moins assurément à l'œuvre. Cela ne veut pas dire que l'on n'y représente pas des hommes qui pleurent : dans le Nouveau Testament, hommes et femmes pleurent pour les raisons les plus diverses. Des femmes pleurent des morts : ainsi la mère du jeune homme mort à Naïm (*Luc 7,13*). Sur son chemin de croix, Jésus rencontre un groupe de femmes qui pleurent (*Luc 23,27-28*) et, dans les *Actes des apôtres*, Pierre trouve les veuves qui pleurent dans la maison de Tabitha (9,39). Mais à cela s'ajoute la pécheresse en larmes qui, par ses larmes de repentir et d'amour, mouille les pieds de Jésus (*Luc 7,38.44*). Cette dernière scène montre aussi que les larmes sont évidemment associées au verbe *klaiein* (« pleurer, se lamenter ») qui couvre tout le spectre du deuil personnel au deuil ritualisé. Une dissociation du deuil personnel et du deuil ritualisé est de toute manière impossible et particulièrement inadéquate dans les textes antiques : « ils n'apparaissent presque jamais réellement séparables⁷ ». Cela vaut également pour Marie Madeleine qui pleure au tombeau vide de Jésus dans l'*Évangile de Jean* (20,11-15).

Et qu'en est-il des hommes ? Il y a effectivement des textes néotestamentaires qui évoquent des groupes en pleurs ou en deuil, auxquels appartiennent assurément aussi des hommes, comme à la mort de la fille de Jaïre (*Marc 5,38s.* ; *Luc 8,52*) ou à la tombe de Lazare (*Jean 11,33*). À l'inverse, les pleurs des rois, marchands et matelots ne sont manifestement pas à comprendre positivement (*Apocalypse 18,9-19*). Certains hommes, en revanche, pleurent par remords, mais aussi par colère ou par peur, d'effort ou de frustration comme lors de séparations. C'est ainsi que dans les évangiles synoptiques, Pierre éclate en pleurs au début de la Passion, après son troisième reniement (*klaiein, Marc 14,72* ; *Matthieu 26,75* ; *Luc 22,62*) ; il s'agit sans aucun doute de larmes de pénitence et de

7 Kimberley Christine PATTON – John Stratton HAWLEY, *Introduction*, in : Id. (Eds.), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton 2005, 1-23, 9, et plus loin : « Pleurer en réponse à un traumatisme collectif, inattendu, facilite l'expérience de la douleur indi-

viduelle et, en alternant avec le discours de lamentation collective, offre un exutoire aux profondeurs du chagrin qui pourraient, sinon, être accablantes à la fois pour les individus et pour les communautés dans lesquelles ils se rassemblent ».

remords. L'auteur des *Actes des apôtres* par contre ne laisse pas immédiatement Paul pleurer mais le laisse bien parler de ses pleurs qu'il a versés dans le service épuisant du Seigneur et l'admonition à ses communautés (*Actes* 20,19.31). Les presbytres de la communauté d'Éphèse réagissent à la séparation d'avec Paul par des pleurs (*Actes* 20,37). Et le Voyant de l'*Apocalypse* pleure ardemment, parce qu'il ne se trouve personne qui soit digne d'ouvrir le livre aux sept sceaux (*Apocalypse* 5,4).

Dans les épîtres, les larmes ont une fonction rhétorique, elles « coulent » surtout au cours de crises entre l'expéditeur et le destinataire. Dans l'*Épître aux Philippiens*, Paul se présente comme quelqu'un qui pleure sur les ennemis de la croix du Christ (3,18), manifestation de colère et de douleur. Il parle explicitement de ses pleurs, à savoir, des pleurs d'angoisse et de détresse, dans la *Deuxième lettre aux Corinthiens* (2,4) et marque par là le sommet de son désaccord avec la communauté de Corinthe⁸. C'est exactement l'inverse dans la *Seconde épître à Timothée* (1,4) : l'expéditeur évoque les larmes de Timothée que celui-ci a manifestement versées au moment des adieux. Elles témoignent de la relation étroite entre Paul et Timothée, puisque ce dernier doit conserver « le bien précieusement confié » et le transmettre à la génération suivante (1,12-14 ; 2,1-2), ce qui renvoie à la tradition d'enseignement paulinienne codifiée dans les épîtres pastorales, sous la forme d'une conclusion du corpus paulinien. Cette tradition d'enseignement est également authentifiée par les larmes de celui qui la transmet.

Hans-Ulrich
Weidemann

L'*Évangile de Jean* en revanche tait les pleurs de remords de Pierre après le troisième reniement ; ici, à la différence des synoptiques, c'est le coq qui a le dernier mot (*Jean* 18,27). Toutefois, en lien avec le troisième discours d'adieu, Jésus dit de tous les disciples « vous allez pleurer et vous lamenter, tandis que le monde se réjouira ; vous serez dans la peine, mais votre peine se changera en joie » (*Jean* 16,20). À première vue Jésus annonce ici que ses disciples – y compris des hommes donc – pousseront des cris et des pleurs à son sujet, lorsqu'il mourra sur la croix le lendemain, mais que cela se transformera en joie le dimanche de Pâques. Les formes de futur du texte pointent cependant par-delà cette situation unique jusque dans le présent

8 Voir Eve-Marie BECKER, *Die Tränen des Paulus* (2 Kor 2,4 ; Phil 3,18) : *Emotion oder Topos?*, in : Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (Eds.), *Emotions from Ben Sira to Paul* (DCLY 2011), Berlin – NewYork 2012, 361-

378. Selon Becker Paul exprime sa propre émotion par le motif des larmes, mais l'emploie avant tout comme moyen rhétorique dans le contexte de sa stratégie d'écriture épistolaire.

des destinataires. C'est aussi ce qu'indique la perspective ouverte sur les prières de demande faites au nom de Jésus en 16,23s. Christian Dietzfelbinger le formule ainsi : « Ce que les disciples ont vécu premièrement et fondamentalement à Pâques [...] se renouvelle toujours dans l'existence postpascale de la communauté lorsque celle-ci, abandonnée et en deuil, prend conscience de la présence de Jésus. [...] La succession du Vendredi Saint et de Pâques en 16-19 est donc le type et le symbole de la succession qui se renouvelle et détermine l'existence de la communauté⁹. » On n'aura assurément pas à se figurer la communauté comme pleurant et se lamentant, mais les pleurs et lamentations montrent bien la distance qu'il y a entre ceux qui ont foi en Christ, et le « monde » qui ne leur procure aucune joie. Dans le récit même, une seule femme pleure explicitement Jésus : Marie Madeleine (*Jean* 20,11-15).

3. Lamentation sur Jérusalem : les pleurs prophétiques de Jésus dans l'Évangile de Luc

Mais qu'en est-il de la figure principale du Nouveau Testament, de Jésus même ? Il est question trois fois du fait qu'il pleure, mais les scènes ne pourraient être plus différentes les unes des autres. Dans l'Évangile de Luc, Jésus éclate en pleurs à la vue de la ville de Jérusalem, alors qu'il arrive avec ses disciples en triomphe au sommet du mont des Oliviers :

19,41 Lorsque Jésus fut près de Jérusalem,
voyant la ville,
il pleura sur elle (ἐκλαθσεν ἐπ' αὐτήν),
en disant :

19,42 « Ah ! si toi aussi, tu avais reconnu en ce jour ce qui donne la
paix ! Mais maintenant cela est resté caché à tes yeux. » [...]

La scène est frappante en cela que Luc raie toute une série de formules de son modèle, l'Évangile de Marc, qui montrent Jésus en proie à une émotion forte, presque « immaîtrisée » : ainsi la remarque selon laquelle Jésus « renvoie » les lépreux (*Marc* 1,43) manque-t-elle. La même chose vaut pour *Marc* 3,5, où Jésus regarde « avec colère », « douloureusement navré de l'endurcissement de leurs cœurs », la communauté synagogale avant sa première guérison sabbatique. Luc raie aussi l'agacement de Jésus au sujet de ses disciples en *Marc* 10,14 (différent de *Luc* 18,16), ainsi que la remarque en *Marc* 10,21 où

⁹ Christian DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes II* (ZBK 4.2), Zürich 2001, 174.

Jésus regarda l'homme riche et « l'aima » (diff. *Luc* 18,22). Cela devient particulièrement évident dans la scène dite de Gethsémani. À la différence de Marc, Jésus n'est pas saisi de frayeur et d'angoisse chez Luc (*Marc* 14,33b.34b manque), il ne tombe pas non plus à terre (voir *Marc* 14,35), mais se met seulement à genoux. Ce n'est qu'alors qu'il entre en *agonia*, après qu'un ange l'a fortifié pour ce combat – et Luc choisit ici un terme qui signifie angoisse mortelle, mais aussi combat. En tout cas ce ne sont pas des larmes qui coulent, mais les gouttes de sueur d'un athlète qui tombent « comme du sang » à terre (*Luc* 22,39-46). Shelly Matthews constate chez Luc un « programme de masculinisation de Jésus¹⁰ », la formule n'est pas heureuse. Il serait plus juste de parler d'un réajustement du « cluster de masculinité » propre à Marc (Todd Reeser) par une accentuation plus prononcée de la domination de soi et du contrôle de ses émotions au détriment de la colère par exemple, mais aussi de l'affection.

Dans ce sens, Luc remplace probablement par cette scène celle de la malédiction du figuier (*Marc* 11,12-14), qui a également lieu sur la route de Béthanie à Jérusalem et avant qu'il ne chasse les vendeurs du Temple. Le miracle de la punition par colère (qui vise symboliquement le Temple) de Jésus chez Marc devient chez Luc une scène de lamentation prophétique, car Jésus apparaît manifestement ici comme « prophète qui pleure ». Comme Jérémie (*Jérémie* 7,1-15 et 26,1-6), il prédit la destruction du Temple, et comme Jérémie (8,18-23 et 9,9-21, voir 13,17 ; 14,17), mais également Élie (2 *Rois* 8, 11-12) et Isaïe (*Isaïe* 16,9 ; 22,4), Jésus aussi pleure. À sa lamentation succède, comme une menace, la prédiction de l'occupation et de la destruction de la ville (19,42-44b). La raison en est donnée à la fin : « parce que tu n'as pas reconnu le moment (*kairos*) où Dieu te visitait (*episkope*) », où Luc renvoie au « Benedictus » de Zacharie au début de son évangile (*Luc* 1,78s.).

C'est la première de trois prédictions de la destruction de Jérusalem (voir encore 21,5-6 et 23,27-31). Les destinataires, hommes et femmes, du double ouvrage de Luc savent que ces prédictions se sont réalisées. Les larmes de Jésus montrent son lien affectif à la ville, bien que ce soit lui qui prononce quasiment son châtement. Il n'y a là ni triomphe, ni joie maligne. Mais surtout, les pleurs de Jésus ne sont pas le signe d'une faiblesse, puisque les lecteurs savent qu'il a été ressuscité et qu'il a été élevé à la droite de Dieu, et qu'il est ainsi

10 Shelly MATTHEWS, *The Weeping Jesus and the Daughters of Jerusalem. Gender and Conquest in Lukan Lament*, in: Ute E. Eisen et al. (Ed.), *Doing*

Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam (WUNT 302), Tübingen 2013, 381-403, 384.

Seigneur et vainqueur. Ils se souviennent par ailleurs qu'auparavant Jésus a promis « à vous qui pleurez maintenant » le retournement du deuil : « car vous rirez » (*Luc 6,21*), quand Dieu aura établi sa seigneurie. Mais plus encore : ceux qui pleurent maintenant avec ceux qui maintenant sont pauvres et affamés, Jésus les dit même *bienheureux*, plutôt que d'exiger que l'on « supporte avec patience » le malheur (ainsi Platon, *Pol.* 3,387e). Jésus ne réprimande pas ceux qui pleurent, mais menace les riches qui sont rassasiés et joyeux (*Luc 6,24*) – et lui-même pleure sur Jérusalem comme l'un des prophètes. Même si l'affirmation de Shelly Matthews, selon laquelle Luc aurait « masculinisé » le Jésus selon Marc, trahit une vision trop stéréotypée de la pluralité des masculinités antiques, on lui concédera que les larmes de Jésus se fondent « dans un genre acceptable d'émotion masculine¹¹ ».

4. L'épreuve par l'angoisse de mort : les larmes de Jésus dans la *Lettre aux Hébreux*

C'est un tout autre monde dans lequel nous fait entrer la *Lettre aux Hébreux*. Son auteur parle explicitement des larmes de Jésus, mais dépourvues de toute forme de signification héroïque ou prophétique, même si le lien entre prière, larmes et exaucement a des modèles vétér testamentaires¹².

Jésus Christ [...],
5,7 Pendant les jours de sa vie dans la chair,
il offrit, avec un grand cri et dans les larmes,
des prières et des supplications à Dieu qui pouvait le sauver de la mort,
et il fut exaucé en raison de son grand respect.
5,8 Bien qu'il soit le Fils,
il apprit
par ses souffrances l'obéissance [...]

Il est frappant que Jésus *offrit à Dieu* prières et supplications avec un grand cri et des larmes. Du fait que l'auteur emploie le terme cultuel « offrir », il met déjà ses lecteurs sur une piste adéquate : car dans son

11 *Ibid.*, 400. Matthews offre p. 389-393 des exemples intéressants de seigneurs de guerre païens qui pleurent sur une ville vouée à la ruine. Mais le « prophète qui pleure » s'en rapproche tout de même plus. Susanna ASIKAINEN va dans le même sens, *Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels* (BI. S 159), Leiden 2018, 145-147, et

conclut : « Dans cette situation, la lamentation de Jésus ne le rend donc pas moins masculin, bien qu'elle demeure problématique du point de vue de la maîtrise de soi stoïcienne » (147).

12 Par exemple : Ps 6 ; Ps 38,12 LXX et Is 38,1-9, mais aussi 3 M 5,7-9 LXX.

traité, il présente Jésus comme le grand prêtre accompli, « qui s'est lui-même offert à Dieu » (9,14, voir 9,28 ; 10,12). Voici le cœur de sa pensée : par la mort de Jésus sur la croix et sa résurrection, et plus particulièrement son ascension « à la droite de Dieu » s'accomplit l'entrée de l'éternel grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech dans le Saint des saints.

Mais pourquoi l'auteur parle-t-il en 5,7-8 du fait que Jésus, pendant les jours de sa vie dans la chair – donc avant l'offrande de lui-même sur la croix –, offrit prières et supplications avec un cri et des larmes ? Larmes et cri de Jésus témoignent d'une sorte de « qualification supplémentaire » que le grand prêtre divin et fait homme a acquise au cours de son existence terrestre : celle la « compassion » et de la miséricorde. Car pour devenir un grand prêtre *miséricordieux* et fidèle, Jésus doit (selon *Hébreux* 2,17) se faire semblable à ses frères en tout point, pour expier les péchés du peuple.

Mais comment le grand prêtre acquiert-il cette qualification¹³ ? Pour réponse, l'auteur renvoie à une situation de crise unique dans la vie de Jésus. Le texte clé se trouve en 4,15, il n'appartient donc pas au même contexte que les larmes de Jésus (*Hébreux* 4,14-5,10), et livre avec le mot-clé *peirasmos* l'indice décisif pour son interprétation, à savoir la catégorie de l'épreuve (ou encore de la tentation) : « En effet, nous n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir (*sympathesai*) à nos faiblesses, mais un grand prêtre éprouvé en toutes choses, à notre ressemblance, excepté le péché. »

Hans-Ulrich
Weidemann

Certes, la *Lettre aux Hébreux* ne donne pas d'indice immédiat quant à savoir dans quelle situation concrète de « ses jours dans la chair » Jésus dut surmonter cette épreuve. Mais l'auteur devait avoir devant les yeux cette scène de la dernière nuit de sa vie que les évangiles synoptiques situent sur un terrain du nom de Gethsémani (*Marc* 14,32 ; *Matthieu* 26,36) ou en un lieu du mont des Oliviers (*Luc* 22,39). S'il n'y est pas question de larmes ou de pleurs de Jésus, les lecteurs, de l'évangile selon saint Marc et selon saint Matthieu du moins, sont confrontés au portrait bouleversant d'un Jésus tombé à terre « saisi de frayeur » et dans l'angoisse de mort (*Marc* 14,33), qui exprime son désespoir dans les mots du double psaume 42/43 : « Mon âme est triste à mourir. » (*Ps* 42,6.12 ; 43,5). Par trois fois,

¹³ Sur ce qui suit voir de manière développée Lena LÜTTICKE – Hans-Ulrich WEIDEMANN, « He himself was tempted » (*Hebr* 2:18). *The Temptation of Jesus in the New Testament*, in :

Johannes Grössl – Klaus von Stosch (Eds.), *Impeccability and Temptation. Understanding Christ's Divine and Human Will*, London – New York 2021, 50-74.

Jésus demande au Père d'éloigner de lui la coupe de la colère divine (*Marc* 14,36, voir *Isaïe* 51,17 ; *Ps* 11,6 ; *Ezéchiel* 23,33), et par trois fois, il prie pour se remettre dans la volonté du Père, il soumet sa volonté au Père qui garde le silence, se détourne de lui.

Mais en quoi consistait précisément l'épreuve selon la *Lettre aux Hébreux* ? La réponse à cette question se déduit de 2,15 : car pour l'auteur, l'existence humaine – à laquelle le Fils éternel de Dieu et grand prêtre participa bien par la chair et le sang – est fondamentalement caractérisée par la *crainte de la mort* qui rend tous les hommes esclaves tout au long de leur vie. Certes, par sa mort et sa résurrection Jésus a pour ainsi dire « vaincu la mort et le diable » et ainsi retiré tout fondement à l'angoisse humaine de la mort. Mais sa participation à la chair mortelle de l'homme, sa « compassion » pour les hommes pénètre au plus intime du cœur de sa personne. Car le « Jésus qui libère de la crainte de la mort d'*Hébreux* connaît [...] lui-même la crainte de la mort ; pour *Hébreux* elle n'est donc pas sans valeur¹⁴. » Avant que par sa mort il soit vainqueur de Satan et sauveur des hommes, il est donc lui-même mis à l'épreuve par la crainte de la mort. Et malgré son angoisse de la mort, qu'il partage pleinement avec ses « frères » qui sont de chair et de sang comme lui, il se tourne vers Dieu dans la prière ! À cet endroit l'auteur a une tournure sans doute consciemment équivoque, car selon 5,7s. le Fils se tourne, avec un cri et des larmes, vers Dieu qui peut le sauver de la mort, l'en préserver, mais précisément aussi l'en tirer. Le Fils abandonne donc son salut tout à Dieu ! Dans son angoisse de mort, il ne désespère pas ni ne « maudit Dieu et meurt » (*Job* 2,9), et encore moins ne s'enfuit devant la mort. Ainsi « il apprend l'obéissance », plutôt que de se révolter de ses propres forces contre la mort ou de désespérer – et demeura ainsi « sans péché ».

Le cri de Jésus et ses larmes montrent qu'il fut mis à l'épreuve de la même manière que tout homme, en endurant pleinement l'angoisse humaine de la mort et en ne devenant qu'ainsi un grand prêtre compatissant à toutes nos faiblesses. En tant qu'il a lui-même été soumis à l'angoisse de la mort comme ultime épreuve et qu'il est lui-même mort en criant et pleurant, mais dans la prière, il est en mesure d'aider ceux qui sont également soumis aux tentations et aux épreuves (*Hébreux* 2, 18). C'est pourquoi l'auteur peut inviter ses destinataires à s'avancer avec assurance vers le trône de la grâce, pour y obtenir miséricorde et recevoir, en temps voulu, la grâce de son secours (4,16).

14 Herbert BRAUN, *An die Hebräer* qu'au contraire péché et loi apparaissent (HNT 14), Tübingen 1984, 67. Alors comme des puissances dont le Christ libère.

5. Les larmes du dispensateur de vie : les larmes de Jésus dans l'Évangile de Jean

L'Évangile de Jean nous montre également Jésus en larmes, dans le contexte du septième et plus grand « signe », celui de la résurrection de Lazare (11,1-41). À la différence de l'Évangile de Luc et à l'instar de la Lettre aux Hébreux, en Jean 11,35 – sans doute le verset le plus court du Nouveau Testament – c'est l'aspect du versement des larmes qui est souligné par le choix du verbe *dakryein*, même s'il résonne également dans le *klaiein* de Luc. Et de même que *klaiein* en Luc 19,41, *dakryein* se trouve à l'aoriste en Jean 11,35 : Jésus « éclate en sanglots », manifestement à l'instant où la foule en deuil lui indique le tombeau de Lazare par les mots « viens et vois » (11,34). Luther traduit très joliment l'aoriste : « Und Jesus gingen die Augen über [et les yeux de Jésus débordèrent] » ; Ses larmes montrent l'amour de Jésus pour son ami Lazare (11,11), amour que l'évangéliste avait déjà souligné deux fois (11,3.5) et que les autres Juifs remarquèrent également avec justesse (11,36).

11,33 Quand il vit qu'elle pleurait, (ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν)
et que les Juifs venus avec elle pleuraient aussi (κλαίοντας),
Jésus, en son esprit, fut saisi d'émotion, (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι)
il fut bouleversé, (καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν),
34 et il demanda :
« Où l'avez-vous déposé ? »
Ils lui répondirent :
« Seigneur, viens, et vois. »
35 Alors Jésus se mit à pleurer (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς).
36 Les Juifs disaient :
« Voyez comme il l'aimait (ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν) ! » [...]

Hans-Ulrich
Weidemann

Jésus n'est nullement le seul à pleurer ici ! Lorsqu'il arrive à Béthanie quatre jours après le décès, les sœurs sont en plein *shiva*, le deuil juif de sept jours, deuil assis¹⁵, et beaucoup de Juifs étaient venus partager leur deuil et les consoler (11,17-19). Et lorsque Jésus rencontre Marie – hors de la maison du deuil dans laquelle il ne pénétrera que pour célébrer un repas de fête avec Lazare et les sœurs (12,1-2) – elle pleure, et les Juifs qui l'accompagnent pleurent tout autant. Des hommes pleurent donc également ici ! Et Jésus lui-même éclate en sanglots. Mais il ne verse pas seulement des larmes ! Quand il voit

15 Au sujet de la *shiva* de sept jours voir Michael THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes I* (RNT), Regensburg 2009, 731 sv. La position assise

du deuil est évoquée en Jean 11,20 : « Mais Marie était assise dans la maison (Μαριὰμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο) ».

Marie qui pleure son frère et les Juifs venus avec elle, « en son esprit, [il] fut saisi d'émotion, il fut bouleversé » (11,33). Et lorsque peu après il arrive au tombeau, il est « repris par l'émotion » (11,38). Les larmes versées pour son ami, visibles en public, sont encadrées par une forte agitation « intérieure » mentionnée deux fois, et plutôt formulée comme de la colère et de l'aversion. Cet effondrement colérique saisit le Jésus johannique à chaque fois qu'il est confronté à la mort – y compris la sienne¹⁶ ! C'est la colère du dispensateur de vie, lorsqu'il tombe sur son adversaire véritable, l'ennemi mortel de l'homme.

Il n'est nullement conforme au texte d'interpréter les larmes de Jésus au travers des lunettes de la doctrine chalcédonienne des deux natures (451 p.C.) comme une expression de son « humanité » ou de sa « nature humaine » pour ensuite lui accoler sa divinité manifestée dans la résurrection de Lazare. Ce modèle dichotomique de lecture des Écritures domine l'histoire de l'interprétation de l'Église primitive : « C'est dans l'exégèse du Christ en pleurs que les premiers commentateurs développent le plus clairement la relation entre les larmes et la divinité. Ils nient que le versement de larmes soit lié à l'aspect divin de Jésus, et considèrent au contraire que son chagrin est une preuve de l'aspect mortel incarné du fils de Dieu¹⁷. » L'intention christologique et pastorale que la composition littéraire du récit de Lazare donne à saisir est en revanche rendue méconnaissable. Car les larmes de Jésus ont une fonction différente dans ce récit tout à fait central de l'Évangile de Jean. Pour la reconstituer il faut jeter un œil à la composition dramatique du récit.

Car la rencontre de Jésus avec Marie et les autres Juifs en deuil (11,28-37) suit immédiatement sa rencontre avec Marthe, sœur de Marie (11,20-27). Les deux scènes forment une sorte de diptyque littéraire et s'interprètent réciproquement ; c'est ce qu'indique déjà le fait que les deux sœurs adressent *la même phrase* à Jésus : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort » (11,21=32). Les deux sœurs auraient donc eu confiance en Jésus pour guérir miraculeuse-

16 Ce à quoi il faut ajouter Jean 12,27 : Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται (voir Ps 6,4 LXX : ἡ ψυχὴ μου ἐταράχθη σφόδρα) ainsi que – lorsqu'il prédit la trahison par Judas – Jean 13,21 : ἐταράχθη τῷ πνεύματι. Le terme ταράσσειν est employé par l'évangéliste partout où Jésus est confronté à la mort.

17 Anthony CORBEILL, *Weeping Statues, Weeping Gods and Prodigies from Repu-*

blican to Early-Christian Rome, in : Fögen, *Tears* (voir n. 1), 297-310, 306, avec des références tirées d'Augustin, d'Origène, d'Hilaire et de Nicetas – sous le titre parlant de « Real Gods Don't Cry » (305-307). Voir aussi THEOBALD, *Joh I* (voir n. 15), 739s., ainsi que PATTON – HAWLEY, Introduction (voir n. 7), 18-21 (« The Weeping of God »).

ment et préserver de la mort leur frère mourant, mais il arriva trop tard pour cela. Tandis qu'après cette phrase Marie ne fait que pleurer, Marthe avait auparavant attribué à Jésus le pouvoir d'amener Dieu, par son intercession, à ressusciter son frère d'entre les morts – passant ainsi clairement à côté du mystère de la personne du Jésus johannique¹⁸. À sa récitation (presque résignée) de la résurrection des morts à la fin des temps, Jésus répond par une auto-révélation : « Moi, je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi, quand bien même il mourrait, vivra ; quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (11,25-26)¹⁹. Par ce « Je suis » Jésus lie la résurrection et la vie à sa personne ; les deux se trouvent « dès ici et dès à présent, pour qui le trouve, c'est-à-dire croit en lui²⁰. » Voilà pourquoi selon l'évangile johannique, celui qui écoute la voix de Jésus est déjà passé de la mort à la vie (*Jean* 5,24) et tout homme qui croit en lui ne se perdra pas mais aura la vie éternelle (3,16) et ne sera pas jugé (3,18). La résurrection charnelle de Lazare hors du tombeau, racontée peu après, est donc le signe (*semeion*) de ce qui est arrivé à sa sœur Marthe lors de sa rencontre avec Jésus : « Selon la parole en "je suis" v.25b.c+26a, Marthe a reçu la vie éternelle en venant à la foi en Jésus. La résurrection des morts ne s'est donc pas seulement accomplie en Lazare, mais tout autant en Marthe, et ici comme là c'est à la parole du Fils qu'est due la vie nouvelle²¹. » Les larmes de Jésus dans la scène correspondante avec Marie rendent manifeste de façon presque choquante que cette opération de transmission de la vie éternelle par l'appel à la communion en Christ ne signifie *pas* que la mort charnelle soit épargnée au croyant, ni que la douleur et la perte le soient à ses proches et amis. À Marthe, Jésus avait dit que celui qui croit en lui, vivra – *quand bien même il mourrait* (v. 25)²² ! Michael Theobald remarque avec justesse que cette remarque se rapporte au

Hans-Ulrich
Weidemann

18 À ce sujet voir Hans-Christian KAMMLER, *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* (WUNT 126), Tübingen 2000, 199 : « Mais les deux déterminations manquent le mystère divin de la personne de Jésus parce qu'elles supposent une différence qualitative entre lui et Dieu [...] et parce qu'en rattachant le Fils éternel de Dieu à la tradition d'Élie/Elisha, elles le cantonnent au niveau prophétique et donc, *in fine*, humain. »

19 Traduction d'après KAMMLER, *Christologie* (voir. n. 18), 201.

20 Otfried HOFIUS, *Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1-44 als Zeugnis*

narrativer Christologie, in: ZThK 102 (2005) 17-34, 27.

21 *Ibidem*, 32.

22 Au sujet de l'analyse grammaticale voir KAMMLER, *Christologie* (voir n. 18), 201, n. 137 : la tournure *κἂν* (= *καὶ ἕάν*) ἀποθάνῃ ne se rattache pas à ζήσεται, mais à ο πιστεύων εἰς ἐμέ. Parce que ce sujet de la subordonnée est souligné, il est placé (comme en 10,9) avant ἕάν (antéposition analogue d'autres conjonctions en 7,27 ; 16,21 ; 11,20 et 13,29), voir BDR § 475 1.a avec n. 1. Kammler traduit : « Celui qui croit en moi, quand bien même il mourrait, vivra ». De même THEOBALD, *Joh I* (voir n. 15), 736.

défunt²³. Et vraiment : « Lazare est mort ! » (11,14), et ses proches (ici représentés par les deux sœurs) et amis (ici représentés par Jésus et ses disciples, voir 11,11) seront accablés de deuil. Le dispensateur de la vie lui-même éclate en pleurs et face aux conséquences désastreuses de la mort, colère et accablement s'emparent de lui.

Au plan des vérités sotériologiques, la mort charnelle est « relativisée » par le « Je suis » de Jésus, parce qu'au croyant qui meurt la vie véritable ne peut être prise²⁴. Ne sont *pas* relativisés la douleur et le deuil que la mort d'un être aimé provoquent, ni ne sont relativisés l'accablement et la révolte coléreuse envers la mort à laquelle ni le croyant ou la croyante, ni le Fils de Dieu fait chair lui-même ne peuvent se résigner.

6. « Plutôt louer l'Hadès » (Platon, *République* 3,386b)

Dans les trois parties narratives où les pleurs de Jésus sont littérairement mis en scène dans le Nouveau Testament, ses larmes n'ouvrent nullement un accès direct à son état émotionnel ou à la gestion de ses sentiments dans les situations délicates. Il ne s'agit ni de dépeindre Jésus comme homme véritable au sens du concile de Chalcédoine, ni de le dépeindre comme un homme sensible qui peut admettre avoir des sentiments. Les larmes de Jésus sont d'abord un élément important des récits eux-mêmes et une part de leur christologie narrative.

Bien que ni d'un point de vue méthodique ni d'un point de vue historique il ne soit recevable de mettre en lien direct Platon et le Nouveau Testament, nous revenons pour conclure à l'appel de Platon à censurer héros et dieux qui pleurent dans la poésie. Car même sans postuler d'interdépendances littéraires, la comparaison peut tout de même aiguïser le regard pour des détails textuels. Il saute alors aux yeux que les auteurs du Nouveau Testament ont une certaine réserve pour attribuer à leurs personnages principaux – et en particulier *au* personnage principal – une émotion débridée ou un deuil excessif. Pas même le Jésus johannique ne fait le deuil de Lazare comme Achille le fait de Patrocle, en se roulant au sol²⁵. Avec Jésus qui pleure ce ne sont nullement les héros qui pleurent et les dieux en deuil de Homère qui font leur retour dans l'histoire de la littérature.

23 THEOBALD, Joh I (voir n. 15), 736.
24 *Ibidem* 735.

25 Lourdemment blâmé par Platon en *Rép.* 3, 388a. Platon s'y réfère à Homère, *Iliade* 24,9-12 (voir 18,23-38).

Mais la critique de Platon porte plus loin, car les gardiens de sa cité idéale ne doivent pas seulement être préservés des dieux et hommes qui pleurent. Platon plaide également pour une censure de tous les passages de Homère et des autres poètes qui dépeignent la mort et le monde inférieur, l'Hadès, de façon particulièrement terrible et désespérée. Car si les gardiens doivent être virils (*andreioi*) et préférer pour eux-mêmes la mort à la défaite et à l'esclavage, ils ne doivent éprouver aucune crainte de la mort, « ou crois-tu que quelqu'un puisse être *andreios* s'il porte cette crainte en lui ? – Non, par Zeus ! » (386b). Et c'est précisément cela que les auteurs tant de la *Lettre aux Hébreux* que de l'*Évangile de Jean* voient différemment ! Car les deux présupposent dans leurs écrits la foi dans le Ressuscité, mais la mort déjà surmontée ne fait paradoxalement qu'aiguïser la révolte contre son pouvoir de destruction qui subsiste toujours. Depuis Pâques, le scandale de la mort est plus grand encore, la perte plus douloureuse encore. Bien que l'idéal de l'homme qui se domine ait longtemps régné, ces auteurs – parce qu'ils considèrent la mort de l'homme sans fard et qu'ils n'en adoucissent pas la terreur pour le mourant lui-même, ni pour ses proches et amis – montrent, dans la situation la plus extrême, et pour cela même, les larmes des héros.

(Traduit de l'allemand par Noémie Monico. Titre original : "Das Klagen überlassen wir den Frauen" (Platon) – Die Tränen Jesu im Neuen Testament)

Hans-Ulrich
Weidemann

Hans-Ulrich Weidemann, né en 1969, professeur de Nouveau Testament au Séminaire de théologie catholique de l'Université de Siegen ; depuis 2016, il fait partie du groupe d'études sur le genre.



Les larmes reflètent une variété de sentiments. On connaît les larmes de douleur qui roulent goutte à goutte avec lenteur, le sanglot de désespoir, les pleurs qui apaisent un chagrin sincère, les larmes de crainte qui prennent à la gorge, la buée d'attendrissement ou de recueillement qui trouble le regard. Dans les pages qui suivent, nous allons prêter attention aux larmes et aux pleurs des psaumes, qui abritent sentiments et expressions de la foi accompagnés de combats, de doutes et de nouvelles consolidations.

Le livre des psaumes regorge de plaintes. Elles résonnent, pour la communauté, des destructions nationales causées par les ravages de la guerre, les catastrophes naturelles ou les épidémies¹. Elles jaillissent sur les lèvres de l'individu dans le danger, la persécution, la vulnérabilité face aux bêtes sauvages, dans la maladie, dans la solitude ou bien sous le poids du péché². La douleur s'exprime de mille manières. Elle peut être accompagnée par la faiblesse, par un soupir de tristesse (*'anāhā^b*), un hurlement inarticulé, voire bestial (*šē'āgā^b*), un gémissement (*s^ewāhā^b*). Le psalmiste pleure (*dlf* ou *bkb*) ou verse des larmes (*dim'ā^b*) pour plusieurs raisons³. D'après Bosworth – dont la théorie est parente de celle de John Bowlby, ainsi que dans le sillage du travail de Lee A. Kirkpatrick examinant la projection en termes de psycho-

1 Gunkel énumère les psaumes suivants : 44 ; 74 ; 79 ; 80 ; 83 ; 106 ; 125. Voir Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 1., Borla, Roma, 1992, p. 105-106. Bosworth, dont la liste diffère, évoque les psaumes suivants : 26 ; 60 ; 67 ; 85 ; 94 ; 108 ; 115 ; 123 ; 126 ; 129 ; 137. David A. BOSWORTH, « Weeping in the Psalms », *Vetus Testamentum* 62 (2013), p. 36-46, 46.

2 Dans la littérature psalmique, les plaintes exprimées à la première personne du singulier peuvent aussi – à travers le psalmiste, c'est-à-dire la figure du roi David qui apparaît dans la suscription – être des prières collectives, prononcées au nom du peuple. D'après Gunkel, les psaumes suivants

se rattachent à ce cas : 3 ; 5 ; 6 ; 7 ; 13 ; 17 ; 22 ; 25 ; 26 ; 27,7-14 ; 28 ; 31 ; 35 ; 38 ; 39 ; 42-43 ; 51 ; 54 ; 55 ; 56 ; 57 ; 59 ; 61 ; 63 ; 64 ; 69 ; 70 ; 71 ; 86 ; 88 ; 102 ; 109 ; 120 ; 130 ; 140 ; 141 ; 142 ; 143. Voir Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 1., *op. cit.*, 106-107. Bosworth ajoute à cette liste les suivants : 4 ; 9-10 ; 12 ; 36 ; 138. David A. BOSWORTH « Weeping in the Psalms », *art. cit.*, p. 46.

3 Dans les plaintes peuvent figurer le cri espérant une réponse (*zā'āq*), le cri d'appel à l'aide (*šaw'ā^b*) et le cri qui suppose une écoute (*qārā'*) également. Voir Alberto MELLO, « Lessico del Salterio », *Liber Annus* 54 (2004), p. 25-52.

logie religieuse conçue par Bowlby – les pleurs dans les psaumes ne se limitent pas à un débordement de sentiments, mais correspondent à une attitude qui s’efforce d’obtenir de l’aide et d’approfondir la relation. C’est l’expression corporelle d’une demande d’aide qui attend réponse⁴.

À travers les pleurs et les larmes des psaumes, je prêterai attention à la vie humaine, à la relation entre Dieu et l’homme dans les situations de pleurs, au Verbe de Dieu présent dans ces prières de larmes. Étant donné leur extrême fréquence, je n’ai pas l’intention de dresser un inventaire de chacune des expressions citées ci-dessus. Les deux verbes principaux signifiant pleurer, les noms désignant les larmes et quelques formes inarticulées de la douleur mènent ma pensée, ainsi que, le cas échéant, quelques expressions significatives, tandis que les parallèles seront signalés en note.

1. Pleurs

Le verbe pleurer *dlf* n’est attesté que dans le psaume 119,28⁵. Le verbe *bkh* de même sens est un peu plus courant⁶. On trouve trois fois le nom *b^eki* signifiant pleurs et dans un seul verset le nom *mispéd*⁷. Dans cette section, suivant les traces de *bkh* et *b^eki*, nous écouterons les paroles de pleurs du psalmiste.

Györgyi
Szatmári

1.1. Dans la détresse

Le premier psaume où retentissent les pleurs présente trois des expressions évoquées en introduction : « Je suis épuisé à force de gémir (*‘anāhā^b*). Chaque nuit, les larmes (*dim‘ā^b*) baignent mon lit, les pleurs inondent ma couche. [...] Le SEIGNEUR a entendu mes sanglots (*b^eki*)⁸ » (Ps 6, 7.9). Voici la prière de l’homme en détresse

4 David A. BOSWORTH, « Weeping in the Psalms », art. cit., p. 37. Germana STROLA, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, Cittadella, Assisi, 2003, p. 155. Cette supposition est étayée par le seul verset psalmique comprenant le verbe *dlf*, dont il sera question plus loin (Ps 119, 28), et le Ps 39, 13 : « Prête l’oreille à mes larmes (*dim‘ā^b*), ne reste pas sourd. » Déjà le Ps 116,8, en lien avec la consolation gagnée en retour, évoque les larmes : « Tu m’as délivré de la mort, tu as sauvé mes yeux des larmes (*dim‘ā^b*) et mes pieds de la chute ».

5 Le verbe *dlf* au sens de pleurer, qui est rare et n’apparaît que dans les Écritures,

n’apparaît en outre qu’en *Job* 16, 20. Le nom *delef* au sens de pleurs n’apparaît jamais dans le *Livre des Psaumes*.

6 Ce verbe apparaît dans la partie historique du *Deutéronome* et dans les livres de prophètes classiques. On le trouve dans les versets psalmiques suivants : Ps 69, 11 ; 78, 64 ; 126, 6 ; 177, 1.

7 *B^eki* figure dans les Psaumes 6, 9 ; 30, 6 ; 102, 10, la seule occurrence de *mispéd* est le Ps 20, 12.

8 La traduction des Psaumes, sauf exception signalée, est tirée de la Traduction œcuménique de la Bible. (N.d.T.)

sur tous les plans : la maladie le foudroie, la peur de la mort et la conscience de son péché l'habitent, les ennemis l'encerclent. On voit bien les phénomènes qui accompagnent les pleurs : fatigue, regard brouillé, vieilli, œil gonflé par les pleurs⁹, épuisement mortel, puisque la force s'enfuit avec les larmes¹⁰. Au milieu de ses soupirs, de ses pleurs, de ses larmes, il cherche une issue : il crie vers Dieu. Huit fois, il s'adresse à lui. Il espère de lui un remède à tous ses maux : une grâce pour son péché, une guérison de la maladie, une libération de la mort, une défaite de ses adversaires¹¹. Nous ne voyons pas disparaître les maux qui l'entourent. Le psaume en reste à l'horizon de la réalité existentielle : au plan de la vie exposée à la maladie, à la mort, au péché, aux adversités. Ce n'est pas en fuyant la vie, mais en y restant – entre les tourments et les pleurs – que le psalmiste affirme avec conviction être écouté par Dieu. Le fondement de sa certitude n'est autre que celui qui est nommé à trois reprises dans sa profession de foi : YHVH¹². L'issue ne réside pas dans un changement de situation, mais elle se décèle dans la présence silencieuse de YHVH.

1.2. Repentir

Thème

La plainte du psalmiste pourchassé, éprouvant la raillerie et la haine jaillit au psaume 69 dans sa situation d'oppression voire d'exil. Une vie brisée par l'infamie, fatiguée se dégage à travers les versets. Dans une amertume inconsolable (voir les versets 21-22), face à ses tortionnaires, un désir douloureusement sincère s'éveille en lui : « efface-les du livre des vivants ! » (verset 29). Ses désirs, ses sentiments, il les présente sans fard dans leur vérité devant soi et devant Dieu (versets 20-29). Ce n'est même pas la tristesse suscitée par la situation qui le fait éclater en pleurs, ni la douleur causée par ceux qui le torturent. Dans l'aveu des péchés du psaume (versets 6-13) apparaît le verbe *bkh*. L'aveu des péchés ne jaillit pas des actes qui susciteraient un mépris de soi. Au contraire, une conviction traditionnelle le nourrit : s'il souffre, c'est qu'il doit être pécheur. Ainsi la confession de ses péchés est confession de foi qui va de pair avec la responsabilité qu'il sent avoir vis-à-vis de la communauté. La haine, la raillerie l'atteignent non pas à cause de ses péchés mais justement à cause de son repentir, de Dieu, de la maison de

9 Maria SZABÓ, *A zsoltárok kincsei. Zsol-tárfordítás nyelvi-filológiai jegyzetekkel* [Le trésor des psaumes. Traduction des psaumes avec notes linguistiques-philologiques]. *Válogatás a Zsoltárok I. könyvéből* (1-41), Szent István Társulat,

Budapest, 2013, p. 67 : voir Ps 6, 8 : « mes yeux sont rongés de chagrin ».

10 *Ibid.*, p. 66.

11 Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 1., p. 214-222.

12 *Ibid.*, p. 221-222.

Dieu¹³. Les pleurs sont le geste du repentir : « J'ai pleuré (*bkh*) et j'ai jeûné, cela m'a valu des insultes¹⁴. » (verset 11) Ce repentir rend crédible et fonde la prière tournée vers Dieu et qui espère la libération. Ce repentir – et la prière elle-même – conduit à placer son propre sort et celui de ses adversaires dans les mains de Dieu qui – bien qu'il paraisse à une distance inatteignable au début de la prière – à travers la prière est à nouveau perçu comme présent¹⁵. Les pleurs sont la voie du chagrin sincère qui fortifie la confiance. Ce n'est pas un compte des péchés mais l'aveu d'une faiblesse humaine.

1.3. Dans la honte

Pour un lecteur de sensibilité chrétienne, le psaume 137 est l'un des plus difficiles à accepter. Apparemment, plusieurs sentiments font rage derrière les pleurs (*bkh* – verset 1). Nous en sommes témoins : prise entre deux pôles, c'est une tristesse engourdie qui parle, celle du groupe « nous » contraint au bannissement : dans une rage impuissante et indignée, cette tristesse met en parallèle les traditions et les exigences impérieuses comme un spectacle. La résolution d'une colère alimentée par lui-même s'empare du psalmiste jusqu'à une promesse personnelle (versets 5-6), tandis que jaillissent contre les causes directes du désastre des malédictions assoiffées de vengeance (versets 7-9). Nombre d'interprètes voient dans cette prière lyrique, née dans l'exil, une expression sincère des sentiments. Les versets critiques 8-9 sont ainsi de l'ironie jaillie de l'impuissance, du sarcasme qui n'attend pas de Dieu la réalisation d'une telle vengeance, et celui qui prie lui-même ne fait pas de geste en ce sens¹⁶. En revanche, beaucoup de commentateurs attirent l'attention sur l'emphase mise sur « là » (*šām*) aux versets 1 et 3, adverbe qui avec les termes des versets renvoyant au passé peut désigner la distance temporelle et spatiale qui sépare de Babylone. Quant aux versets 5-6, Jérusalem y est directement invoquée¹⁷. Peut-être le psalmiste regarde-t-il rétrospectivement,

Györgyi
Szatmári

13 Voir, Györgyi SZATMÁRI, « Hatalmas tenger – tengernyi hatalom. A tenger átlényegülése a 69. zsoltárban [Mer d'envergure – envergure maritime. La clarté de la mer dans le psaume 69] », *Pannonhalmi szemle* (2010/2), p. 10-20, 16.

14 J'ai été l'objet d'invectives, de railleries (*herpā^h*).

15 Györgyi SZATMÁRI, art. cit., p. 20.

16 Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 2., op. cit., p. 755-756 ; p. 762. George SAVRAN, « "How Can We Sing a Song of the

Lord?" The Strategy of Lament in Psalm 137 », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000), p. 43-58, ici p. 55.

17 Avec cela, le fait que le psalmiste vive dans le souvenir de Jérusalem plaide plutôt pour une prière composée durant l'exil. Voir Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 2., op. cit., p. 754 ; George SAVRAN, « "How Can We Sing a Song of the Lord?" The Strategy of Lament in Psalm 137 », art. cit., p. 50. On peut

après le retour, son expérience passée personnelle et celle de la communauté dont il partage le sort. Au moment même où Babylone a déjà disparu de la scène de l'histoire et où Edom – ainsi que la patrie des Juifs revenus d'exil, alors nommée Yéhoud¹⁸ – vit sous la domination perse. W. J. Lyons avance l'idée que, sous cette forme, cette prière aurait pu être collective et prononcée dans le cadre d'un culte¹⁹. Il analyse le psaume d'une part en fonction des catégories d'honneur et de honte qui déterminaient les sociétés du Proche Orient ancien, d'autre part à l'unisson du point de vue militaire de l'époque. L'honneur perdu avec la captivité – et le fait d'être réifié comme un instrument de distraction –, la honte bue ne peuvent être soignés que si ce qui a causé la honte est humilié de manière comparable : « Fille de Babylone, promise au ravage, heureux qui te traitera comme tu nous as traités ! » (verset 8)²⁰ Les paroles d'humiliation, dans cette analyse – qui suppose un milieu culturel –, résonnent encore et encore contre des violents qui n'existent plus. Plus précisément, la malédiction est un moyen rhétorique en vue de la récupération de l'honneur alors perdu²¹.

2. Mes larmes sont mon pain

Thème

Dans trois psaumes, pleurs et larmes sont associés à l'image de la nourriture. Ils ont également en commun l'image et le souvenir d'une patrie détruite, en ruines ou devenue lointaine : d'abord la lamentation sur la ville détruite (psaume 102), puis les versets du psalmiste déplorant l'absence de la patrie (psaume 42-43). Après ces deux psaumes qui ont un ton personnel, je passe à la lamentation communautaire (psaume 80) qui, malgré la destruction, est une lamentation de la certitude de la présence de Dieu et présente de nombreux parallèles avec les versets du psaume 78.

légitimement objecter qu'il était difficile sur les lèvres des Juifs de la diaspora en captivité à Babylone de concevoir le rôle d'un chant aussi ouvertement hostile à Babylone : voir WILLIAM JOHN LYONS, « A Man of Honour, A Man of Strength, A Man of Will ? A Canonical Approach to Psalm 137 », *Didascalia* (2005) p. 41-68, p. 47.

18 Yehoud ou Yehoud Minata est le nom araméen de la province correspondant à la Judée dans l'empire perse, après l'exil. (N.d.T.)

19 *Ibid.*, p. 47-48.

20 Derrière une telle conception du recouvrement de l'honneur, on peut aussi déceler le principe d'exercice de la

justice « œil pour œil » (Ex 21, 24 ; Lv 24, 20 ; Dt 19, 21). Dieu lui-même est le garant d'une justice ainsi rendue, lui qui peut recueillir et demander compte pour ces larmes versées (Ps 56, 8-9).

21 William John LYONS, « A Man of Honour », art. cit., p. 55-57. D'après Lyons, l'évocation des enfants au verset 9 est tribulaire d'un jugement moral contre Babylone. Le fondement de l'appréciation et de l'honneur masculins était la capacité à engendrer un fils, à prendre soin de sa descendance et la nourrir, à défendre sa famille. Ainsi, la perte des enfants rend-elle impossible le recouvrement de l'honneur. *Ibid.*, p. 62-63

2.1 Deuil sur les ruines

Le psaume 102, également évoqué comme un exemple classique de lamentation, porte l'amertume d'un deuil profond²². Le deuil est la lamentation d'un monde perdu, d'une vie qui meurt (versets 12.24-25 ; voir verset 21). Le psalmiste partage la douleur de ceux qui sont choqués de voir les ruines de leur ville bien-aimée (verset 15)²³. La suscription du psaume (verset 1) énumère les manifestations qu'entraînent les pleurs : la lamentation (*siah*) d'un homme fatigué (*'tf*) se répand (*šfk*) devant Dieu. Les pleurs ne commencent pas par des larmes, ni par des gémissements. C'est le jaillissement de la douleur qui dévore l'être le plus intime de l'homme, qui étouffe sa vie (versets 4-6). C'est la réponse de tout le corps – estomac, cœur, lèvres – au traumatisme traversé²⁴. La déchéance de la ville, de l'espace de vie, fait corps avec l'expérience de la fragilité, même dans la jeunesse (verset 25). La tragédie de l'impermanence est accentuée par l'exposition de cette vie éphémère aux passions hostiles (verset 9). Tout cela explique le deuil dont les rites comprenaient l'aspersion de la tête avec de la cendre, la veille (v. 8) et la lamentation, le gémissement (*'anāhā^b* verset 6 ; *'anēqā^b* verset 21)²⁵ et le festin consolateur (*bēki*) (verset 10). Ici, le psalmiste « n'a pas de nourriture dans sa douleur, mais seulement des signes et des gestes de deuil²⁶ ». La perte éveille un désir de rechercher les causes : le psalmiste s'attend à affronter la colère de Dieu (v. 11)²⁷. Dans la première moitié du psaume (v. 2-12), après l'unique invocation de Dieu implorant écoute et attention, l'objet de la méditation est la ville perdue et l'existence asséchée par les pleurs.

22 Andrew WITT, « Hearing Psalm 102 within the Context of Hebrew Psalter », *Vetus Testamentum* 62 (2012) p. 582-606, ici p. 582.

23 L'avis des chercheurs diffère sur la question de savoir si à l'arrière-plan de la ruine de Sion – et de son rétablissement – se trouvent la captivité à Babylone et le retour, ou bien les ravages causés par Antiochos IV Épiphane. Voir *ibid.*, p. 586-587.

24 Voilà pourquoi, selon Collins, le psaume qui apparaît au premier regard comme la plainte d'un homme malade – s'il n'y a pas d'autre signe de maladie – peut être la parole d'un homme affaibli par les pleurs et l'amertume. La maladie n'est pas la raison de la plainte, c'est plutôt les pleurs qui rendent faible et malade. Voir Terence COLLINS « The physiology of tears in the Old Testament, Part 1-2. », *Catholic Biblical Quar-*

terly 33 (1971/2-3), p. 18-38 ; p. 185-197.

25 La veille et la lamentation n'appartiennent pas exclusivement à la terminologie du deuil, elles peuvent aussi être causées par la passion. Le nom *'anāhā^b* comme son accompagnant les pleurs se trouve aussi dans le Ps 6,7 dans les Ps 31, 11 ; 38, 10 comme son inarticulé de plainte d'un homme affaibli, qui a perdu sa force vitale.

26 Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 2., *op. cit.*, 392.

27 Une partie de ce processus auquel conduisent la maladie, la tromperie est qu'il rend possible une redéfinition des relations (et de l'identité). Sur les relations sociales, voir Katherine SOUTHWOOD, « Metaphor, illness, and identity in Psalm 88 and 102 », *Journal for the Study of the Old Testament* 43 (2019/2), p. 228-246, ici p. 231.

En regard de cette expérience du périssable, au milieu des cris qui accusent Dieu, il y a la foi en l'éternité de Dieu (v. 13 et 27-28). Cette conviction encadre le restant de la prière, qui est marqué par une attention croissante à Dieu et une confiance grandissante, où, dans presque chaque verset, YHWH « est présent », soit par son nom, soit par l'adresse « toi ». C'est dans cette présence redécouverte que la douleur de ses serviteurs se transforme en une espérance d'avenir (voir v. 15 et 29). Ce n'est pas la situation causant le deuil qui a changé : nous voyons des ruines (v. 15) et des hommes qui sont des fils de la mort (v. 21), la vie du psalmiste est brisée (v. 24). Pourtant, en invoquant Dieu encore et encore, l'espoir d'obtenir grâce, de voir la reconstruction de la ville bien-aimée et une nouvelle génération faisant l'expérience d'une sécurité, se dessine aux yeux de celui qui prie. Le dernier mot de la prière conçue au milieu de la destruction (verset 29) est le mot de stabilité (*kûn*). C'est ce que la génération future espère et retrouve dans la prière du psalmiste « à la face de Dieu²⁸ ».

2.2 La lamentation sur la perte de Dieu

C'est le deuil d'un esprit « oint » de larmes qui parle de sa patrie devenue lointaine dans les versets du Ps 42,4 : « Jour et nuit, mes larmes (*dim'āb*) sont mon pain, quand on me dit tous les jours : "Où est ton Dieu ?" »

Le cerf qui désire l'eau vive (Ps 42,2) est, dans la littérature rabbinique, le symbole d'Israël²⁹. Pour le peuple et le psalmiste, les psaumes 42-43³⁰, assortis d'un refrain de tristesse, confessent un désir de Dieu, du temple devenu lointain et des fêtes qui ne sont plus que souvenirs³¹. La soif devient de plus en plus insoutenable à cause de la sécheresse de l'esprit (*šfk*) qui se répand en larmes (42,3-4). Le manque suscite des questions. La question résignée « quand ? » (*mātaj* 42,3) est la seule question du psaume qui ne se répète pas. Elle accroît le poids de la perte du culte disparu, du pèlerinage – une manière de se présenter devant Dieu : la distance dans l'espace est intensifiée par

28 Le psaume ne range pas les actions passées comme motif principal de la confiance placée en Dieu, mais plutôt son action future. Peut-être est-ce justement dans le but d'inciter à la prière et à un regard optimiste sur l'avenir. Voir Andrew WITT, « Hearing Psalm 102 », art. cit., p. 590.

29 Germana STROLA, *Il desiderio di Dio*, op. cit., p. 37.

30 Voir les Ps 42, 6.12 ; 43, 5 ; dans une certaine mesure Ps 42, 10b ; 43, 2b.

31 Pour trancher en faveur du fait qu'un événement important de la violence assyrienne ou bien la captivité babylonienne constituent l'arrière-plan historique, ou que la prière est peut-être née dans les cercles de la diaspora juive de l'époque des Macchabées, les allusions du texte sont on ne peut plus lacunaires. Sur l'éventail des opinions à ce sujet, voir Germana STROLA, *Il desiderio di Dio*, op. cit., p. 39-44

la distance dans le temps. Le psalmiste n'a pas de réponse. Dans son utilisation biblique, cette question n'est généralement pas utilisée pour exiger une information ou une réponse mais pour jouer un rôle rhétorique : elle souligne, presse pour le changement, fait sentir la gravité de la situation³². Le « où ? » insoutenable (42,4.11) est un doute incessant, le manque est un douloureux « doigt sur la plaie³³ » : dans tous les cas, « en me disant tous les jours » introduit la question. Au verset 11, on trouve la question railleuse des adversaires : « Où est ton Dieu ? ». Ce qui n'était peut-être pas si douloureux, si on ne l'assortissait pas d'un doute dans l'âme, ce que le sujet impersonnel du verset 4 et la formulation « je me laisse aller » du verset 5 peuvent suggérer³⁴. Le ton de la question « pourquoi », qui suggère l'incompréhensibilité de la tristesse et pourtant espère obstinément une réponse, change au cours de la prière. Le cri qui se cramponne désespérément à la joie passée (42,6), passe par une tournure d'exhortation de soi face aux ennemis, nourrie d'une consolation trouvée dans la prière (42,10.12), et par une question de recours à Dieu (43,2) pour devenir la proclamation triomphale d'un espoir réveillé.

Les larmes naissent dans les premiers versets (42,4-5). La soif, les larmes, la nourriture, la question « où est ton Dieu ? », associées à l'évocation des vallées du Jourdain et de l'Hermon (42, 7 voir *Amos* 4,3), au souvenir religieux (42,5), à l'espoir de libération (42,6.12 ; 43,6) confèrent à la prière une forte teinte de captivité. L'image des larmes, comme celle de la nourriture, s'accompagne naturellement de l'idée qu'en raison de l'amertume de la perte, le priant ne peut plus manger ou plutôt qu'il n'a plus d'autre nourriture que les larmes. Ce n'est pas seulement son esprit mais son corps qui éprouve le manque causé en dernière instance par la distance qui le sépare du Dieu qui donne vie. Pourtant, la captivité, l'espoir de libération et une analyse dessinée à la lumière des psaumes 80,6 et 78 permettent de donner une nouvelle signification à cette nourriture.

Györgyi
Szatmári

2.3 Les larmes, nourriture reçue de Dieu

La prière collective du psaume 80³⁵ est imprégnée de la demande et de l'espoir de libération (versets 3.4.8.20) que souligne la demande

32 *Ibid.*, p. 109-110.

33 Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 1., *op. cit.*, p. 711.

34 Germana STROLA, *Il desiderio di Dio*, *op. cit.*, p. 155-156.

35 Concernant son arrière-plan historique, de la guerre menée à l'époque de Saül contre les Philistins, en passant par

le souvenir, encore vif en Judée à l'époque de Josias, des souches plantées par Dieu au Nord, jusqu'à la catastrophe de la captivité à Babylone, les possibilités sont passées en revue par Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 2., *op. cit.*, p. 125-126.

servant de cadre : « éclaire ton visage » (versets 4.20). Que le visage de YHVH s'éclaire signifie qu'on le rencontre, qu'il aide, qu'il libère³⁶. La richesse de l'invocation atteste l'intensité de l'être de Dieu : outre le « berger d'Israël » (verset 2) qui met en relief une caractéristique nationale, on trouve ^elohîm qui reflète la toute-puissance (verset 4) et le nom révélé YHVH (versets 5.20). Mais c'est l'appellation d'origine militaire du Dieu des armées (versets 5.8.15.20), associée à la toute-puissance, qu'on remarque particulièrement. Les images de Dieu qui a conduit Joseph comme un troupeau (verset 2), de la vigne retirée d'Égypte et replantée (verset 9) renvoient à l'errance dans le désert, à l'amour prévenant de Dieu qui crée un peuple. Dans le présent de la prière dite par le psalmiste et Israël, la vigne – Israël – avec sa clôture brisée est une proie exposée, sans défense (versets 7.13-14.17). La situation, similaire à celle du psaume précédemment évoqué, suscite des questions : « jusqu'à quand ? » (verset 5) et « pourquoi ? » (verset 13). Ces deux questions sont tout entières tendues vers Dieu : c'est lui qui a détruit, qui a abandonné à la prédation la vigne replantée. La phrase « Jusqu'à quand t'enflammer [de colère] » résonne de la même impatience que l'urgence du Psaume 102,14 : le « oui, le moment est venu » de la grâce accordée. « Pourquoi » devient une question plus grave : cette dimension de Dieu reconnu comme le libérateur et celui qui replante la vigne paraît contredire le désespoir du présent. Cette expérience de Dieu qui dément les traditions est condensée par le verset dont Dieu – à la différence des exemples précédents – est le sujet : « [jusqu'à quand vas-tu] le nourrir d'un pain pétri de larmes (*lehem dim'ā^b*) et l'abreuver d'une triple mesure de larmes (*dim'ôt*) ? » (80,6). Cela contredit tout ce que l'on connaît par la tradition et la foi. Dieu, qui lors de la mise à l'épreuve au désert « a donné la manne » en abondance (*Deutéronome* 8, 6 ; voir *Exode* 16,15.35 ; *Ps* 78,24-25) et a fait jaillir l'eau du rocher (*Nombres* 20,8 ; *Ps* 78, 16.20 ; voir *Exode* 17,6 ; *Sagesse* 11,4), qui a offert en terre promise abondance d'eau et de pain (*Deutéronome* 8,7-10 ; *Josué* 5, 12), ce Dieu donne le pain des larmes et en abondance. Cette nourriture d'une autre sorte rappelle par un douloureux contraste celle qu'ils reçoivent avec tant de doutes et de récriminations, à laquelle ils répondent en tentant Dieu et en péchant (*Ps* 78,17-19.21.32.40-41), en éveillant la colère de Dieu (*Ps* 78,21.31.56.59.62). Cette colère cependant a conduit à la conversion, à une prise de conscience du caractère libérateur et protecteur de Dieu (*Ps* 78,34-35). Elle a amené à découvrir que le Dieu qu'on croit dormir veille (*Ps* 78,65), ce Dieu qu'on regarde de nouveau comme le

Thème

³⁶ Voir Mária SZABÓ, *A zsolttárok kincsei*, op. cit., 45.

pasteur qui conduit sagement son peuple (78,72)³⁷. Ainsi, la question du Ps 80,5-6 – jusqu'à quand durera la colère de Dieu qui nourrit de larmes – ravive le souvenir qui résonne comme un refrain du psaume : Dieu est libérateur et « nous serons libres » à nouveau (versets 4.8.20).

C'est ainsi que les larmes de la prière données par Dieu nourrissent, donnent espoir et vie. La prière est un chemin d'errance dans le désert peuplé de questions, d'incertitude, de révolte. La nourriture des larmes peut être l'aliment qui fait mûrir la fidélité dans la prière, l'eau qui jaillit du rocher dans le désert, la manne donnée par le ciel.

Le psaume 78 éclaire le fait que le souvenir de la sagesse et de l'histoire passée peut devenir le moyen de guérir un peuple qui vit une tragédie nationale, de le conforter, de renouveler sa relation avec Dieu. Pour la génération qui vient, il ouvre aussi un chemin praticable, la possibilité de prendre conscience, au miroir de sa propre fidélité, de la fidélité de Dieu. Ce n'est pas à l'observance mécanique de la Loi et des traditions, à une routine religieuse qu'il incite, mais à la conversion sincère du cœur³⁸. Il y a, à l'arrière-plan des trois psaumes qui évoquent la nourriture des larmes, une catastrophe majeure qui sème le deuil. À travers les larmes des psaumes, dans la destruction, on peut entrevoir la possibilité d'un futur (Ps 102), l'être de Dieu qu'on croit à tort lointain (Ps 42-43), et la confiance placée dans le Dieu libérateur peut en ressortir renforcée (Ps 80).

Györgyi
Szatmári

3. Les joies issues des larmes versées

Le psaume 126 récapitule le même mouvement à travers l'image des semailles et de la moisson. Le nom « larme » (*dim'a^b*) et le verbe « pleurer » (*bkh*) apparaissent dans ce psaume des montées (verset 5-6). Le repas de larmes était rendu amer par la question railleuse du doute : « Où est ton Dieu ? » (Ps 42,4.11) Ici, les nations et le « nous » qui prie ont la même opinion : « Pour eux le Seigneur a fait grand ! Pour nous le Seigneur a fait grand [...] » (versets 2b.3a). En dépit des difficultés que pose l'analyse de ce court psaume³⁹, il

37 Le verbe des pleurs, du deuil, apparaît dans le Ps 78,64 dans une série d'images de la dévastation complète, attribuée à la colère de Dieu.

38 Voir Phillip McMILLION, « Psalm 78. Teaching the next Generation », *Restoration Quarterly* 43 (2010), p. 219-228 ; Rebecca W. Poe HAYS, « Trauma, Remembrance, and Healing. The Meeting of Wisdom and

History in Psalm 78 », *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (2016/2), p. 183-204 ; Jacob CHINITZ, « Some Surprises in Psalm 78 », *Jewish Bible Quarterly* 26 (1998/4), p. 246-249.

39 On trouve un bon aperçu de ces difficultés dans Allan M. HARMAN, « The Setting and Interpretation of Psalm 126 », *The Reformed Theological Review* 44 (1984), p. 74-80.

ressort clairement que les versets 1-3 rappellent la joie du retour après la captivité à Babylone. C'est probablement la première vague de retour – qui suit l'ordre de Cyrus en 539 av. J.-C. – qui cause cette joie. En revanche, la joie n'est pas sans mélange : les pleurs présents et les larmes l'accompagnent (versets 4-6), peut-être à cause des lenteurs de la refondation que reflètent aussi *Zacharie* 1-8 et le livre d'Aggée⁴⁰. C'est une communauté qui en traversant la honte et la tristesse a expérimenté que de ses pleurs YHVH peut faire jaillir la joie, tout comme les fleuves du Negev secs et vides la plupart de l'année peuvent, en débordant durant les saisons pluvieuses (verset 4), faire pousser fleurs et végétation. Puisque la nature offre d'année en année le nouveau don de la vie et de la beauté, la joie du renouvellement qui a déjà jailli une fois indique l'espoir de nouvelles allégresses, même au milieu des pleurs causés par la crise présente de la communauté⁴¹.

4. La douleur au-delà des larmes

À un point où la douleur s'est accrue jusqu'à l'insoutenable, il n'y a plus de mots, on n'a même plus la force de pleurer. De l'homme tourmenté ne jaillissent que des sons inarticulés. Dans un état définitif de harcèlement, seul le gémissement (*š^ewāhā^b*) reste (Ps 144,14)⁴². Le malade hurle (*š^g*) sous l'effet de la douleur qui tourmente son corps jusqu'à l'épuisement (Ps 38,9)⁴³ ou bien, dans sa tristesse, un murmure ou un soupir (*'anāhā^b*) quitte ses lèvres (Ps 31,11 ; 38,10 ; 102,6). Le hurlement (*š^e'agā^b*) est causé par une épreuve de cette nature, qui n'est pas désignée plus précisément, que le psalmiste attribue à Dieu et dont naît la conscience du péché (Ps 32,3)⁴⁴. Le gémissement de tristesse (*'anāqā^b*) est la plainte qui monte vers Dieu qui n'est pas indifférent à cette plainte des indigents, des pauvres (Ps 12,6), des prisonniers, des opprimés (Ps 79,11 ; 102,21).

40 *Ibid.*, p. 79 ; Leann Snow FLESHER, « Between Text & Sermon. Psalm 126 », *Interpretation* 60 (2006), p. 434-436.

41 Voir Allan M. HARMAN, « The Setting and Interpretation of Psalm 126 », art. cit., p. 79-80 ; Leann Snow FLESHER, « Between Text & Sermon », art. cit., p. 435-436.

42 Nous ne trouvons l'expression, rarement utilisée dans le livre des psaumes, que dans le psaume 144,14, dans un souhait de bonheur : « point de gémissement sur nos places » (Bible de Jérusalem).

Elle figure chez les grands prophètes (*Isaïe* 24,11 ; *Jérémie* 14,2 ; 46,12), le radical verbal (*šwh*) apparaît aussi en *Jérémie* 42,11.

43 Le verbe *šg* décrit une attitude naturelle, animale dans le psaume 104,21. En Ps 74,4 les révoltés contre Dieu crient avec haine, mais en Ps 22,14 le participe employé comme adjectif est une métaphore de la méchanceté humaine.

44 Le nom *š'agā^b* n'apparaît dans le livre des psaumes que dans ces deux passages (Ps 22,2 ; 32,3).

Dans notre perspective, le psaume 22 a une valeur particulière⁴⁵. Dans la situation incompréhensible d'abandon par Dieu, d'éloignement par rapport à lui (versets 2.12.20), presque du désespoir jaillit le hurlement qui ne trouve pas le repos et qui est fatigué d'implorer (še'āqā^h – verset 2). Le tragique de la distance est accentué par le fait que « c'est Dieu qui est distant de l'homme qui prie, et non l'homme qui prie, de Dieu⁴⁶ ». La première partie du psaume, la plainte (versets 2-22) est suivie par l'espoir qui se déploie à partir de la demande finale d'écoute : le désir de retrouver la possibilité de louer Dieu, désir qui aspire à une célébration collective (versets 26-28), et va de pair avec la certitude du témoignage appelant à la conversion, avec l'annonce de la royauté à nouveau découverte de YHVH (29-30b), pour se renforcer finalement jusqu'à un engagement renouvelé vis-à-vis du Dieu qui agit (versets 30c-32). Cependant, le chemin qui conduit à renforcer le service du psalmiste auprès de Dieu part de loin. Au début de ce chemin résonne la question qui nous est déjà familière : « pourquoi ? » (verset 2). Le pourquoi de l'impuissance naît dans cette situation inexplicable. Le hurlement (še'āqā^h) paraît incompréhensible et vain, comme s'il ne conduisait à rien : il ne fait pas miroiter l'espoir d'une libération, pas plus que le cri (qārā') qui exige qu'on l'écoute. Le hurlement inarticulé (še'āqā^h) jaillit de la solitude la plus profonde de l'abandon, d'un instant replié sur soi pour celui qui crie. C'est la seule phrase dans la plainte où, mis à part lui, nous ne voyons personne d'autre : ni Dieu, ni ses adversaires, ni ses pères. Y a-t-il une issue pour sortir de cet abandon sans perspective ? La distance entre le plaignant et Dieu paraît impossible à combler. Le psalmiste sent que le dialogue entre Dieu et lui est déjà rompu⁴⁷. Sa situation est incompréhensible aussi, car elle dément toute expérience de Dieu antérieurement acquise : la confiance non démentie de la communauté (versets 4-6) et sa relation personnelle avec Dieu (versets 10-12). Cela est si différent du cri collectif de ses pères (za'aq) qui se tournaient vers celui qui avait pu changer leur situation, dont ils avaient déjà éprouvé la libération⁴⁸. Tandis qu'apparaissent les plaintes sur son abaissement, sa foi tournée en dérision, sa vie rongée par les adversaires qui l'emportent dans un état proche de

Györgyi
Szatmári

45 Jésus a prié ce psaume dans son agonie : c'est ce que montre avec une bouleversante crédibilité Gerhard LOHFINK, *Der letzte Tag Jesu : was bei der Passion wirklich geschah*, Verlag Katholisches Werk, 2005.

46 Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI : *I Salmi*, vol. 1., Borla, Roma, 1992, 435.

47 Mária SZABÓ, *A zsolotárók kincsei*, op. cit., p. 186-187 : Mária Szabó fait allusion au cri de Jésus sur la croix, en lien avec le verbe correspondant dans la Septante (*krázô*) (*Matthieu 27,50 ; Hébreux 5,7*)

48 *Ibid.*, p. 189.

la mort (versets 7-9.13-19), une découverte se fait jour : ce qu'on croit loin n'est pas loin. De même que le cri de solitude est encadré par l'adresse plus personnelle « mon Dieu » (versets 2a.3a), de même les plaintes sont conduites à leur terme dans la tension alternée entre le moi et le tu (versets 4.7.10.20), par une prise de conscience d'abord imperceptible, puis de plus en plus distincte : celui qu'il croyait inatteignable par ses cris (verset 2), celui dont l'absence même est une tristesse sans recours (vers 12), celui-là même est également présent dans la plainte qui éclate du hurlement insensé, dans la situation présente même du plaignant. Dans les versets conclusifs de la prière (versets 20-21), il appelle déjà Dieu « force » (*'yyālūt*) et lui adresse un triple appel pressant : hâte-toi à mon secours, libère-moi, sauve-moi ! Le psaume atteint ainsi son tournant : la plainte cède la place à un espoir plus construit qui évoque la communauté, la célébration, la louange de Dieu qui traverse les générations et l'engagement auprès de YHVH (versets 23-32) qui – comme toujours – « a fait » (verset 32) ce qui pouvait aider à recouvrer l'espoir, de la manière révélée dans cette plainte⁴⁹. Le cri incompréhensible (*še'āqā^b*) s'avère un cri qui a été entendu (*qārā*), étayant la conviction de foi : YHVH entend celui qui crie (*šw'*) vers lui de tristesse, avec sa force humaine, à cause d'une situation dont il ne saurait sortir par ses propres forces (verset 25)⁵⁰.

Thème

En guise de conclusion : quand l'âme pleure (dlf)

Dans le premier psaume de pleurs (*bkb*), c'est une vie éprouvée sous tous ses rapports qui a inspiré la prière, nous l'avons vu. En guise de conclusion, revenons à la vie éprouvée à propos de l'unique occurrence du verbe *dlf* dans le livre des psaumes : « Mon âme pleure (*dlf*) de chagrin ; fortifie-moi par ta parole⁵¹ ! » (Ps 119,28). Cet emploi est singulier : l'âme (*nefeš*) possède aussi le sens de gorge, de souffle, de vie. L'expression renvoie ainsi d'une part à des pleurs qui serrent la gorge, d'autre part, comme pleurs de l'âme, elle suggère une vie attristée par le poids des charges de la vie (voir verset 25). Le psalmiste, plus tard, pleure sur la désobéissance à la parole de Dieu qu'il constate (verset 136). Pourtant, le psaume alphabétique commence par deux bénédictions. La première affirme le bonheur de ceux qui suivent la Torah de YHVH (*tōrā^b*) et vivent en fonction d'elle. La seconde complète sa pensée : heureux, ceux qui observent

49 Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 1., *op. cit.*, p. 446.

50 Mária SZABÓ, *A zsolttárok kincsei*, *op. cit.*, p. 204-205.

51 Traduction littérale ; voir la traduction œcuménique : « le chagrin a fait couler mes larmes ; relève-moi par ta parole ». (N.d.T.)

ses commandements (*'ēdôt*), qui le cherchent. Ce long psaume – consistant en strophes de neuf versets – évoque la parole de Dieu par huit synonymes : la Loi (*tôra^b*) ; les commandements (*'ēdôt*)⁵² ; prescriptions (*piqqûd*) ; ordres (*hōq*) ; préceptes (*mišwā^b*) ; jugements, droit, justice (*mišpāt*) ; verbe (*dābār*) ; parole (*'imrā^b*). Ce mot qui apparaît alternativement donne vie, vivifie, aussi voit-on également à plusieurs reprises, pour désigner la conduite, le chemin (*derek*), parfois le sentier (*'ōrah* – verset 9.101), la piste étroite (*nātīb* – verset 105), la route large, le champ (*rāhāb* – verset 46). Le psalmiste ne parle pas de manière accusatrice ou pathétique de l'honneur de Dieu. En se fondant dans la réalité souvent douloureuse de la vie⁵³, il parle avec Dieu dans un dialogue du je à toi, de la parole de Dieu qui l'interpelle de plusieurs manières⁵⁴. Dans la réciprocité de l'écoute offerte et reçue, le dialogue entre Dieu et l'homme comprend tout ce qui entoure la vie humaine : les merveilles du monde créé, les circonstances de la vie, les événements de l'histoire au fil des générations, les expériences de l'existence personnelle. Quand il verse des larmes d'amour jaloux pour la parole de Dieu et qu'il pleure sous le poids d'une existence créée et façonnée par la parole de Dieu, l'homme, au moyen de la réalité qui l'entoure, perçue de manière réaliste, aspire avec une connaissance réaliste de soi à rencontrer toujours plus profondément la parole de Dieu – qui toujours est avec lui (verset 98). Il la connaît, mais plutôt que de la connaître, il veut l'apprendre de Dieu (versets 7.27.33.135). Il la cherche et médite sur elle (versets 94 et 97), il voudrait la conserver (versets 9.17.88), il ne l'oublie pas (versets 93.109). Il l'aime et la garde dans son cœur (versets 97.113), il se plaît à la loi (versets 35.92). Il s'appuie sur elle, il se fie à elle (versets 24.43) ; il trouve en elle joie et consolation (versets 50.111)...

Györgyi
Szatmári

Les pleurs de la vie – comme la respiration légère du nouveau-né – sont un désir de vie (voir le verset 131) : ce qui loue le seigneur même avec son souffle appartient à la vie (verset 175). Les pleurs du psaume 119 se rattachent à ce long dialogue qui se déroule durant toute la vie et au moyen de toute la vie, dans lequel l'homme, par la parole de

52 Toujours au pluriel, institué par Dieu. Voir Ps 119,2.

53 Il est pris dans des dilemmes moraux (versets 3.9), comme étranger (verset 19), dans la tentation, en errance (versets 29.36.67.133.176), exposé à la haine, à la raillerie, aux attaques des méchants (versets 39.51.61.69.95.98.110.115.121.

134. 150.157), en proie à la colère (verset 53), dans l'humiliation (versets 67.71.75.107) ; il s'afflige du spectacle des comportements indignes aux yeux de Dieu.

54 Luis Alonso SCHÖKEL – Cecilia CARNITI, *I Salmi*, vol. 2., *op. cit.*, p. 599-600.

Dieu qui donne vie⁵⁵, devient toujours plus vivant, toujours plus complètement celui qu'il est en vérité. L'âme, les pleurs de la vie trouvent avec Dieu et par la parole de Dieu une réponse de vie et avec le psalmiste (verset 94), ils confessent : « Je suis à toi ».

(Traduit du hongrois par Paul-Victor Desarbres. Titre original : *A zsoltárok sírása és könnyei*).

Györgyi Szatmári, laïque, docteur en théologie de l'Université Péter Pázmány (Budapest), est professeur et doyenne de la faculté d'études bibliques à l'École supérieure ecclésiastique de sciences religieuses « Sapientia » (Budapest). Elle a publié de nombreux articles et traduit des exégètes italiens. Elle a récemment dirigé un recueil : Plusieurs fois et de plusieurs manières. Études choisies sur les livres prophétiques (Budapest, Sapientia-L'Harmattan, 2018).

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'Association *Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

⁵⁵ Voir par exemple les versets 17.25. 40.50.93.116.154.159.



Il y a des époques où l'on verse volontiers des torrents de larmes sans s'en cacher, comme on le voit dans *La nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau, tandis qu'en d'autres temps on refoule ses larmes. Au IV^e siècle, un homme ne doit pas pleurer, fût-ce lors de la mort d'un proche. Un philosophe, surtout, ne pleure pas, la tristesse faisant partie des « perturbations de l'âme » que doit éradiquer le sage stoïcien. Mais, à la lumière de la Bible, Augustin affirme qu'il est de bonnes « passions » et il réhabilite les larmes : Jésus, Pierre et Paul n'ont-ils pas pleuré (*Cité de Dieu* 14, 9) ? Les larmes lui paraissent être un don de la grâce qui, de la conversion initiale à la mort, accompagne le croyant quand il monte du « val des larmes » qu'est cette vie (Psaume 83 [84], 7) vers la Jérusalem céleste.

1. Larmes et conversion

1.1 Larmes et quête de Dieu

Déçu par le manichéisme dans lequel il n'espérait plus trouver la vérité, Augustin fut tenté par l'absolu scepticisme des philosophes de l'Académie, qui le laissait toutefois profondément insatisfait. Combien de gémissements il faut pour comprendre un tant soit peu ce qu'est Dieu, écrit-il dans le traité *Contre l'Épître du fondement* (2, 2) ! À Milan où il allait écouter Ambroise pour sa réputation d'éloquence, certains propos de l'évêque, pénétrant en lui à son insu, lui suggérèrent que la vérité était moins inaccessible qu'il ne le pensait alors : « Il ne me restait plus qu'à implorer, avec larmes et plaintes, la divine Providence de me venir en aide ; et je le faisais ardemment », dit-il (*De l'utilité de croire* 8, 20). Les homélies où Ambroise exposait un sens symbolique des récits de l'Ancien Testament le firent s'interroger sur le rejet total qu'il avait fait de ces livres que les manichéens déclaraient en contradiction avec les Évangiles : « J'ai longtemps pleuré pour que l'Être immuable et sans tache daigne me persuader intérieurement de la concordance des livres divins », écrit-il (*Ibid.* 3, 3).

Dans ces premières larmes, Augustin voit déjà l'effet de la grâce, par laquelle « le médecin très clément » l'appelait à sortir des ténèbres qui

pesaient sur son esprit. Il faut avoir renoncé à trouver par soi-même la vérité pour qu'elle se laisse percevoir. Augustin caractérise la période où, sous l'influence de ses lectures néoplatoniciennes, il découvrait la vie spirituelle et se prenait déjà pour un mystique, par la formule : « Je ne pleurais pas » ; ces yeux secs sont synonymes d'orgueil (*Confessions* 7, 20, 26). Les larmes sont un pas vers l'humilité. Aussi engage-t-il plus tard son ami Honoratus, qu'il avait entraîné dans le manichéisme, à supplier Dieu de le délivrer de l'erreur, comme il l'avait fait lui-même, « avec larmes si possible » (*De l'utilité de croire* 15, 33).

1.2 Les larmes du cœur brisé : la conversion initiale

On se souvient du récit que fait Augustin de sa conversion au jardin de Milan, après que Ponticianus lui eut raconté, ainsi qu'à Alypius, comment à Trêves la rencontre de moines et la lecture de la vie d'Antoine avaient décidé deux de ses amis à embrasser sur le champ la vie monastique. Cet exemple lumineux mit brusquement Augustin en face de sa médiocrité ; le sentiment de sa profonde misère intérieure, nous dit-il, fit se lever en lui « une énorme tempête, chargée d'un orage énorme de larmes ». Et c'est « pour le laisser crever tout entier avec ses tonnerres que, la voix déjà grosse de pleurs », il s'éloigne d'Alypius et cherche sous le célèbre figuier la solitude qui lui semblait « plus propice au travail des larmes » ; là, dit-il « je lâchai les rênes à mes larmes ; ce furent des fleuves qui jaillirent de mes yeux, sacrifice qui te fut agréable » (*Confessions* 8, 12, 28).

L'orage éclate dans un fracas de tonnerre, symbole de la parole divine qui va inopinément toucher le cœur d'Augustin à travers l'Écriture mais, au moment décisif, quand il va s'emparer des Épîtres de Paul où il lira le verset de l'Épître aux Romains qui lui apportera l'illumination, il a déjà « refoulé l'assaut de ses larmes » (8, 12, 29). Tempête, orage, fleuves en crue, toutes ces métaphores, dont Augustin n'use guère par ailleurs à propos des larmes, mettent en lumière l'abondance inopinée de pleurs qui sont les prodromes de la conversion plus que l'effet de celle-ci. Elles jaillissent quand Augustin se sent percé à jour, connu de Dieu jusqu'à l'intime ; la phrase de Paul met en effet le doigt sur ce qu'il se refusait à voir, parce que ce n'était pas très brillant, mais qu'il savait au fond de lui-même : que c'étaient moins ses doutes intellectuels que sa vie sexuelle qui l'éloignaient du Christ.

Ces larmes ne sont pas encore des larmes inspirées par la perception de la miséricorde divine, par la conviction d'être personnellement

Thème

aimé de Dieu. Elles sont essentiellement des larmes de componction, comme Augustin le dit explicitement : « Je pleurais dans la profonde amertume de mon cœur brisé » (8, 12, 29), notation qui renvoie au Psaume 50, 19 et complète ce qu'il a dit quelques lignes plus haut des flots de larmes versées en « sacrifice agréable à Dieu » : « Le sacrifice, pour Dieu, c'est le cœur broyé ; du cœur brisé et humilié, Dieu n'aura pas de mépris ». Les larmes n'ont de valeur qu'en tant que signe du brisement du cœur et de l'humiliation de l'orgueil : c'est ce rideau de larmes qui sépare la conversion chrétienne du jardin de Milan de l'expérience spirituelle néoplatonicienne antérieure, ainsi qu'Augustin le marque quand il déclare n'avoir pas trouvé dans les livres des philosophes néoplatoniciens « les larmes de la confession, ton sacrifice, l'âme broyée, le cœur brisé et humilié » (7, 21, 27).

1.3 Le don des larmes du néophyte

Une des images qu'Augustin utilise dans les *Confessions* pour évoquer son état d'esprit après la conversion est celle de l'enfant qui s'est jeté en larmes dans les bras de Dieu pour y être consolé. « Il suffit aux hommes de se convertir, et voici que tu es là dans leur cœur, dans le cœur de ceux qui te confessent et se jettent en toi, et pleurent dans ton sein, au terme de leurs routes inclementes. Et toi, dans ta clémence, tu essuies leurs larmes... » (5, 2, 2). Pleurer dans les bras de Dieu ou dans le giron de la Mère Église : cette dernière image est suggérée par le tableau allégorique dépeignant les derniers atterrissements d'Augustin, quand la femme, qui représente l'Église continentale, tend les bras à Augustin pour qu'il ose le saut définitif (8, 11, 27). À Honoratus, Augustin dira s'être réfugié « pleurant et gémissant » dans les bras maternels de l'Église (*De l'utilité de croire* 1, 2).

Les pleurs du nouveau-né ne sont pas une simple métaphore dans les *Confessions* : ils expriment une très réelle propension aux larmes chez Augustin néophyte, notamment lors de la liturgie. « Que j'ai pleuré dans tes hymnes et tes cantiques, aux suaves accents des voix de ton Église qui me pénétraient de vives émotions ! [...] Mes larmes coulaient, et je m'en trouvais bien » (9, 6, 14). On se tromperait à n'y voir qu'émotion esthétique : c'est la découverte de l'action de Dieu dans sa vie personnelle et dans celle des autres hommes qui fait pleurer Augustin : « Je ne me rassasiais pas, en ces jours-là, de l'admirable douceur que je goûtais à considérer la profondeur de ton dessein pour le salut du genre humain » (9, 6, 14). Un sentiment de délivrance, d'entrée dans une vie nouvelle, là où il n'y avait qu'un horizon bouché, suscite les larmes du néophyte : « Je pleurais

Martine
Dulacy

davantage au chant de tes hymnes, car depuis longtemps je soupirais après toi, et *je respirais enfin...* » (9, 7, 16). Et il invite le lecteur à entrer dans le même mouvement : « Que des hymnes et des larmes montent en ta présence des cœurs de mes frères, qui sont tes encensoirs » (10, 4, 5).

Tous ces textes nous montrent que les larmes abondantes qu'Augustin, au témoignage des *Confessions*, a versées « dans les premiers temps de sa foi recouvrée » (10, 33, 50) correspondent à un certain don des larmes lié à la conversion initiale. Ce ne sont plus tant des larmes de repentir que des larmes de bonheur. Aux larmes amères du difficile chemin de conversion succèdent des larmes de joie devant l'action divine expérimentée dans le cœur. « Toi, dans ta clémence, tu essuies leurs larmes, et ils pleurent davantage, et se réjouissent dans leurs larmes [...], car c'est toi, Seigneur, qui les refais et les consoles » (5, 2, 2). Il y a là un avant-goût de la présence divine, comme une anticipation de l'éternité où Dieu essuiera toute larme des yeux de l'homme (*Apocalypse* 7, 17).

2. Larmes et croissance spirituelle

2.1 Larmes et conversion continuée

On lit dans les premières œuvres d'Augustin quelques confidences plus ou moins voilées sur les larmes qu'il versait. Le traité *Sur l'ordre* (1, 8, 22) le montre à Cassiciacum priant longuement et avec larmes dans son lit, avant la prière quotidienne qu'il faisait avec ses compagnons. Ces larmes, dit-il plus loin dans le même livre, proviennent de ce que le regard purifié commence à percevoir le péché qui, en lui-même et dans les autres, éloigne l'homme de Dieu. Augustin confesse qu'il demandait alors à Dieu « avec des pleurs presque quotidiens » la guérison de ses blessures intérieures, qu'il aurait voulu pouvoir constater plus vite (1, 10, 29-30). Les *Soliloques* mettent les pleurs en relation avec l'impatience de l'amour (1, 14, 26).

Au livre X des *Confessions* où, pour l'utilité des chrétiens qui le lui ont demandé, Augustin consent à révéler « non ce qu'il fut, mais ce qu'il est » (10, 4, 6), il évoque les larmes accompagnant la lutte qu'il doit mener contre l'orgueil, non moins rude que celle qui le mena à l'acceptation de la continence. Le progrès spirituel vaut à l'homme des louanges qui sont comme une fournaise où l'âme est chaque jour mise à l'épreuve ; il lui faut se répéter quotidiennement en pleurant que c'est Dieu, et non lui, que visent en réalité les louanges des hommes (*Épître* 22, 2). L'humilité est en effet un don de Dieu qu'il faut

demander avec larmes : « Tu connais là-dessus les gémissements que pousse vers toi mon cœur, et les fleuves qui coulent de mes yeux » (*Confessions* 10, 37, 60). Le jour où les habitants d'Hippone désignèrent Augustin pour la prêtrise, conscient du risque d'orgueil qui fait du sacerdoce un *periculosissimum ministerium*, il versa d'abondantes larmes, où certains virent plutôt le dépit de n'être pas promis à une carrière plus glorieuse (*Épître* 21, 2).

Le récit que fait Possidius des derniers jours d'Augustin mentionne encore ses larmes : « Le saint [...] avait coutume de nous dire, dans ses entretiens familiers, qu'après avoir reçu le baptême, même les chrétiens et les prêtres dont on faisait l'éloge, ne devaient pas sortir de la vie sans pénitence digne et convenable. C'est ce qu'il fit lui-même lors de la dernière maladie qui l'a emporté. Il avait ordonné qu'on lui écrivît les psaumes de pénitence de David, qui sont très peu nombreux, et qu'on lui en affichât les feuillets au mur en face de lui ; gisant dans son lit dans les jours de sa maladie, il les regardait et les lisait, en versant continûment des larmes abondantes » (*Vie d'Augustin* 31).

Dans l'échelle des dons de l'Esprit que bâtit l'évêque d'Hippone sur la base d'une lecture croisée d'Isaïe 11, 2-3 et des Béatitudes de l'Évangile de Matthieu, le premier, la crainte de Dieu, est mis en relation avec les larmes de la conversion initiale. Mais la béatitude des larmes (« Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » Matthieu 5, 4) appartient à une phase plus avancée de la vie spirituelle, au don de science (*Sermon* 347, 2-3). À mesure que l'homme progresse et que s'approfondit tant sa connaissance de Dieu que celle qu'il a de lui-même, il répand, en percevant l'abîme qui le sépare de Dieu, des larmes de douleur qui paradoxalement sont aussi des larmes de joie, car le croyant, tourné vers l'allégresse totale de l'eschaton, est déjà heureux en puissance (*Du Sermon sur la montagne* 1, 10-12).

Martine
Dulacy

2.2 Les larmes purifiantes, don de la grâce

Augustin commente plusieurs fois les larmes amères que, selon trois Évangiles, versa Pierre après le reniement en entendant le chant du coq. Luc ajoute un détail qui lui est propre : « Le Seigneur, se retournant, regarda Pierre ; et Pierre se souvint de la parole que lui avait dite le Seigneur : "Avant que le coq ne chante, tu me renieras trois fois". Et étant sorti, il pleura amèrement » (22, 61-62). Qu'un évangéliste donne un renseignement ignoré des autres ne surprend

pas Augustin mais, à ses yeux, la comparaison des données topographiques des quatre Évangiles fait question et oriente vers une intelligence plus profonde du texte. « Pour comprendre en quel sens il est dit : “Jésus le regarda”, dit l’évêque, examinez l’Évangile et voyez que le Seigneur, quand Pierre l’a renié, était en un lieu où il ne pouvait le regarder des yeux du corps ; car il comparaisait devant les chefs des Juifs à l’intérieur de la maison, tandis que Pierre l’a renié dans la cour ; comment donc le Seigneur a-t-il pu regarder Pierre avec le visage de son corps ? » (*Sur l’accord des évangélistes* 3, 6, 26). En fait, c’est le regard de Dieu qu’ont rencontré les yeux de Pierre (*Sermon Lambot* 3) ; « le Seigneur a regardé Pierre non pas physiquement, mais de sa majesté divine, non des yeux de la chair, mais avec sa très profonde miséricorde » (*Sermon* 284, 6). Le regard du Seigneur sur Pierre est une image très expressive de la grâce, et l’on comprend que le thème soit particulièrement fréquent à l’époque de la lutte contre Pélage. Les larmes de Pierre sont l’instant décisif où l’homme prend conscience de sa pauvreté ; découvrant dans le même temps sa misère et la miséricorde, il peut s’ouvrir à la grâce.

Thème

Les larmes qui jaillissent sont liées à la guérison intérieure. Pierre était comme un malade ignorant de sa propre maladie, répète souvent Augustin, il ne se connaissait pas et se découvre lui-même quand il renie son maître (*Sermon* 299, 7). L’épreuve lui a révélé son vrai visage, et ses larmes manifestent que la leçon a été reçue (*Sermon* 285, 3). Elles portent en germe la transformation ultérieure de l’apôtre : « Pierre a versé des pleurs ; ses pleurs lui ont obtenu de connaître avec fruit ce qu’il était et de devenir ce qu’il n’était pas », dit une homélie (*Sur le Psaume* 58, 1, 9). « En reniant, Pierre est mort, mais en pleurant, il est ressuscité » (*Sermon* 253, 2, 3). Les larmes de la contrition, qui ramènent l’âme à la vie, sont comme un second baptême : « Pierre a lavé sa faute de ses larmes, il a fait couler l’eau de ses yeux et baptisé sa conscience » (*Sermon Lambot* 3) ; « il fallait à Pierre le baptême des larmes pour laver le péché du reniement » (*Sermon Guelferbytanus* 17, 1).

2.3 Larmes et intercession

De l’aveu d’Augustin lui-même, les larmes de Monique sont un élément structurant du récit des *Confessions* : « Ne te souviens-tu pas, dit-il à Pélage dans son traité *Sur le don de la persévérance*, que j’ai mené le récit de manière à montrer que c’est grâce aux larmes fidèles et quotidiennes de ma mère qu’il m’a été accordé de ne pas aller à ma perte ? » (20, 53). « Le flot de ses larmes arrosait le sol en tout lieu où

elle priait » (*Confessions* 3, 11, 19) ; « assidue aux larmes et aux gémissements, elle ne cessait, à toutes les heures de sa prière, de pleurer sur moi auprès de toi » (3, 11, 20). Aux yeux d'Augustin, sa conversion est due moins à son désir de la vérité qu'à la prière instante de Monique, qui lui a valu la grâce divine.

Pourquoi tant de larmes ? « Ses pleurs coulaient plus abondants que les pleurs versés par les mères sur le corps d'un défunt. Car elle voyait bien que j'étais mort » (3, 11, 19). Monique pleure la mort spirituelle d'Augustin : faute d'aimer son Créateur (1, 13, 21), il plonge sa mère dans le deuil (8, 12, 30). Il s'est souvenu du commentaire d'Ambroise *Sur l'Évangile de Luc* (5, 89, 92) : la veuve de Naïm y est une figure de la mère Église qui, parce qu'elle intercède en pleurant pour ses fils perdus, leur obtient la vie : « Elle me pleurait comme un mort », dit Augustin de Monique, « mais comme un mort que tu allais ressusciter, et elle m'offrait à toi sur la civière de sa pensée, pour que tu dises au fils de la veuve : "Jeune homme, je te le dis, lève-toi !", pour qu'il revienne à la vie, se mette à parler et que tu le rendes à sa mère » (*Confessions* 6, 1, 1). Les larmes et la prière de ma mère, dit Augustin, m'ont « enfanté selon l'esprit avec une angoisse plus grande que celle qu'elle avait eue à m'enfanter selon la chair » (5, 9, 16).

Martine
Dulac

La maternité humaine de Monique se double d'une maternité spirituelle, prolongement de celle de l'Église. Elle devient une figure emblématique de l'intercession. C'est l'Esprit Saint qui lui a fait comprendre la gravité de l'état spirituel de son fils : « Elle me voyait mort, selon la foi et l'Esprit qu'elle tenait de toi » (3, 11, 19). C'est encore l'Esprit qui lui donne tant de larmes (5, 9, 17). Les pleurs de Monique sont comme une anticipation de l'eau du baptême qui va faire d'Augustin un homme nouveau : « L'eau de ta grâce devait me laver et tarir ainsi les flots jaillis du cœur de ma mère qui pour moi, chaque jour, devant toi, inondait de ses larmes le sol au-dessous de son visage » (5, 8, 15). Ses larmes ont une portée quasi sacrificielle ; les larmes sont comme le sang du cœur : « Ma mère, par ses larmes, t'offrait un sacrifice avec le sang de son cœur » (5, 7, 13).

Les larmes qu'arrachent à l'homme les souffrances de ce monde peuvent être converties en larmes d'intercession car les larmes du chrétien sont versées devant Dieu. Augustin le comprend lors de la mort de Monique, quand, renonçant à les refouler, il accepte de les laisser couler : « Je me trouvais bien de pleurer devant toi sur elle et pour elle, sur moi et pour moi. Je lâchai les larmes que je retenais pour les laisser couler autant qu'elles voudraient... » (9, 12, 33). Alors, les

larmes du deuil personnel peuvent s'élargir aux dimensions de l'humanité tout entière : « Le cœur désormais guéri de cette blessure où l'on pouvait blâmer une faiblesse de la chair, ô notre Dieu, je répands devant toi, pour celle qui fut ta servante, des larmes d'un tout autre genre, qui coulent de l'esprit frappé par la vue des dangers courus par toute âme qui meurt en Adam » (9, 13, 34). Larmes de compassion et d'intercession pour le monde, elles rejoignent celles que Jésus a versées sur Lazare (*Sermon* 173, 2).

2.4 Le pain des larmes

« Mes larmes ont été mon pain, la nuit, le jour, quand on me disait chaque jour : où est-il, ton Dieu ? ». Le Psaume 41, 4 exprime la tristesse de celui qui, tout à la fois, se sent loin de Dieu et est en butte aux railleries des autres hommes parce qu'il nourrit un désir de Dieu déraisonnable à leurs yeux ; tristesse si profonde qu'il en perd l'appétit et semble se nourrir seulement de larmes (*Sur le Psaume* 41, 6). Le psaume dit aussi la souffrance du chrétien incapable de transmettre aux autres hommes la connaissance de ce Dieu qu'il aime : « Qu'en ce pèlerinage vos larmes soient votre pain jour et nuit quand on vous dit : "Où est-il votre Dieu ?" Vous ne pouvez montrer à des hommes charnels ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme. Ne défaillez pas avant d'arriver et de paraître face à votre Dieu » (*Sermon* 216, 5). Le verset revient très souvent pour évoquer le désir de Dieu et l'espérance de la joie eschatologique, quand l'homme « habitera dans la maison de Dieu » tous les jours de sa vie et verra son visage (*Confessions* 12, 11, 13 ; 13, 13, 14).

Le pain des larmes dont parle l'Écriture n'est pas une simple image. « Elles sont devenues mon pain ; elles ont consolé mes gémissements, nourri ma faim », dit Augustin (*Sermon* 31, 5). « Si on ne le mangeait (le pain de douleur du Psaume 79, 6), on ne parlerait pas de pain ; et si ce pain ne comportait pas quelque douceur, personne ne le mangerait. Avec quelle douceur pleure et gémit celui qui prie ! » (*Sur le Psaume* 127, 10). Et l'évêque ajoute : « Les larmes de ceux qui prient sont plus délicieuses que les plaisirs du théâtre », faisant allusion aux larmes qu'on se plaît à verser sur des héros imaginaires, comme il le faisait jadis sur les malheurs de Didon et Énée (*Confessions* 1, 13, 20-21). « Mes larmes ont été pour moi non pas amertume, mais pain. Douces étaient pour moi les larmes mêmes ; dans la soif où j'étais de cette source où je ne pouvais boire encore, je mangeais mes larmes avec grande avidité » (*Sur le Psaume* 41, 6). C'est probablement à

Thème

Ambroise, qui avait lui aussi le don des larmes (on le sait par une indiscretion de Paulin de Milan), qu'Augustin doit le thème du pain des larmes : « Bonnes larmes, s'exclame l'évêque de Milan, où se trouve non seulement la rédemption des pécheurs, mais la nourriture des justes ! Car c'est un juste qui dit : mes larmes ont été mon pain » (*Sur l'Évangile de Luc 6, 18*).

Ainsi, les Pères occidentaux n'ont pas parlé seulement des larmes du repentir, contrairement à ce qu'on dit parfois. Et si l'expression « don des larmes » n'apparaît pas avant Grégoire le Grand, la réalité ainsi désignée est bien connue des auteurs antérieurs au VI^e siècle. Augustin voit dans les larmes un don de l'Esprit Saint qui purifie le regard intérieur, guérit et reconforte l'âme, exprime et fortifie le désir de Dieu, accompagne les manifestations de la présence divine dans l'âme, ainsi que ses progrès dans la connaissance de Dieu. « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » : c'est dès aujourd'hui, et pas seulement dans le paradis eschatologique, qu'agit cette fonction consolatrice des larmes. Ambroise et Augustin sont ceux qui ont le mieux parlé des larmes, de leur caractère paradoxal de douleur joyeuse et de leur importance dans la vie spirituelle.

Martine
Dulaey

Martine Dulaey, professeur des universités, directeur d'études émérite à l'EPHE (section des Sciences religieuses), est membre honoraire du Laboratoire d'études sur les monothéismes. Spécialiste d'histoire et de littérature latine de l'Antiquité chrétienne, en particulier de saint Augustin, elle appartient à l'Institut d'études augustiniennes. Elle a notamment dirigé, dans la collection « Bibliothèque augustinienne », l'édition de plusieurs Commentaires des Psaumes de saint Augustin.



Des larmes qui plaisent à Dieu *De l'ascèse des pleurs dans le christianisme byzantin primitif*

1. Larmes en Orient et Occident

Jean Damascène, grâce auquel la tradition des Pères de l'Église s'est perpétuée jusqu'à Thomas d'Aquin et même à l'époque de la Réforme, n'était pas uniquement le collectionneur des trésors patristiques pour lequel on le prend souvent. Il écrit toujours en moine, y compris dans son manuel de logique (*Dialectica*) où il décrit, dès l'introduction, la connaissance humaine comme une « lumière de l'âme rationnelle¹ » et s'inscrit ainsi dans d'anciennes traditions monastiques. Son identité de moine lui a également causé des problèmes. Bien que doué pour la poésie, son père spirituel ne lui permit pas (d'après sa *Vita*) de composer des chants et des hymnes. La raison du mépris pour de telles activités littéraires se trouve dans le grand recueil de sagesse monastique, la *Synagogue* de Paul Evergetinos, appelé couramment *L'Evergetinos* et constitué en même temps que la biographie de Jean Damascène (au XI^e siècle). On lit dans *L'Evergetinos* l'histoire célèbre mais inexacte du grand Père du désert Pambo qui apprend que de jeunes moines souhaiteraient entendre, dans le désert, des hymnes touchantes semblables à celles que l'on trouve dans les Églises d'Alexandrie. Le maître, indigné et atterré, répond à cela : « Quelle contrition, quelles larmes naîtront de tels chants ? Quelle contrition le moine pourrait-il bien éprouver, en élevant sa voix comme un bœuf, debout dans l'église ou sa cellule ?² ».

Ce n'est pas ici la vision péjorative de la musique qui nous intéresse mais l'importance donnée aux larmes qui ne doivent pas être négligées. Comment en est-on arrivé à cette appréciation des larmes dans la tradition byzantine après le tournant du millénaire ? Ce processus sera au centre de ce qui suit. En quoi cette vision des larmes peut-elle bien être pertinente aujourd'hui ? Est-ce raisonnable de prêter attention à cette tradition orientale lointaine qui peut sembler obscure ?

1 Bonifatius KOTTER (dir.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 1 : *Capita philosophica (Dialectica)*, Berlin 1969, 53.

2 *Evergetinos itoi Sinagoge*, vol. 2, Athènes 1993⁶, 160.

La question se pose car, comme on le sait, l'ascétisme n'est précisément pas à la mode dans le christianisme contemporain. Les questions sociales et éthiques en théologie, bien sûr parfaitement légitimes et nécessaires, ont tendance à reléguer à l'arrière-plan l'intériorité chrétienne, considérée comme quelque chose de subjectif et dépassé. Selon les tendances « spirituelles » plus récentes, il faudrait remettre en question l'idéal d'une unité entre sainteté et théologie proposé il y a bientôt cent ans par Hans Urs von Balthasar. Cependant, on constate toujours que la grande tradition monastique ascétique repose justement sur une large orientation anthropologique et théologique, c'est-à-dire qu'elle ne néglige pas les questions essentielles et fondamentales et éclaire en profondeur l'existence humaine dans une perspective chrétienne. La thématique des larmes permet également d'éclairer des interrogations théologiques et ce, de manière très belle. L'importance donnée au corps dans cette question des larmes a actuellement une pertinence particulière : puisque les pleurs sont un processus éminemment corporel, ils nous donnent de réelles leçons de spiritualité incarnée.

Les larmes, dans toute leur ambivalence, ne sont bien sûr pas l'apanage de l'Orient chrétien³. Le Moyen Âge occidental est lui aussi rempli de larmes. On y trouve des pleureuses notoires, comme la *paupercula Christi*, Marie d'Oignies (†1213), connue pour ses extases et son mode de vie marqué par les larmes⁴, ou plus tard, la pleureuse mystique certainement la plus célèbre, Margery Kempe († vers 1438), dont le *Book* offre une description très émouvante de ses larmes mystiques. Celles-ci commencent à couler immédiatement après sa conversion, durent au moins dix ans et sont si intenses qu'elles dérangent parfois les messes et les sermons. Elles témoignent aussi de l'orientation des larmes médiévales vers le monde extérieur : Margery Kempe ne pleure pas seulement à cause de ses péchés, mais aussi (une heure par jour) pour les âmes en état de purification, pour toutes les personnes dans le besoin et pour les hérétiques. Le Christ lui dit qu'elle est pour lui une « vraie sœur » lorsqu'elle pleure pour les péchés des autres et les ennemis de Dieu, et même une « vraie mère » lorsqu'elle éclate en sanglots et prend pitié du Christ face au récit de la Passion⁵. Chez Margery

Tibor
Görföl

3 Voir en détail et avec des études de cas, Christoph BENKE, *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 35), Würzburg, 2002.

4 Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, 85-90.

5 Voir au chapitre 14 de *Books* : *The Book of Margery Kempe*, traduit par B. A. Windeatt, London - NewYork 2004.

Kempe, pleurs et prière forment une unité indissoluble : « Pleurer n'est pour elle rien d'autre que prier⁶ ». Il n'y a cependant pas que les femmes qui pleurent à profusion en Occident : il suffit de penser à Augustin, juste avant sa conversion, dont la détresse intérieure fit surgir une tempête (*procella*) et un orage de larmes (*imbrem lacrimarum*) ainsi qu'un désir de solitude, particulièrement propice au « travail des pleurs ». Dans sa conversion emplie de pleurs, Augustin se révèle au sens propre un « fils des larmes » (*filius lacrimarum*), puisque son chemin, comme l'a précisément vu Ambroise, a certainement été préparé par les *lacrimae* de sa mère⁷. Le futur évêque d'Hippone – qui, fait intéressant, est particulièrement souvent amené à pleurer à l'écoute de chants religieux – n'appartient plus vraiment au monde néoplatonicien de Plotin où seules les personnes mineures fondent en larmes⁸.

Si l'on veut éviter l'enchaînement sans fin et non historique d'exemples et d'anecdotes par lequel a commencé l'étude la plus récente sur les larmes chrétiennes⁹, des points de repères, systématiques ou historiques s'offrent à nous, afin de comprendre cette tradition complexe des larmes. La perspective historique nous permet d'observer une évolution continue, mais pas nécessairement univoque, qui commence avec les Pères du désert, se poursuit avec différentes reformulations théologiques et finit par les traités systématiques les plus conséquents de l'Orient. On est ici au sens propre, non pas dans une vallée, mais dans un torrent de larmes.

2. Expériences dans le désert

L'abondance des larmes dans l'Église orientale peut sembler insupportable au lecteur occidental plus mesuré. Karl Holl, qui fut le premier à découvrir une théologie des larmes dans la période tardive de la théologie byzantine (chez Syméon le Nouveau Théologien),

6 Bernard MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism* (The Presence of God 5), New York, 2012, 482.

7 Ce n'est donc pas un hasard si les larmes sont mentionnées le plus souvent dans les *Confessions* à propos de la mort de Monique. Dans le livre IX, immédiatement après la conversion d'Augustin, elles ont même une signification structurelle. À ce sujet, des remarques intéressantes dans Martine DULAËY, « Scatentes lacrimis Confessionum libros ». Les larmes dans les *Confessions*,

in: *Le Confessioni di Agostino* (402-2002). *Bilancio e prospettive* (Studia Ephemeridis Augustinianum 85), Roma 2003, 215-232, plus particulièrement. 223-225. Et voir *supra*, p. 41.

8 Voir par exemple *Ennead* III, 15. (Loeb Classical Library No 442).

9 Il s'agit notamment de l'ouvrage extrêmement riche et sans doute novateur du grand connaisseur de la spiritualité orientale, Irénée HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome 1944.

ressentait déjà un tel sentiment désagréable¹⁰. La lecture des fameuses « Paroles de Pères », des *Apophthegmata patrum*, en revanche, ne suscite pas un tel inconfort. Les larmes de l'ascétisme monastique du désert proviennent de différentes sources et ont différentes finalités. Le point commun dans cette pluralité est le choc profond, le célèbre – et difficilement traduisible – *penthos* paléochrétien, c'est-à-dire la contrition et le repentir, qui donne une unité à tout le mode de vie ascétique. Le *penthos* n'est pas une phase de la vie chrétienne (comme le supposait encore Irénée Hausherr dont la connaissance de la spiritualité patristique était pleine de mérite) mais une attitude permanente qui doit sans cesse être acquise, préservée et estimée avec labeur. À l'expérience du *penthos* est liée celle de la *katanyxis* (componction), c'est-à-dire le fait d'être soudainement transpercé, qui permet simultanément de se tourner vers Dieu à cause de son propre échec et de ses manquements¹¹. *Penthos* et *katanyxis* conduisent tous deux très souvent aux larmes.

Les recueils de préceptes des Pères du désert (la collection anonyme, la collection alphabétique et la collection systématique)¹² mentionnent une tristesse fautive et infondée qui peut être source de pleurs. Il existe en effet des larmes fausses qui proviennent d'un découragement autodestructeur. La littérature des débuts du christianisme mettra longtemps en garde contre ces pleurs négatifs. Ainsi saint Jean Chrysostome en exil écrit-il à son amie Olympias restée à Constantinople qu'elle ne doit jamais pleurer : elle n'a aucune raison de le faire puisque l'exilé va bien¹³. Cette ambivalence des pleurs est cependant

Tibor
Görföl

10 Karl HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898, 61.

11 « Une lumière se lève [sur les personnes concernées], leur montrant le chemin de leur véritable destin. Ou encore : La parole de Dieu pénètre leurs oreilles intérieures, les remplit de part en part. À cet égard, les personnes concernées se tournent vers Dieu dans ce moment intense de la même manière que des moines dans leurs efforts prolongés pour atteindre le *penthos* : le point de départ des deux est leur propre insuffisance. Bien qu'il doive y avoir une disposition à se laisser pénétrer complètement par la parole divine, le caractère d'un événement semble être davantage inhérent au *katanyxis* qu'au *penthos*. » Barbara MÜLLER, *Der Weg des Weinens. Die Tradition des « Penthos » in den*

Apophthegmata Patrum [Le Chemin des larmes. La tradition du « Penthos dans les Apophthegmes des Pères], Göttingen, 2000, 227-228.

12 En allemand : Erich SCHWEITZER (dir.), *Apophthegmata patrum*, vol. I-III, Beuron, 2012 ; édition critique du recueil systématique dans l'édition de Jean-Claude GUY, *Les apophthegmes des Pères*, vol. I-III (Sources chrétiennes 387, 474, 498), Paris, 1993-2005 ; dans le texte, le numéro renvoie à la place correspondante dans le recueil alphabétique (nom et numéro) ou anonyme (N).

13 Ses lettres à Constantinople font partie des plus grands documents de l'amitié chrétienne ; l'interdiction des larmes à Olympias : Anne-Marie Malin-grey (dir.), *Lettres à Olympias* VII, 5 (Sources chrétiennes 13bis), Paris, 1968, 156.

bien moins évoquée dans les paroles des Pères que dans la littérature monastique antérieure (par exemple dans l'*Historia monachorum in Aegypto*). Dans les *Apophtegmes*, l'on rencontre fréquemment de grands pleureurs : Arsène, qui devait toujours avoir un linge sur les genoux pendant qu'il travaillait, tant il pleurait, ou Poemen dont la vie quotidienne est marquée par le *penthos*. Antoine, figure fondatrice du mouvement du désert, encourage également à pleurer.

Bientôt les larmes feront partie de l'équipement habituel des Pères du désert et n'auront pas seulement un aspect édifiant. Elles sont d'une part considérées comme une preuve de l'orientation vers Dieu, et c'est pourquoi Poemen dit qu'il n'y a pas d'autre voie que celle des pleurs (Poemen 119). De cette attitude découle d'autre part la promesse du pardon des péchés et la promesse des vertus, en un mot, la purification intérieure, le chemin vers un cœur pur, comme le dit l'ancien brigand Abba Moïse. Les larmes sont semblables à la Terre promise (N 142) qui ne peut être atteinte que dans la peine. Le renoncement aux joies terrestres dans les larmes garantit d'être sauvé des larmes éternelles qui brûleront un jour le corps si l'homme ne se convertit pas (Macaire 34).

Thème

Ces pieuses considérations sont complétées par des réflexions théologiques plus graves et tournées vers l'avenir, comme les associations déclenchées par le discours imagé sur les larmes. L'affirmation d'Amma Synclétique, selon laquelle les pleurs attisent le feu divin dans l'âme (Synclétique 1), est assez étonnante : d'une certaine manière, la dimension pneumatologique est déjà introduite ici. Les associations avec l'eau sont moins surprenantes. Les larmes, en tant que moyen de purification, « ont un pouvoir sur l'avenir » et contribuent à expier les péchés, ce qui « leur confère un rôle primordial dans toute la civilisation chrétienne ». Elles instaurent ainsi une « communication immédiate, bien plus directe et efficace que la parole articulée entre l'homme et Dieu¹⁴ ». L'étroite proximité des larmes purificatrices avec le baptême laisse supposer que les Pères du désert étaient déjà familiers de la conception des pleurs comme actualisation du baptême sacramentel – cette idée est pourtant presque entièrement absente des recueils des Pères. Pénitence ascétique et baptême, monachisme et baptême sont liés, mais on ne retrouve pas explicitement la conception de la *via lacrimarum* comme second baptême. Néanmoins, on peut déduire des textes que « les Pères du désert, dans leurs sentences sur le *penthos*, s'imaginaient être très proches du

14 Piroska NAGY, *Le don des larmes au Moyen-Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution* (V^e-XIII^e siècle), Paris, 2000, 84-85.

baptême », et ont ainsi transmis à leurs successeurs une matière abondante pour « s'exprimer à leur tour sur le baptême des larmes de manière explicite¹⁵ ».

Le recueil anonyme cite également des textes qui vont dans le sens d'une origine céleste des larmes. Lorsqu'il est question d'un charisme de larmes et de componction (N 521), il est immédiatement précisé que ces pleurs sont dus à la grâce divine : on parle ainsi de « *dakrya* (larmes) qui viennent d'en-haut » (N 540)¹⁶. C'est à ce moment-là qu'apparaissent les premières traces de ce que l'on appellera « don des larmes », le *donum lacrimarum*.

Les expériences des Pères du désert à ce sujet ont été particulièrement développées de deux manières. Une première fois par Évagre le Pontique, théologien instruit parmi les « simples » habitants des colonies monastiques du sud d'Alexandrie, qui accorde une place spéciale aux larmes dans son ouvrage sur la prière (*De l'oraison*), ainsi que dans son *Traité pratique*, sur la purification de la partie passionnée de l'âme. Évagre voit dans l'*akedia*, dans la lassitude, le plus grand danger pour la vie intérieure, et cette lassitude, selon lui, s'éteint à l'aide des larmes¹⁷, tout comme les larmes sont à l'inverse détruites par l'*akedia*. Dès le début de son livre sur la prière (au chapitre 5),¹⁸ il décrit la nécessité de demander les larmes. L'expérience du don des larmes marque le début de la vie de prière – ce qui signifie aussi (selon la remarque judicieuse de Jeremy Driscoll)¹⁹ qu'elle est aussi l'aboutissement de la prière, conformément à l'enseignement d'Origène. Une génération plus tard, cette question est détaillée, de manière brève mais systématique, dans la neuvième des *Conférences* de Jean Cassien. Au chapitre 29, après une interprétation du Notre Père et une description de la prière qui rassemble les hommes, Abba Isaac parle de cinq sources possibles de *lacrymae* : la souffrance face au péché, le désir de la gloire à venir, la peur de l'enfer, les péchés des autres et les tentations de la vie terrestre²⁰. C'est ici qu'apparaît la forme joyeuse des pleurs qui aura une importance particulière par la suite.

Tibor
Görföl

15 Barbara MÜLLER, *Der Weg des Weinens* (voir note 11), 245.

16 Les passages sont cités et analysés par Piroška NAGY, *Le don des larmes* (voir note 14), 88-94.

17 *Praktikos* 27 : Antoine et Claire GUILLAUMONT (dir.), *Traité pratique ou Le moine* (Sources chrétiennes 171), Paris, 1971, 563.

18 Le texte est maintenant disponible dans une édition critique : Paul GÉHIN (dir.), *Chapitres sur la prière* (Sources chrétiennes 589), Paris, 2017.

19 Jeremy DRISCOLL, *Penthos and Tears in Evagrius Ponticus*, in : *Studia monastica* 36 (1994), 147-164.

20 Eugène PICHERY (dir.), *Conférences II* (Sources chrétiennes 54), Paris, 2009, 64-65.

Le monachisme palestinien du VI^e siècle, héritier et gardien des premières traditions littéraires égyptiennes, témoigne des nombreuses façons dont les idées du IV^e siècle ont été perpétuées. Les larmes coulent intensément, par exemple dans les 850 lettres conservées de la correspondance entre Barsanuphe et Jean de Gaza, et surtout dans celles de Barsanuphe, le saint austère et complètement reclus qui, tout en menant un mode de vie extrême, incarne la tradition de sobriété et de modération caractéristique de l'ascétisme chrétien primitif à la manière d'Antoine. Beaucoup de gens lui demandent conseil et les lettres qu'il écrit en réponse mettent en évidence de nombreuses interrogations sur la vie spirituelle. Le célèbre disciple de ce Père, Dorothee de Gaza, reconnaît que la voie du repentir salvateur commence par les larmes qui demandent non seulement l'effort et la persévérance mais exigent aussi de renoncer totalement à tout ce qui nous appartient, d'« abattre » (*to koptein*) sa propre volonté. (B 257)²¹ Le disciple ne reste cependant jamais seul dans cette lutte. Les Pères du monastère de Séridos s'abstiennent certes de donner des conseils concrets et déterminants, parce qu'ils ne veulent blâmer personne (B 743), mais offrent au contraire un accompagnement personnel, proposent par compassion de porter les fardeaux : le fardeau de l'âme de l'autre devient leur propre fardeau, et leur empathie se manifeste dans le fait qu'ils ne peuvent pas même pleurer pour eux-mêmes mais pleurent pour l'autre comme leur « propre enfant » (B 600). Le signe de la perfection est précisément cette disposition à souffrir pour et avec l'autre, et si quelqu'un est exclu de leur compassion universelle, cela signifie que le moine dans sa prière a été victime de sa propre volonté : et on ne peut imaginer pire à Gaza. L'unité intérieure du maître et du disciple s'exprime au moyen de formulations trinitaires (« le vieillard en Dieu, et moi avec lui », B 308). Elle est fondée sur la prière incessante et remplie de larmes qui accompagne les moines, mais aussi les laïcs aux prises avec les difficultés du quotidien (B 838), qui tient le mal à distance (B 848). Le monachisme de Gaza, en tant qu'« école de repentance »²², devient ainsi une véritable école de larmes de compassion.

3. La théologie et les larmes

À peu près en même temps que les expériences des Pères du désert, les larmes font l'objet de réflexions théologiques, notamment dans les

21 François NEYT, Paula de ANGELIS-NOAH (dir.), *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance I-V*. (Sources chrétiennes 426, 427, 450, 451, 468)

22 Alexis TORRANCE, *Repentance in Late Antiquity. Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life c. 400–500 CE*, Oxford 2012, 127.

œuvres des Pères cappadociens. On peut citer au moins quatre domaines importants à la fois en eux-mêmes et pour la tradition ultérieure. Premièrement, les intuitions éparses des Pères du désert à propos d'un « baptême de larmes » sont approfondies et deviennent une véritable doctrine. Clément d'Alexandrie raconte déjà l'histoire d'un pécheur qui, entendant les exhortations de l'apôtre Jean, se met à pleurer et, par ses larmes, « est baptisé une seconde fois » (*Quis dives salvetur* 42, 14)²³. C'est probablement à la suite d'Origène, qui envisage à un moment donné deux voies de salut, l'une par le baptême, l'autre par les larmes et le repentir²⁴, que Grégoire de Nazianze identifie cinq types de baptême : celui de Moïse, celui de Jean, celui de Jésus, le baptême de sang (martyre), et enfin le baptême de larmes (Or. 39, 17). La cinquième forme de baptême, très laborieuse et qui doit sans cesse être renouvelée, devient chez Jean Damascène la sixième des huit formes de baptême qu'il décrit (*Expositio fidei* 82) et aura ainsi une influence durable sur la théologie byzantine. Dans le christianisme syriaque du VII^e siècle également, les pleurs (après le baptême) sont considérés comme une nouvelle naissance dans le monde à venir : selon Isaac de Ninive, c'est par les larmes que « la grâce, notre mère » fait accéder l'homme à sa fin dernière²⁵.

Tibor
Görföl

Cette orientation eschatologique est justement le deuxième point souligné par la théologie patristique. La doctrine eschatologique des larmes est liée au concept bien connu d'apocatastase, soutenu par Origène et Grégoire de Nysse. Origène souligne déjà, dans ses *Homélie sur Jérémie* par exemple, que les larmes sont également utiles après la mort, car elles conduisent au salut (20, 6). En ce sens, les images bibliques des pleurs et des grincements de dents ne sont pas interprétées négativement comme des signes de perdition mais plutôt comme un gage de salut, car Dieu ne laisse jamais seuls ceux qui pleurent, les entend dans leur détresse et apprécie leur repentir après la mort. Chez Grégoire de Nysse (*Discours de consolation sur Pulchérie*), cette vision est explicitement liée à la certitude du salut de tous les hommes à la fin des temps (*Sur l'âme et la résurrection*). Il y a donc bien des larmes bonnes et utiles selon les Cappadociens, ce qui ne va pas du tout de soi, car à leurs yeux toute

23 Dans ce qui suit, nous nous abstenons de donner les passages exacts des éditions critiques. On les trouve facilement dans les *Sources chrétiennes* (Cerf).

24 On trouvera une analyse détaillée dans Ilaria RAMELLI, *Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa*, in :

Thorsten Fögen (dir.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin–New York, 2009, 367–396.

25 Hannah HUNT, *Joy-bearing Grief. Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Leiden–Boston, 2004, 129–168.

manifestation des passions est extrêmement suspecte. Les pleurs ne sont pas nuisibles, affirme Grégoire de Nysse, s'ils ne découlent pas d'un *pathos*, c'est-à-dire s'ils ne vont pas à l'encontre du *logos*, qui doit toujours être préservé, et s'ils ne témoignent pas d'une irrationalité. Les larmes sont acceptables, selon le Père de l'Église qui s'intéresse également à l'origine physiologique des *dakrya* (*La Création de l'homme*), à condition qu'elles soient versées pour les autres : c'est ainsi que Moïse pleure légitimement face à la *conditio humana* (*Vie de Moïse* 2, 9) et que l'on pleure à juste titre quand on pleure pour les vivants (et non pour les morts). Dans la *Vie de Macrine* qui, selon certains spécialistes de sa théologie, est l'introduction la plus appropriée au monde spirituel des Pères de l'Église cappadociens, Grégoire de Nysse évoque une jeune fille dont les larmes, mêlées à de la terre, agissent comme un remède contre les maladies (31, 24-27).

Enfin, il convient de mentionner les pleurs de Jésus-Christ, qui n'ont pas été abordés jusqu'ici. Les auteurs patristiques ne pouvaient évidemment pas être indifférents au fait que le Christ ait pleuré deux fois dans les Évangiles (à propos de Jérusalem et de Lazare) et que la *Lettre aux Hébreux* rapporte ses larmes. Cela est généralement considéré comme une preuve de la nature humaine du Christ, comme l'explique Grégoire de Nysse dans le *Contre Eunome* – argument repris plus tard par Augustin pour clarifier cette question. D'un point de vue purement sotériologique, Origène ose même dire (près de 1500 ans avant Pascal) que le Christ ne cesse de pleurer sur nos péchés, même après sa résurrection. Si Paul pleure avec les pleureurs, combien plus le Christ le fait-il ? Tant que tous les hommes n'ont pas atteint la perfection, il pleure pour nous, son œuvre n'est pas accomplie, car il ne veut pas boire seul le vin nouveau dans le Royaume de Dieu, il nous attend (*Homélie sur le Lévitique*, 7, 2). Puisque les pleurs de compassion ne relèvent pas du *pathos* (*Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 12, 15), alors la communauté chrétienne peut tranquillement fondre en larmes : de telles prières sont exaucées par Dieu (*Homélie sur Jérémie*, 5, 17) et, pourrait-on ajouter, contribuent à la rédemption universelle.

4. Jean Climaque et sa postérité

Ce n'est pas un hasard si le vaste ouvrage de Jean Climaque, *Scala paradisi* (*L'Échelle sainte*)²⁶, est lu dans tous les monastères de l'Église orientale pendant le carême. À travers trente degrés, censés corres-

²⁶ Le texte original se trouve uniquement dans la *Patrologia graeca* (vol. 88, col. 631-1164).

pondre aux trente années de la vie cachée du Christ, Jean Climaque résume la tradition monastique et la poursuit en même temps de ses propres réflexions. Cet ouvrage a amené plusieurs spécialistes de la spiritualité orientale de la seconde moitié du XX^e siècle à considérer l'abbé du monastère du Sinaï comme le grand pionnier de la mystique du christianisme byzantin tardif²⁷. Ici, c'est surtout sa contribution à la tradition monastique qui nous intéresse.

« Les ombres se retirent dans la vallée des larmes, et la lumière de la joie s'annonce », répond Myrrha Lot-Borodine à Jean Climaque dans son essai de 1936 sur le mystère oriental du don des larmes, encore largement cité aujourd'hui²⁸. L'abbé de renom ne prône évidemment pas un optimisme simpliste en ce qui concerne la vie spirituelle, mais le titre du septième degré est sans aucun doute révélateur de sa pensée : il évoque dans ce chapitre « la tristesse qui produit la joie » (*peri tou kharopoïou penthos*). Dès le deuxième paragraphe est évoqué l'« aiguillon d'or », le *penthos*, et l'on peut facilement souscrire à l'interprétation selon laquelle il s'agit d'une contrainte de la grâce divine par laquelle les larmes sont abolies et l'on atteint la joie pure, but premier de la création²⁹. Climaque s'inscrit profondément dans la tradition monastique (ce n'est pas un hasard si le chapitre le plus long de son œuvre est consacré au thème de l'obéissance) : les moments traditionnels de mémoire de la mort et du jugement apparaissent fréquemment dans son œuvre en tant qu'occasions de larmes, mais le schéma « crainte – repentance – larmes – intrépidité – joie » reste le motif déterminant de sa pensée.

Tibor
Görföl

Nous sommes à une époque (le VII^e siècle) où l'on verse apparemment tant de larmes qu'un discernement prudent des esprits devient nécessaire : Jean Climaque sait bien que l'on peut pleurer pour des raisons très différentes et met en garde contre les attitudes mauvaises ; il sait certainement, de par sa propre expérience pastorale, que les larmes bien intentionnées peuvent aussi avoir une mauvaise issue. Il conçoit néanmoins le chemin de la croissance intérieure comme un chemin de larmes (7,42), notamment parce que les larmes que l'« amour de Dieu fait verser » nous donnent l'assurance que Dieu écoute nos prières (7, 9). Quiconque revêt la repentance,

27 Walther VÖLKER, *Scala paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden, 1968.

28 *Le mystère du « don des larmes » dans l'Orient chrétien*, in : *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient*

chrétien (Spiritualité orientale 14), Bégrolles-en-Mauges, 1993, 119-172., 148.

29 John CHRYSAVVIGIS, *A Spirituality of Imperfection. The Way of Tears in St John Climacus*, in : *Cistercian Studies Quarterly* 37 (2002), 359–371.

connaîtra la « joie spirituelle de l'âme » (7,43). C'est pourquoi Climaque explique dès le début du chapitre, conscient de la présomption de l'affirmation, que les larmes ont plus de poids que le baptême, parce qu'elles effacent les péchés personnels, contrairement au sacrement reçu enfant (7,8).

On a pu remarquer judicieusement que la spécificité théologique de toute *L'Échelle sainte* consiste d'une part en la conscience de la synergie, c'est-à-dire de la coopération de Dieu et de l'homme sur le chemin des larmes et d'autre part en la mise en valeur de la dimension physique. L'intégrité du corps dans le processus spirituel est aujourd'hui encore d'une grande importance³⁰, et l'on peut observer cette insistance sur la dimension corporelle dans l'utilisation du terme *metanoia* (c'est-à-dire conversion) pour désigner la prostration dans la prière à partir du V^e siècle.

Vers la fin de l'époque byzantine, à la fin du XIV^e siècle, les frères Xanthopoulos écrivent que les larmes de crainte se tarissent, alors que les larmes du désir purifient et nourrissent. En matière de larmes, ce n'est donc pas le repentir mais l'attrait de la gloire divine qui importe³¹. On pourrait encore mentionner brièvement, entre Jean Climaque et les frères Xanthopoulos, un représentant extrêmement important de la théologie des larmes byzantine : Syméon le Nouveau Théologien (†1022)³². Son père spirituel, Syméon le Studite, que l'on considère maintenant comme auteur à part entière³³, souligne dans son manuel ascétique relativement court l'importance des pleurs, à tel point qu'il n'est pas étonnant que son disciple soit devenu un véritable héros des larmes mystiques. Il est, selon Syméon le Studite, indispensable pour un moine de pleurer pendant l'office et lors de la communion (D 24). Celui-ci souligne que ces larmes conduisent à l'expérience de la lumière divine (D 9) et à une joie profonde (D 23). Le jeune Syméon fait sa première expérience de la lumière en voyant son père spirituel fondre en larmes, inconscient et entouré d'une lumière surnaturelle (C 22). Il sera plus tard mis en

30 Cette importance peut bien sûr être soulignée de manière très diverse et avec de nombreuses ambivalences, voir Sarah COAKLEY, *New Asceticism*, Bloomsbury 2015.

31 Kallistos WARE, « An Obscure Matter ». *The Mystery of Tears in Orthodox Spirituality*, in : Kimberley Christine Patton – John Stratton Hawley (dir.), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton, 2005, 242–254. ; les travaux des

Xanthopoulos ont également trouvé leur place dans *La Philocalie*.

32 Les écrits de Syméon sont cités selon les éditions courantes dans les Sources chrétiennes : C (=Catéchèses, SCh 96, 104, 113) ; H (= Hymnes, SCh 156, 174, 196) ; CH (=Chapitres théologiques..., SCh 51bis) ; TE (= Traités théologiques et éthiques, SCh 122, 129).

33 Hilarion ALFEYEV (dir.), *Syméon le Studite, Discours ascétique* (Sources chrétiennes 401), Paris, 2001 (= D).

Thème

difficulté non seulement à cause du culte de Syméon le Studite, mais aussi à cause de son principe selon lequel on ne doit jamais recevoir la communion sans larmes (C 4).

Les larmes de Syméon le Nouveau Théologien sont presque toujours remplies de lumière : elles ont naturellement une fonction purificatrice (comme chez les Pères du désert), transforment en « fils de la lumière » (TE 3) et donnent lieu à une seconde purification (H 55). Elles œuvrent également pour le bien des autres (comme chez les moines de Gaza), mais ne sont pas avant tout une preuve d'un mouvement de l'homme vers Dieu, mais une expression de la présence divine et de la venue de Dieu à l'homme. Sans les larmes devenues pain quotidien (C 29), l'expérience intérieure, si importante, n'est pas possible, affirme Syméon (CH 1) : elles sont autant un signe de la vie consciente en Dieu que les larmes du nouveau-né sont un signe de sa vie naturelle. Par conséquent, tous ceux qui ne peuvent pas pleurer doivent aspirer aux larmes (C 4), afin de s'inscrire dans la longue tradition des pleureurs transfigurés, initiée par Pierre dans le Nouveau Testament.

Les larmes des hommes « chevronnés » imprègnent ainsi l'histoire du christianisme oriental. L'attrait de cette pratique pour les chrétiens contemporains est certes discutable. Mais si l'on voit derrière les *lacrimae* des ascètes byzantins l'expérience du bouleversement et de la nouveauté, l'expérience de la présence de Dieu qui se manifeste sans cesse avec une puissance renouvelée et toujours surprenante, alors le phénomène semble moins étrange. Le bouleversement quotidien et la capacité à se laisser surprendre ne peuvent pas passer de mode.

Tibor
Görföl

(Traduit de l'allemand par Isabelle Petersen. Titre original : *GOTTGEFÄLLIGE TRÄNEN Zur Askese des Weinens im frühbyzantinischen Christentum*)

Tibor Görföl, né en 1976, docteur en théologie, chargé de cours au département de philosophie de l'université de Pécs, au collège théologique Saint-Athanase et à l'université catholique de Hongrie.



Habités à prendre les larmes pour un signe de faiblesse et de féminité, notre monde condamne encore parfois les pleurs des hommes qui seraient alors la preuve d'un manque de force d'âme virile. Pourtant, l'expression émotive des hommes est de plus en plus appréciée par les femmes qui avouent volontiers leur affection pour les amoureux capables de s'émouvoir jusqu'aux larmes. Si aujourd'hui l'expression des émotions est de plus en plus pratiquée et encouragée dans l'espace privé, l'émotion envahit également l'espace public, politique et médiatique et ce, parfois de manière troublante. Reconnaître que nous vivons là une importante mutation de sensibilités et de normes sociales nous permet de mesurer la distance immense qui nous sépare des saintes femmes, des ermites et chevaliers qui versaient souvent d'abondantes larmes, y compris en public, au témoignage des textes du Moyen Âge ; nous devenons dès lors plus attentifs aux dimensions culturelles de la vie affective¹.

Comme toute expression d'émotion, larmes et pleurs permettent d'explorer une zone frontalière entre ce qui nous paraît spontané, naturel, universel d'une part, et ce qui apparaît d'emblée comme un substrat culturel particulier à une époque, à une civilisation, voire à une micro-culture, d'autre part. Ainsi, les sciences sociales comme les neurosciences tiennent de nos jours que les émotions et leurs expressions sont une construction bio-culturelle² : chaque société, chaque culture investit ainsi de manière spécifique notre capacité anthropologique à nous émouvoir. Pour ce qui est des pleurs médiévaux, il est de prime abord difficile de comprendre sans explication pourquoi saint Louis désire tant le don des larmes ou pourquoi Marie d'Oignies, une béguine admirable du début du XIII^e siècle, verse tant de pleurs à l'église que la trace de ses pas s'en trouve mouillée. En effet, le Moyen Âge – une période longue de mille ans – a élaboré

1 Voir Damien BOQUET – Piroska NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015.

2 Voir Rob BODDICE, *The History of Emotions*, Manchester University

Press, 2018 ; et un livre de neurosciences : Lisa FELDMAN BARRETT, *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, Mariner Books, 2017.

un rapport tout particulier aux pleurs et aux larmes, sur des bases avant tout chrétiennes, enracinées dans la Bible et les écrits des Pères. Les pleurs sont omniprésents dans la littérature médiévale, parce que les larmes religieuses sont considérées comme un liquide possédant un pouvoir particulier : celui de purifier l'âme des péchés et d'attester d'un lien personnel avec le ciel. Étonnamment, cet engouement religieux dépasse les milieux religieux et monastiques : hommes et femmes, rois et princesses, guerriers et citadines pleurent souvent et surtout cherchent les larmes, d'après les sources écrites les plus diverses, après l'An Mil. Si la fortune des larmes va *crescendo* entre l'époque patristique et la fin du Moyen Âge, ce n'est pas seulement une impression, un « effet de sources » causé par la multiplication des documents conservés à partir du second millénaire. Il y va, là encore, d'un changement de sensibilité favorable aux pleurs, étroitement lié à la christianisation en profondeur des populations de l'Occident : à la fin du Moyen Âge, la grande majorité des larmes versées dans les textes et les images ou même par les statues sont religieuses, liées d'une manière ou d'une autre à la dévotion ou aux valeurs chrétiennes. Aussi peut-on affirmer sans crainte que les pleurs appartiennent à la culture affective chrétienne médiévale qui valorisait la communication par les émotions et leurs gestes, y compris dans des situations qui nous paraissent étonnantes ou peu compréhensibles. Ainsi, les pleurs au Moyen Âge sont loin d'être un privilège ou une faiblesse des femmes : les hommes pleurent souvent. Ils pleurent d'amour et de dévotion ; les sources narratives font part des prières que des rois faisaient en larmes pour demander la faveur divine avant une bataille décisive et, dans la *Chanson de Roland*, à plusieurs reprises, Charlemagne ne peut contenir ses larmes.

Piroska
Nagy

Aux origines d'une anthropologie chrétienne des pleurs

Si l'Ancien Testament et les cultures méditerranéennes de l'Antiquité, dont le Moyen Âge occidental est l'héritier, proposent divers usages des pleurs, notamment pour exprimer la douleur et le deuil, le Nouveau Testament hérite de la culture juive l'idée que, pour mieux s'adresser à Dieu, les pleurs peuvent être utiles, gages d'humilité et de sincérité devant le Créateur. L'histoire sainte rapporte ensuite de nombreux épisodes de pleurs dont certains sont bien connus : celui de la pécheresse qui essuie de ses cheveux les pieds de Jésus lavés de ses larmes ; celui du Christ lui-même, à trois reprises, selon le Nouveau Testament ; celui du repentir de Pierre qui aura trahi le Christ trois fois avant que le coq ne chante ; celui de la Vierge auprès de son fils

souffrant puis mort. Mais surtout, Jésus déclare dans le Sermon sur la montagne : « Bienheureux ceux qui pleurent [*lugent* en latin, ce qui peut aussi être traduit par *sont dans le deuil*], car ils seront consolés », prophétisant ainsi la grande inversion de la Parousie. Le Sauveur affirme donc, au-delà ou en deçà de son propre exemple, la valeur salutaire des larmes, confirmée par Paul dans la *Deuxième Épître aux Corinthiens*, lorsqu'il parle d'une tristesse salutaire, « selon Dieu » (7, 11), opposée à la tristesse mondaine qui mène à la mort. Dès lors s'élabore une acception proprement chrétienne des larmes, liée au salut, au triomphe du Christ sur la finitude humaine.

Toujours à la racine du succès médiéval des larmes, il importe de citer un épisode célèbre du Nouveau Testament. Selon l'*Épître aux Hébreux* (5, 7), au jardin des Oliviers, après la Cène, Jésus se retire à l'écart de ses disciples pour prier et verse des larmes de douleur en pensant à sa Passion. Remplacés dans l'*Évangile de Luc* (22, 44) par la sueur de sang de l'agonie, ces pleurs expriment l'angoisse du Christ à la pensée de sa souffrance future : « éloigne de moi cette coupe ! » Puis Jésus, dans son dialogue intime, se remet entre les mains du Père : « Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (*Matthieu* 26, 39). La prière lacrymale, née dans la souffrance et l'incertitude, apporte donc apaisement, abandon de soi à Dieu ; en même temps, elle renvoie à la nécessité de la Rédemption par la douleur, assumée par amour pour les hommes. Les larmes ou la sueur qui préfigurent la Passion et tiennent lieu du sang, grâce à une logique symbolique d'interchangeabilité entre les liquides du corps, permettent d'établir un lien direct entre les larmes du chrétien et la souffrance rédemptrice du Christ. Cet épisode est à l'origine d'une dévotion particulière, la participation au sacrifice du Christ dans la souffrance, les larmes et l'amour. Toute larme versée devient dès lors une goutte du sang de la Passion et une preuve d'amour du Christ, et constitue un sacrifice personnel. Les larmes acquièrent ainsi un statut positif car méritoire, sacrificiel et salvateur, en terre chrétienne. Voici ce que le monde contemporain, qui voit souvent le christianisme médiéval comme doloriste, triste et morne, semble avoir complètement oublié.

Les premiers ascètes qui se retirent au désert d'Égypte et de Syrie au III^e siècle ont retenu la leçon. Lorsqu'ils quittent le monde, il s'agit pour eux de se mettre en quête de deuil salutaire et de sacrifice de soi, dont les larmes apparaissent comme une preuve certaine : dès ce moment, le langage monastique désigne aussi l'abandon du siècle par l'expression *mourir au monde*. Pour les moines, il s'agit alors de

Thème

transcender le deuil communautaire des civilisations anciennes par un nouveau deuil, métaphorique et spirituel, ce deuil des péchés et des vanités du monde qui fait naître au salut. Le tombeau, dans ces premiers siècles monastiques, était le lieu par excellence de la lutte contre le démon, maître des ténèbres : choisir le sépulcre, c'était choisir le courage de lutter et de vaincre le mal. Pères et mères du désert cultivent tous la méditation sur les vanités du siècle et sur la mort, en espérant pouvoir trouver les pleurs, signes de conversion, de sacrifice et de témoignage de l'amour de Dieu. D'après les *Apophtegmes*, c'est dans le désert, chez les premiers pères, que naquit l'idée que les larmes qui coulent pour des raisons salutaires constituent une preuve de vertu et de faveur divine ; c'est dans la version grecque de ces textes qu'apparaît l'expression *doron dakryon*, traduit par don des larmes, *gratia lacrimarum* en latin, pour désigner ces larmes tant recherchées³. La valeur morale des pleurs, leur signification de geste salvateur, s'intègre dès lors au chemin de la perfection que les convertis (ascètes, moines, moniales et ermites avant tout, mais aussi les pieux laïcs) entament, en quête de salut. Les règles monastiques, notamment celle de saint Benoît, tout comme les livres de chevet des moines d'Occident (Augustin, Jean Cassien, Grégoire le Grand), promeuvent divers usages salutaires des larmes et, avant tout, le deuil spirituel : selon un adage médiéval, le moine, c'est celui qui pleure. L'anthropologie affective chrétienne, dont le monde monastique est le laboratoire, accorde ainsi aux larmes une place de choix dans la psychomachie quotidienne du moine, moniale ou fidèle engagé sur un chemin de conversion et de pénitence, mais aussi dans la prière, moment de communion recherché avec le divin où les larmes sont un cadeau reçu du ciel. C'est à partir du XI^e siècle que s'impose en Occident l'idée du don des larmes, ce premier charisme corporel qui apporte un moment de sérénité remplie de joie et de paix, un avant-goût de la béatitude céleste, peut être accordé aux plus valeureux. Il devient une grâce particulièrement convoitée et choyée par les candidats puis les candidates à la sainteté et ce, bien au-delà des murs des cloîtres.

Piroska
Nagy

Les larmes sur le chemin de conversion et de pénitence

Les larmes de repentir et de conversion sont peut-être les larmes les plus familières à notre culture contemporaine : elles investissent la capacité anthropologique des pleurs à soulager une douleur pesante, tristesse ou regret, et à transformer la souffrance en l'adoucissant, en

3 Sur le don des larmes, je me permets de renvoyer à Piroska NAGY, *Le Don des larmes. Un instrument spirituel en quête*

d'institution, V^e-XIII^e siècles, Paris, Albin Michel, 2000.

apportant calme et paix. Le christianisme a élaboré une notion spécifique pour désigner l'émotion qui fait couler ces larmes : la *componction du cœur*, qui renvoie à la douleur d'une piqûre forte, aiguë ou répétée, et qui prend tout son sens dans la traduction du choc surnaturel à l'origine de la conversion, le jour de la Pentecôte, alors que le discours de saint Pierre frappe la foule des juifs (*Actes 2,37 : katanygésan tén kardian / compuncti sunt corde*). La componction est l'émotion chrétienne par excellence qui fait pleurer.

« Docteur de la componction » pour les médiévaux, Grégoire le Grand distingue deux componctions, deux étapes de la conversion et du repentir : celle d'en bas (le regret ou piqûre des péchés passés) et celle d'en haut (le désir du ciel, le toucher divin). Ces deux sentiments, associés aux pleurs, forment un continuum spirituel et affectif lors du processus de pénitence ou de conversion :

[...] il y a principalement deux genres de componction : l'âme qui a soif de Dieu se sent poindre d'abord de crainte, puis d'amour. D'abord elle s'afflige dans les larmes, car au souvenir de ses méfaits, elle redoute d'avoir à souffrir pour eux les supplices éternels. Puis, lorsque la crainte a été absorbée par une longue anxiété de chagrin, une certaine sécurité naît de la présomption du pardon et l'esprit s'enflamme d'amour pour les joies célestes. Celui qui d'abord pleurerait par crainte d'être mené au supplice, ensuite se met à pleurer très amèrement parce que l'entrée au royaume est différée. [...] Il arrive ainsi que la parfaite componction de la crainte livre l'âme à la componction de l'amour⁴.

Plus loin, Grégoire compare la componction d'en bas à une terre sèche qui doit être irriguée d'en haut, par Dieu : là encore, les pleurs sont une pluie céleste. Le processus lacrymal dont la componction constitue l'ancrage spirituel et affectif s'intègre chez Grégoire dans une vision du monde profondément sacramentelle et ecclésiale, nécessaire pour unifier visible et invisible afin de remémorer et de réitérer le sacrifice efficace du Christ⁵. Le sacrifice eucharistique comme le sacrifice individuel – l'exercice des vertus, celui de la componction et des larmes – deviennent alors autant de sacrifices de soi qui renouent avec celui du Christ et en renforcent l'effet salvateur :

4 GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 34, *Sources Chrétiennes* 260, éd. éd. A. de Vogüé et P. Antin, Paris, Le Cerf, 1979, p. 400-401 voir aussi p. 402-403.

5 Carole STRAW, *Gregory the Great*, Berkeley, California University Press,

1988, chap. IX, p. 179 sq. Sur le développement de ce thème au Moyen Âge, voir Gregorio PENCO, « Eucarestia, asceti e martirio spirituale », *Vita monastica* 19 (1965), p. 102-115.

l'abnégation de la vie charnelle, l'immolation de la part pécheresse de l'homme purifie l'être, adoucit cœur et esprit, pour qu'ils puissent s'unir à Dieu.

Grégoire était très populaire au Moyen Âge, et les auteurs spirituels monastiques reprenaient et paraphrasaient souvent les sagesses des Pères ; les larmes « de sacrifice » sont devenues un geste nécessaire de la conversion et de la pénitence. Au XII^e siècle, lorsque les théologiens parisiens débattaient de la formulation de l'efficacité du sacrement de pénitence alors en cours de construction théorique, les larmes furent retenues comme une preuve de la sincérité et de l'efficacité de la contrition, regret spirituel permettant de se libérer des péchés, au témoignage du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, un manuel universitaire très populaire⁶. Dans les milieux plus humbles, où la théologie savante pénétrait surtout par la prédication, l'efficacité spirituelle des larmes était plutôt recherchée et éprouvée dans la chair. Au XIII^e siècle, l'importance des larmes corporelles pour la vie spirituelle est devenue telle qu'une veuve toscane, Umiliana dei Cerchi († 1246), une des premières représentantes de l'Ordre de la Pénitence, allait jusqu'à appliquer de la chaux vive sur ses yeux pour les faire couler⁷. Dans les faits, plus la séparation stricte entre clercs et laïques et le contrôle clérical sur la vie des fidèles s'affermis dans l'Église entre le XI^e et le XIII^e siècle, plus les femmes et les laïques, exclus du pouvoir sacramentel, se tournaient vers des chemins intérieurs, spirituels et mystiques, pour rencontrer Dieu. C'est aussi au XIII^e siècle que les pleurs deviennent de plus en plus souvent publics.

Piroska
Nagy

Convoquer les larmes dans l'intimité avec Dieu

La quête des larmes, c'était la quête de Dieu, d'un moment d'intimité, d'un signe divin : voici pourquoi au XIII^e siècle, saint Louis, très pieux, désirait tant ces pleurs. En imitant le sacrifice du Christ par les larmes, il s'agissait de cultiver l'espoir de recevoir les signes de la présence et de l'amour célestes – les signes d'un salut assuré. Cette pratique monastique connut une ouverture vers le monde laïque dès le VIII^e siècle par l'entremise des livrets de prière privée. Ces *libelli precum* étaient composés par des clercs savants à l'intention, voire à la demande de grands laïcs, hommes et femmes qui, à la faveur de l'élan

6 *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris distinctae*, cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971-1981, (3 vol), livre IV.

7 De B. *Aemiliana seu Humiliana. Vidua Tertii ordinis s. Francisci, Vita auctore*

Vito de Cortona, Acta Sanctorum Mai, IV, p. 389 ; voir André VAUCHEZ, *La Sainteté aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, EFR, 1981, p. 513.

carolingien de réforme, devinrent de plus en plus sensibles à la question du salut. Servant à remplacer ou à prolonger l'expérience liturgique, ces prières donnaient lieu à l'élaboration d'un échange affectif et intériorisé avec Dieu ; aujourd'hui, ils témoignent de la diffusion précoce de la pratique de la prière méditative, régulière et solitaire chez les grands laïcs. Alcuin en a rédigé plusieurs : un destiné à son ami Arn, archevêque de Salzbourg, et un autre adressé à Charlemagne. Ces livrets, qui intègrent les versets des psaumes à la prière privée⁸, pouvaient servir à remplacer un office liturgique manqué par le fidèle. Dans l'intimité avec Dieu que ces livres de prière privée favorisent, les larmes sont à la fois les compagnes fidèles de l'orant et les objets de demande. Les textes reflètent une pratique dévotionnelle de plus en plus personnelle, individualisée et affective ; elles aident à retracer, entre le VIII^e et le XI^e siècle, les étapes de l'évolution qui conduit de l'éclosion à l'épanouissement d'une véritable relation affective entre l'orant et Dieu. Au XI^e siècle, Jean de Fécamp (†1078), abbé réformateur d'origine italienne du monastère de Fécamp, s'adresse à Dieu sur un ton intimiste pour demander le don des larmes dans un long traité inspiré d'Augustin, la *Confession théologique*.

Thème

À peu près au même moment, à la prière et au désir du don des larmes s'ajoute l'attestation de sa pratique, dans une hagiographie en renouveau. C'est la *vita* de saint Romuald, rédigée par Pierre Damien, un des grands intellectuels de la réforme grégorienne, qui met en scène l'ermite austère, fondateur des camaldules, recevant de nombreuses larmes du ciel. La *vita* oppose le vocabulaire du deuil spirituel (*luctus*) qui prépare la conversion de Romuald, fils du duc de Ravenne, aux gémissements (*gemitus*) accompagnant ses supplications adressées à Dieu, enfin ses larmes et pleurs (*lacrymae et fletus*), conséquences du « feu de l'amour que l'Esprit Saint allume dans le cœur de Romuald⁹ » : ce sont des larmes de componction, perçues par le jeune homme comme un don, qui marquent le début de sa nouvelle vie monastique, tout en confirmant qu'il a choisi le bon chemin. Ces larmes sont en outre incoercibles, Romuald ne peut en arrêter les flots – un trait qu'on retrouve également plus loin dans la biographie, lorsque le futur saint est assailli par les esprits malins qui,

8 *Precum libelli quatuor aevi karolini, nunc primum publici iuris facti cum aliorum indicibus*, éd. André Wilmart Rome, Ephemerides Liturgicae, 1940. Voir Jean-Paul BOUHOT, « Des livres pour prier », dans *Prier au Moyen Âge. Prati-*

ques et expériences (V^e-XV^e siècles), Turnhout, Brepols, 1991, p. 23-29.

9 Pierre DAMIEN, *Vita Beati Romualdi*, (BHL 7324), éd. G. Tabacco, Roma, Nella Sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1957, II, p. 18.

après avoir fait irruption dans sa cellule par la fenêtre et l'avoir jeté sur le sol, lui assènent des coups.

Enfin au beau milieu des coups, Romuald, visité par la grâce divine, s'écria : « Cher Jésus, bien-aimé Jésus, pourquoi m'as-tu abandonné ? Est-ce que tu m'as entièrement livré entre les mains de mes ennemis ? » À ces mots, les mauvais esprits furent mis en fuite par la puissance divine. Et immédiatement, une telle componction d'amour enflamma la poitrine de Romuald que tout son cœur, comme de la cire, se liquéfia en larmes, et il ne ressentit plus rien des blessures des coups sur son corps meurtri¹⁰.

Ici, componction d'amour et don des larmes vont ensemble : la grâce, telle une couverture, enveloppe le corps et l'âme du futur saint pour le protéger du mal. La scène se déroule selon un scénario fort connu – assauts des esprits/appel à Jésus/ disparition des esprits/pleurs – dont le prototype se trouve déjà dans les *Apophtegmes*¹¹ des pères du désert. Un dernier épisode de la *vita*, à l'âge avancé de l'ermitte où Romuald était angoissé de ne plus pouvoir pleurer, joint la réception des larmes célestes à la compréhension soudaine des « mystères occultes » (*occulta misteria*) des Écritures.

Piroska
Nagy

Et voici que soudain, une telle effusion de larmes naquit [de ses yeux], et son esprit fut illuminé à l'intelligence des sentences de l'Écriture divine de telle manière, qu'à partir de ce jour et désormais, tant qu'il vécut et quand il voulait, il pouvait facilement verser des larmes abondantes, et de nombreuses significations mystiques des Écritures ne lui furent plus cachées¹².

Romuald est ici exposé à l'imprévisibilité des larmes, donc de la grâce : si elles ne sont pas régulées par le mérite, son effort, longtemps vain, est pourtant couronné de succès par le jaillissement soudain des larmes. En recevant ensemble les larmes qui coulent désormais facilement et la compréhension du sens des Écritures, Romuald entre dans un état nouveau qui le rend soucieux de cacher ses larmes, un privilège donné par Dieu, car « il était fréquemment ravi en une telle contemplation de la divinité, que tout en larmes, brûlant de l'ardeur

10 Pierre DAMIEN, *Vita Beati Romualdi*, éd. citée, XVI, p. 40. Traduction de Louis-Albert Lassus, Pierre DAMIEN, *La vie de saint Romuald*, dans *Saints Pierre Damien et Bruno de Querfurt*, Namur, Les éditions du Soleil Levant, 1962, p. 57 corrigée par moi.

11 Voir *Les Sentences des pères du désert. Collection Alphabétique*, traduites et présentées par L. Régnauld, Solesmes, 1981, 265 Élie 7, p. 104.

12 Pierre DAMIEN, *Vita Beati Romualdi*, op. cit., XXXI, p. 67-68. Traduction corrigée par moi, p. 81-82.

d'un amour divin inénarrable, il s'écriait : "Cher Jésus, cher, mon doux miel, objet de mon désir ineffable, douceur des saints, suavité des anges"¹³. »

Au milieu du XI^e siècle, avec la biographie de Romuald, Pierre Damien enracine en Occident, au temps des prémices de la grande réforme de l'Église, un modèle de saint charismatique qu'aucune adversité ne fait reculer. En effet, ardent réformateur, Romuald n'a pas toujours été bien accueilli, bien au contraire – ce qui fut le cas, on le sait, de la réforme grégorienne dans l'ensemble de l'Église. Chez Jean de Fécamp, tout comme chez Pierre Damien, la quête puis l'affirmation du lien intime avec Dieu sert à soutenir l'effort réformateur par le charisme personnel. On retrouve de la même façon le don des larmes dans la *vita* d'Étienne d'Obazine, ermite à succès avant de fonder le monastère cistercien d'Obazine, en Corrèze, au XII^e siècle. Bien sûr, parallèlement à la grâce apparaît l'inquiétude des larmes feintes : le même Pierre Damien met en garde ses contemporains contre la séduction externe des larmes dans un petit récit concernant le moine Sylvestre, trompé par le démon qui l'a largement pourvu de larmes¹⁴.

Thème

Dès cette époque, le succès dévotionnel et mystique des larmes ne cesse de croître en parallèle avec la mise en avant, et la mise en scène, d'une intériorité chrétienne tournée vers la communication affective avec le divin. Les auteurs cisterciens majeurs – saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rievaulx – lui réservent une place de choix dans leurs écrits spirituels, exégétiques ou hagiographiques. Cette nouvelle culture religieuse particulièrement attentive aux émotions met en œuvre la scénarisation croissante des épisodes de l'histoire sainte, où le lecteur ou la lectrice peut se substituer à une figure néotestamentaire majeure. Les prototypes de cette démarche se trouvent probablement dans deux traités d'Aelred de Rievaulx : la *Vie de recluse*, dédiée à sa sœur moniale, et celui intitulé *Jésus à douze ans*. Dans la *Vie de recluse*, l'auteur reconstruit en détail le déroulement des derniers jours du Christ et de sa Passion, en s'adressant à sa lectrice comme si elle participait elle-même aux événements décrits :

Pense combien il a dû soupirer, comme il a dû pleurer, quand il a dit : « Personne ne t'a condamnée, femme ? Moi non plus, je ne te condamnerai pas. » (*Jean* 8, 10-11) [...] Entre maintenant dans la

13 *Ibid.* p. 68 ; traduction corrigée par moi, p. 82.

14 Pierre DAMIEN, *Ep.* 153, éd. Kurt Reindel, *Die Briefe des Petrus Damiani*

in *MGH Epistolae II, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit IV*, Munich, 1983-1993, vol. 4, p. 43-44.

maison de Simon le pharisien (*Luc* 7, 36), et regarde ton Seigneur qui a pris place à table. Approche avec la bienheureuse pécheresse jusqu'aux pieds du Seigneur, baigne-le de tes larmes, essuie-les avec ta chevelure, couvre-le de baisers et de parfums. N'es-tu pas déjà tout embaumée de cette liqueur sacrée ? Si jusqu'à présent il t'a refusé l'approche de ses pieds, insiste, prie, lève vers lui des yeux gonflés de larmes, et par de profonds soupirs et d'inexprimables gémissements arrache-lui l'objet de tes désirs¹⁵.

Gestes et expressions d'émotions, dont les larmes, sont ici les moyens de l'identification à la « bienheureuse pécheresse ». Nous assistons à la genèse d'un nouveau type de dévotion participative vouée au Christ et à la Vierge, fondée sur la connaissance détaillée de l'histoire sainte et son prolongement par l'imaginaire ; l'expérience religieuse architecturée ici est promise à un grand avenir. À partir de la seconde moitié du XIII^e siècle, elle sera soutenue non seulement par des textes, mais aussi par des images, une iconographie dévotionnelle commençant par l'enluminure qui connaît ses plus belles heures aux derniers siècles du Moyen Âge. Enfin, il ne faut oublier ni le rôle de la nouvelle prédication en langue vulgaire, adressée spécifiquement à divers types de public, ni celui, encore trop peu étudié, du théâtre liturgique, malheureusement très mal documenté avant la fin du Moyen Âge. Si le discours scolastique universitaire reste par nature plutôt « aride », tout en dissertant sur les larmes des anges ou de l'au-delà, de nombreux hommes et femmes entre cloîtres et monde laïc pratiquent la dévotion affective. Les femmes en quête de salut se tournent vers la méditation imaginative et affective d'autant plus volontiers qu'elles sont exclues tant du sacerdoce que de l'université. Cette dévotion qui permet de vivre et de décrire la connaissance de Dieu en termes d'amour nourrit la littérature dite mystique : elle met en scène le déchirement intérieur de la personne dont la quête comblée de grâce et d'amour est souvent ponctuée d'absences. Les auteurs et surtout autrices qui décrivent ainsi leur expérience religieuse et émotionnelle sont nombreux, de Hadewijch d'Anvers à Angèle de Foligno dont le *Livre* en est un exemple éminent ; les *vitae*, écrites par des hommes pour les femmes, sont nombreuses à reprendre le modèle, comme dans le cas de Lukarde d'Oberweimar ou de Marguerite de Cortone. C'est de ce type de dévotion qu'atteste enfin l'immense succès du traité *Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventurien, issu d'un milieu franciscain italien du début du

Piroska
Nagy

15 AELRED DE RIEVAULX, *Vie de reclusse*, éd. Charles Dumont, *Sources Chrétiennes* 76, Paris, Cerf, 1961, III, 24, p. 104.

XIV^e siècle, souvent illustré et traduit en langues vulgaires pour des publics variés à la fin du Moyen Âge¹⁶.

Hommes et femmes, la pratique dévote des larmes

La sensibilité des trois derniers siècles du Moyen Âge peut être mesurée par les larmes qui coulent à flots, tant dans les textes que dans les images, et qui attestent de l'appropriation multiforme du discours théologique et dévotionnel de l'Église. Si même de grands laïcs pieux, comme le roi Louis IX, pouvaient désirer le don des larmes, le mouvement des Flagellants, en 1260-61 en Italie, met en scène des pleurs et gémissements de prières et de pénitences adressés à la Vierge lors de processions masculines dévotionnelles, bruyantes et spectaculaires, afin de faire cesser les guerres endémiques qui minaient la vie des cités italiennes depuis des décennies. D'après plusieurs chroniques italiennes, ceux qui – même hostiles au départ – les voyaient passer étaient rapidement émus et emportés par le mouvement de dévotion ; ils se joignaient alors eux-mêmes aux cortèges. Ces pleurs et gestes rituels étaient étonnamment efficaces : de nombreux ennemis de longue date finirent par faire la paix. Les larmes devenaient donc en même temps de plus en plus populaires et de plus en plus spectaculaires. Avec les Flagellants comme avec les pleurs mouillant les pavés de l'église de Marie d'Oignies, au témoignage de son biographe Jacques de Vitry, on est aux antipodes d'un Romuald voulant cacher ses larmes – ce que pourtant certaines saintes continuaient à faire. La scénarisation excessive des pleurs et des émotions a également fait naître un certain scepticisme envers la réalité ou la vérité des charismes corporels : les béguines étaient souvent accusées d'hypocrisie au XIII^e siècle, parce qu'elles vivaient une vie religieuse sans être liées par un vœu perpétuel et, au début du XIV^e siècle, le concile de Vienne légifère sur les femmes mystiques dans la plus grande méfiance.

Mais c'est aussi la période de l'apparition des pleurs figurés, pour la première fois dans l'histoire de l'iconographie chrétienne. Pendant les siècles précédents, chercher les larmes dans les images est une entreprise vaine ; tout au plus peut-on récolter quelques têtes penchées en signe de tristesse ou de deuil sur la main qui la soutient, quelques dos voûtés de détresse. À la fois le réalisme et la créativité raffinée des peintres de l'humanisme et de la Renaissance vainc définitivement la

16 Pour ce texte, voir maintenant la magnifique édition illustrée en *Open Access* d'une version italienne *Le Meditationes Vitae Christi in volgare secondo*

il codice Paris, Bnf, it. 115 par D. Dotto, D. Falvay, A. Montefusco, Venise, Edizioni Ca'Foscari, Digital Publishing, 2021.

difficulté de représenter les pleurs, d'abord par l'expressivité des visages, dans la *Lamentation sur le Christ mort* de Giotto à la Chapelle des Scrovegni (Padoue, v. 1304), expressivité qu'on retrouve encore chez Masaccio un bon siècle plus tard, dans la représentation d'*Adam et Ève chassés du Paradis*; puis par l'apparition des gouttes translucides visibles dans l'*Ecce homo* ou le *Christ à la colonne* d'Antonello de Messine. Si les larmes d'amour quittent alors le domaine religieux pour transiter vers la littérature laïque, comme en témoigne par exemple le *Décameron* de Boccace, c'est à la même époque qu'apparaissent également les statues pieuses qui pleurent ou exsudent du sang, en soutenant par leur vivacité la piété laïque¹⁷.

* * *

Alors même que le sens et la pratique chrétiens des pleurs représentent une innovation anthropologique dont on a tenté ici de montrer le succès multiforme, comprendre le Moyen Âge chrétien comme une civilisation triste et tournée vers la douleur est un contresens absolu. Tant les pleurs qui s'adressent à Dieu que ceux qui sont un don de sa grâce relient ciel et terre et soulagent les douleurs terrestres. De la conversion à la pénitence, de la prière à la lamentation, les larmes chrétiennes sont avant tout des larmes d'amour, expressions de la foi en un Dieu qui est amour. Les larmes si abondantes, masculines et féminines, que l'on rencontre dans les textes et les images médiévales visent alors à transcender la souffrance et sont, au contraire, porteuses d'espoir.

Piroska
Nagy

Piroska Nagy, docteure en histoire et civilisations (EHESS, Paris), est professeure titulaire d'histoire médiévale à l'Université du Québec à Montréal. Publications: Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (v^e-XIII^e siècle), Paris, Albin Michel, 2000. Piroska Nagy et Damien Boquet, Sensible Moyen Âge: une histoire des émotions de l'Occident médiéval, Paris, Seuil, 2015.

¹⁷ Pour aller plus loin, voir *Crying in the Middle Ages. Tears of History*, éd. Elina Gertsman, Londres, Routledge, 2012.



Le pays derrière les larmes

Entretien

Propos recueillis par Patrick Piguet

En 2015, l'éditeur Gallimard, qui a publié la majeure partie des recueils de Jean-Pierre Lemaire dans la collection blanche, propose au poète de constituer une anthologie de ses poèmes dans sa collection de poche (Poésie/Gallimard). L'auteur décide de l'intituler *Le Pays derrière les larmes* en référence à un poème de son premier recueil (voir plus bas). Par ce titre, il plaçait l'ensemble de son œuvre sous le signe des larmes. Il paraissait d'autant plus intéressant de lui demander pourquoi. Une relecture de son œuvre montre que ce thème reste discrètement présent dans la plupart de ses recueils.

Patrick Piguet : Dans un de vos recueils, *L'Annonciade*, une section s'intitule « Don des larmes ». Cependant, on peut y lire le poème suivant où les larmes ne parviennent pas à couler :

Le soleil va bientôt ébrécher la coupe
de la vallée blanche où il verse déjà
des flots d'or silencieux. Tu as les yeux secs
en face de lui : toujours cette fine
aiguille de verre entrée dans le cœur
avec l'effondrement du palais des glaces
– éclat que le Malin a gardé en nous
qui ne savons plus parler ni entendre
rire ni pleurer. Des écoliers s'en vont
cartable au dos sur les chemins neigeux.
Quand le soleil monte, en regardant luire
les bourgeons de l'érable, on devine les larmes
rouges de la terre, on sent que vont couler
celles qu'avait taries le meurtre d'Abel
les larmes d'Adam, qui précèdent les nôtres¹.

Dans ce poème, vous semblez dire que de ne pas savoir pleurer est un mal : pourquoi ?

Jean-Pierre Lemaire : C'est non seulement une sécheresse du cœur mais plus généralement un défaut dans l'aptitude à vivre. Il ne s'agit pas seulement de ne plus savoir pleurer mais de ne plus savoir rire, de ne plus savoir parler : c'est une diminution de la vie et j'y vois une conséquence de la blessure originelle, cette aiguille de verre que le malin a laissée en nous.

P. P. : Et que vous reliez à l'effondrement du « palais des glaces ».

J-P. L. : Cela vient d'un conte que je lisais à mes enfants à ce moment-là. Ce palais des glaces, c'est peut-être l'enfermement dans sa propre image et cet effondrement qui était un bien a pourtant laissé des séquelles comme la fine aiguille de verre qui est restée dans notre cœur.

P. P. : Et dans la suite du poème, la terre serait prête à pleurer à la place de l'homme ?

J-P. L. : Je relie ces larmes à ces bourgeons rouges suintant de sève. Nous sommes en février, dans un paysage neigeux, de Haute-Savoie, dans cette période que Jaccottet appelle l'avant-printemps : les bourgeons ne sont pas loin, ce sont ces bourgeons rouges où perlent les larmes de la terre qui rejoignent celles d'Adam qu'a tariées le meurtre d'Abel, la première atteinte à la vie. Ayant perdu son fils à cause d'un autre fils, cela a asséché la source des larmes en lui. Et j'imagine qu'elle coulera de nouveau pour lui et aussi pour nous, ses descendants.

Jean-Pierre
Lemaire

P. P. : Quand l'humanité sera capable de reconnaître son péché, ainsi que vous le suggérez dans « La Femme adultère » ?

Au-dessus de la femme, un nuage de pierre
suspendu, tant que l'homme se tait
Les autres sont partis. Elle sait maintenant
que la première pierre ne tombera plus
Mais le nuage reste et son ombre sur elle
pèse exactement le poids de son cœur
Quand il la regarde et lui parle
elle sent sa tête entrer dans le nuage
et voit sur la ville et les champs poussiéreux
pleuvoir ses propres larmes².

J-P. L. : C'est le pardon du Christ qui libère les larmes de la femme adultère.

P. P. : Mais ce qui est étrange, c'est qu'elle voit tomber ses propres larmes devant elle.

J-P. L. : On peut relier ça au début du poème, où elle s'attendait à être lapidée. À partir du moment où elle voit ses accusateurs s'en aller, elle sait que la première pierre ne tombera plus. Mais il reste au-dessus d'elle un poids, que j'imagine être un nuage qui la surplombe comme si c'était un nuage de pierre, un nuage qui est en suspens puisque le Christ a dispersé les accusateurs, mais c'est un poids qui reste au-dessus d'elle ; elle en est délivrée quand, d'après le poème, ce nuage ne la surplombe plus mais que sa tête entre dans le nuage. Et à ce moment-là, elle voit pleuvoir dans la pluie, oui, ses propres larmes puisque sa tête était entrée dans le nuage. Cette délivrance est liée à la grâce, qui fait que les pierres ne tombent pas. À la place des pierres, ce sont ses larmes qui tombent. Le nuage de pierre est devenu un nuage liquide. Et ce sont ses larmes qui tombent et lui font retrouver la vie car la pierre aurait été un arrêt de mort.

Thème

P. P. : Il y a donc bien là un don des larmes : la Grâce fait retrouver la capacité de pleurer.

J-P. L. : Davantage, le Christ lui dit : « Va, moi non plus je ne te condamne pas et désormais ne pêche plus ». Or, chaque fois que le Christ dans l'Évangile dit : « va », ça veut dire « vis, va dans la vie ». Cette délivrance pour la vie se traduit par une effusion de larmes.

P. P. : J'ai l'impression que certaines figures vous touchent en raison de leurs pleurs. Par exemple, sur la Macarena de Séville, vous écrivez ce poème :

Couronnement
(*La Macarena*)

Dans Séville ocre et blanche
Passent les beaux cars qui me voient de loin
Par-dessus la foule, à la sortie des messes.

On me verra mieux sur les cartes postales
Où j'ai un manteau, une grosse couronne
Et des larmes qui brillent.

Je sors rarement, je reçois tous les jours
– pleurant pour qu'on m'écoute
Reine pour qu'on ose tout me demander³.

P. P. : Quel paradoxe qu'une vierge en majesté qui pleure !

J-P. L. : Ce poème est lié à une circonstance très précise : je voulais écrire un poème sur le couronnement de la vierge puisque j'avais écrit toute une série sur les mystères glorieux. Je n'imaginai pas du tout comment figurer la vierge couronnée au ciel. Et puis, au cours d'un voyage avec les élèves, j'ai vu sortir d'une église de Séville la fameuse statue qu'on appelle la Macarena ; je l'ai vue par la vitre du car au moment où elle s'encadrait dans la porte de l'église pour une procession. Or, la Macarena, c'est une vierge en majesté mais avec des larmes. En la faisant parler, il fallait justifier ses larmes. Voilà pourquoi je lui fais dire : pour qu'on m'écoute.

P. P. : Faut-il rapprocher ces larmes de celles qui coulent du visage de Marie portant son regard sur le Christ couronné d'épines ? À la fin d'un poème qui évoque ce mystère douloureux, vous imaginez la vierge parlant au Christ en ces termes :

Jean-Pierre
Lemaire

... j'avais peur
chaque fois qu'on voulait t'offrir une couronne
la couronne d'or, la couronne de palmes :
je guettais dans tes yeux qui ne me voyaient pas
un consentement qui n'est jamais venu.
Maintenant, tu as celle que tu attendais.
Je peux te regarder comme tu me regardes
entre les soldats, les yeux pleins de larmes
parce qu'il n'y plus de malentendu⁴.

J-P. L. : Les larmes, c'est le moment où Marie accepte cette couronne d'épines qui n'est pas celle qu'elle a attendue. Comme toute mère, elle avait rêvé d'un grand destin pour son fils surtout après les promesses de l'ange de l'Annonciation ; le Seigneur lui donnerait le trône de David son père et son règne n'aurait pas de fin. Après la multiplication des pains, on veut le faire roi. Même à l'entrée à Jérusalem, d'une certaine manière, on veut aussi le faire roi : on l'acclame comme un prophète et il entre dans la Ville monté sur un ânon comme le Messie. Des tas de couronnes lui sont offertes et on peut penser qu'à chaque fois Marie a cru voir son rêve enfin se réaliser mais elle a vu

3 *L'Annonciade*, op. cit., p. 72

4 *Ibid.*, p. 65

son Christ refuser ces couronnes et là, elle le contemple avec la couronne qu'il attendait. Et en effet elle pleure parce qu'elle l'a rejoint dans ce consentement. Lui, y avait consenti bien avant. Elle, n'y consent qu'à ce moment-là. En effet, il n'y a plus de malentendu entre eux et là elle pleure. Elle l'a rejoint.

P. P. : Les larmes seraient alors l'indice d'une conversion du regard. N'en est-il pas de même au sujet d'un de vos personnages bibliques préférés, Simon le Pharisien, à qui vous faites désirer de pleurer ?

Simon le pharisien

Il revoit les souliers de Marie-Madeleine
Pendant qu'elle essayait les pieds de Jésus
Des souliers rouge vif à la tige cassée
Tant elle avait couru. Jésus est sorti
De chez lui à jamais, il est mort. On raconte
Que certains l'ont revu vivant en Galilée
Mais qu'un nuage l'a dérobé à leurs yeux.
Il cherche à retrouver ces souliers chaque jour
Dans le piétinement de la grande ville.
Il croit que maintenant il aurait des larmes
Pour laver les pieds de celle qui les porte⁵.

J-P.L. : Il s'agit dans ce poème de la rencontre chez Simon le pharisien entre Jésus et une femme qui est qualifiée de pécheresse et que la tradition avait, depuis saint Augustin, assimilée à Marie-Madeleine. Les exégètes aujourd'hui distinguent diverses femmes mais la tradition avait fusionné les trois figures, si j'ai bonne mémoire, celle de cette pécheresse, Marie-Madeleine et Marie de Béthanie. J'ai souscrit en quelque sorte à la tradition en voyant Marie-Madeleine dans cette pécheresse. Et dans l'Évangile, le Christ s'adresse à Simon le pharisien après lui avoir raconté la parabole des deux débiteurs, l'un qui devait peu, l'autre qui devait beaucoup, mais aucun des deux n'avait de quoi s'acquitter. Et Jésus dit : le créancier a fait grâce à tous les deux, lequel l'en aimera le plus ? Simon donne la bonne réponse : celui à qui il a fait remise de la plus grosse dette. Le Christ continue en permettant à Simon de se reconnaître dans celui qui aime moins parce qu'on lui a remis moins et en lui montrant en cette femme quelqu'un qui l'aime beaucoup parce qu'on lui a remis beaucoup. Et il commence par dire : « Tu vois, quand je suis arrivé chez toi tu ne

⁵ *Le Chemin du cap*, Gallimard, 1993, p. 99.

m'as pas embrassé alors que cette femme n'a cessé d'embrasser mes pieds ». La femme pécheresse, elle, a pleuré sur les pieds de Jésus et les a essuyés avec ses cheveux. Ce que le Christ dit au fond à Simon, c'est : « Toi, tu n'as pas pleuré ».

Le personnage de Simon m'a toujours beaucoup touché. Peut-être parce que je me reconnaissais un peu en lui. Et puis je me disais : après ce qui s'est passé, qu'est-il devenu, ce Simon ? L'Évangile ne nous dit rien sur la suite. Pourtant c'est quelqu'un d'intéressant, plus que la plupart de ses collègues qui condamnent Jésus sans appel. Simon avait invité Jésus chez lui ; après tout, il faisait partie des opposants, rien ne l'obligeait à ce geste. Jésus fait un bout de conversation avec lui. Il y a un début de dialogue, une rencontre qui n'a pas été si stérile. Et j'imagine que ces larmes que Simon n'avait pas su avoir au moment de la rencontre, il les a peut-être eues plus tard, non plus en face de Jésus mais en face de celle qui avait su pleurer, qui avait été pardonnée et qu'il cherche désormais dans la ville en essayant de la retrouver grâce à ses souliers rouges. Et cela fait tout un fil qui concerne à la fois les larmes et les pieds, si j'ose dire. Marie-Madeleine a donc arrosé les pieds de Jésus avec ses larmes et les a essuyés avec ses cheveux ; plus tard, c'est Jésus qui lavera les pieds de ses apôtres. Et Simon s'imagine être prêt à lui laver les pieds à elle et à pleurer pour ça. Car finalement le Christ a dit : ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait. Si Simon le pharisien pouvait laver les pieds de cette femme retrouvée, il pourrait alors laver les pieds de Jésus lui-même. Ce qu'il n'avait pas su faire au moment de la rencontre.

Jean-Pierre
Lemaire

P. P. : Comme vous le racontez sobrement dans le livre que vous lui avez consacré, une femme vous a fait verser des larmes : Bernadette Soubirous⁶. Et vous reliez ces larmes qui vous paraissent mystérieuses à la beauté. Pourquoi ?

J-P. L. : Au cours d'un séjour à Lourdes, comme il pleuvait, ne pouvant pas aller me promener dans les Pyrénées, j'ai été voir un film sur Bernadette et j'ai été bouleversé par la sainte. En voyant ce film, je me suis dit : là est la vérité. C'est ce qu'a dit Edith Stein après avoir lu la vie de sainte Thérèse d'Avila racontée par elle-même. Et comme il s'agissait d'un film avec l'image d'une femme, ce n'était pas seulement la vérité, c'était aussi la beauté. J'ai conjoint les deux en disant : là est la vraie beauté. Une beauté qui dépasse l'art.

6 Bernadette Soubirous, *la plus secrète des saintes*, L'Age d'homme, 2013, p. 10.

P. P. : Est-ce une signification qu'on peut donner au titre de votre anthologie publiée en 2016 dans la collection Poésie/Gallimard ? *Le Pays derrière les larmes* est-il celui auquel on a accès dans la souffrance ? Ou une fois celle-ci dépassée ?

J-P. L. : Le pays derrière les larmes, c'est le pays qui apparaît après un effondrement. Dans le poème qui s'appelle « Le pays derrière les larmes »⁷ ... auquel j'ai emprunté le titre de l'anthologie, il est question d'un pays déboisé, des gravats du ciel qui sont tombés, comme d'un pays qu'on retrouve après la guerre, après un effondrement. Un peu comme la terre redécouverte par Noé après le déluge sur laquelle se lève un arc en ciel. Les larmes sont peut-être le prisme à travers lequel apparaît l'arc-en-ciel qui naît des gouttes de pluie et de la lumière qui revient. « Jamais plus » dit l'arc-en-ciel. Mais dans une vie les épreuves reviennent toujours ...

P. P. : Si les larmes permettent un nouveau regard sur la terre, établissez-vous un lien entre elles et la création poétique ?

J-P. L. : La poésie et les larmes ont ceci en commun qu'elles nous font accéder à une vie plus profonde que notre conscience ordinaire. Elles nous font rejoindre un mouvement qui porte tous les vivants, les rapproche (c'est la source des images), et au nom duquel nous pouvons nous adresser à tous nos « frères humains », comme Villon dans sa « Ballade des pendus », mais aussi à la terre, au soleil, à l'eau, aux oiseaux comme saint François... Elles ouvrent plus largement le regard et finalement, même si leur goût est d'abord amer, elles nous font du bien...

P. P. : Iriez-vous jusqu'à dire qu'il y a une expérience baptismale des larmes ?

J-P. L. : On peut parler en effet, me semble-t-il, d'une « expérience baptismale des larmes » : elles nous font d'abord descendre au fond de nous-mêmes, dans un abîme d'abandon où nous perdons la maîtrise de nous-mêmes, comme dans la mort (c'est en tout cas la mort d'une certaine image de nous-mêmes, car on a généralement honte de pleurer). Mais de cet abîme nous remontons en quelque sorte lavés, acceptés plus largement de nous-mêmes et peut-être des autres, plus vivants, comme sous le regard d'un Dieu qui nous aime. La traversée de la Mer Rouge est une figure traditionnelle

⁷ *Les Marges du jour*, La Dogana, 1981, (réédit. 2011) avec une postface de Ph. JACCOTTET, p. 62.

du baptême ; la traversée du Déluge et de sa « mer de larmes » peut en être une autre.

C'est en effet une image que vous employez dans le second poème d'une suite sur ce thème que je trouve très émouvante :

Par le hublot
tu lâches la colombe.
Puis tu l'attends,
assis dans l'arche obscure
où tu ne comptes plus les jours et les nuits.
Elle te revient
chaque fois plus tôt,
plus vite épuisée
au-dessus de la mer de larmes⁸.

J-P. L. : La mer de larmes, c'est la mer sur laquelle survit l'arche de Noé. C'est le résultat du déluge. D'habitude « mer de larmes » est une figure de rhétorique pour dire l'abondance de larmes. Ici, j'ai voulu donner à cette figure un poids de réalité : la mer de larmes, c'est la mer qui porte l'arche : une mer réelle, si j'ose dire. C'est sans doute lié à une situation (la perte de mon père et un petit accident) où je ne voyais plus trop d'issue. Cela correspond à l'épisode où Noé lâche la colombe mais la colombe ne trouve pas la terre. Et la colombe revient dans l'arche. Dans certaines situations, on ne voit pas d'issue, il n'y a pas d'endroit où aborder et tout ce qui nous entoure est une mer qui, on le sait pour les Hébreux, était le lieu de la mort. Et ces larmes sont à la fois celles du monde et les nôtres. Et elles nous entourent, elles nous cernent quand il n'y a pas d'endroit où prendre appui. C'est une situation que nous avons tous plus ou moins connue. Je ne sais si les larmes permettent d'imaginer un au-delà de la souffrance et de la finitude. Elles rouvrent en tout cas au fond de la souffrance une source qui la fait communiquer avec quelque chose de plus profond qu'elle, quelque chose qui nous relie à plus grand que nous, à une vie qu'on pourrait peut-être qualifier de commune ou d'universelle et que les larmes peuvent comme remettre en mouvement. C'est ce que j'ai tenté d'exprimer dans un poème sur une jeune fille anorexique :

Elle entend des voix
suppliantes en bas,
renonce à descendre

⁸ *L'Intérieur du monde*, Cheyne, 2002, p. 30.

et regarde au loin
le monde crénelé,
les champs et les bois,

le soleil immobile.
La rivière attend
une larme pour couler⁹.

Cette jeune fille est comme « minéralisée » par la maladie. Le poème la représente au sommet d'une tour dont elle ne peut descendre, et le paysage aussi reste figé (« le soleil immobile »). Il dépend d'elle, d'une larme d'elle, que la rivière recommence à couler... C'est la même vie en attente, dehors et dedans, que les larmes délivrent. Il y a en elles un abandon à la vraie vie retrouvée.

Jean-Pierre Lemaire, poète français, a enseigné au lycée Henri IV et à Sainte-Marie de Neuilly jusqu'en 2014. À 24 ans, il publie ses premiers poèmes chez Gallimard, parrainé par Jean Grosjean et soutenu par Philippe Jacottet. Il a obtenu en 1985 le prix Max Jacob pour Visitation et en 1999, le grand Prix de poésie de l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre. Il a aussi publié Les Marges du jour (1981), L'Exode et la nuée suivi de La Pierre à voix (1982) et Le Coeur circoncis (1985). Marcher dans la neige, Bayard (2008), est un essai où il explique certaines de ces conceptions sur la poésie. Enfin, Le pays derrière les larmes (Poèmes choisis), Gallimard, collection « Poésie », 2016.

Thème

Le partage des larmes dans *Décalogue I* de Kieślowski



Patrick
Piguet

Quand on demandait à Krzysztof Kieślowski pourquoi avec son coscénariste, l'avocat Krzysztof Piesiewicz, il avait décidé de tourner une série de films d'une heure sur les Dix Commandements, il répondait « tout simplement parce qu'ils existent » et parce qu'ils « imprègnent notre vie quotidienne¹ ». Leur idée n'était évidemment pas de se prêter à un discours moralisateur mais de faire de chaque commandement biblique la source d'un questionnement sur les choix existentiels d'un ou de plusieurs personnages de chaque film. La période troublée que vivait la Pologne au moment où l'idée du scénario avait germé, le début des années 80, demandait effectivement de réfléchir sur les repères qui pouvaient aider la conscience à s'orienter. Le premier film, qui prend appui sur « Un seul Dieu adoreras », est exemplaire à cet égard. Deux personnages nourrissent la conscience de Pavel, un enfant d'une dizaine d'années : son père, féru d'informatique, professeur rationaliste, confiant dans le pouvoir de l'ordinateur à égaler l'homme, et sa tante qui croit en Dieu et veut inscrire son neveu au catéchisme. À Pavel qui lui demande : « Qu'est-ce que Dieu ? », elle répond en prenant l'enfant dans ses bras et en lui demandant : qu'est-ce que tu ressens ? L'amour, répond-il. Et elle de poursuivre : Dieu se trouve à l'intérieur. Mais les questions que pose l'enfant sur le sens de la mort, suscitées par la découverte du cadavre d'un chien gelé, ne trouvent pas de réponse satisfaisante. Est-ce autre chose qu'un « simple arrêt du cœur », comme le prétend son père ? Kieślowski, en bon agnostique, se garde bien d'exprimer un avis, fût-ce par l'intermédiaire d'un autre personnage. Cependant, son récit oriente pour le moins le sens d'une réponse possible car l'enchaînement des événements fait douter le spectateur du bien fondé de la confiance illimitée que le père accorde à la mesure scientifique de toute chose : en effet, pour avoir calculé, avec l'aide de son fils, la

1 *Decalogue, the Ten Commandments*, Faber and Faber, 1990, Introduction, p. 9 et p. 14. Cette édition des scénarios ne correspond pas au montage des films parus en France, qui suit la version télévisuelle telle qu'elle avait été prévue pour la télévision polonaise.

C'est sur cette version que nous fondons notre brève analyse. Mais il faut savoir que le réalisateur aime la liberté que donne la multiplication des formats et des montages. Il rêvait d'un montage différent selon les salles de projection...

solidité de la glace, il lui permet d'étreindre ses patins sur le bord du lac partiellement gelé. Sa foi dans la toute puissance du calcul causera, on le devine, la mort du petit Pavel. Assurément, à travers cette figure paternelle, l'auteur veut battre en brèche une idéologie scientiste imposée par le régime communiste. Mais cette opposition entre foi et raison paraîtrait bien rudimentaire si n'intervenait une série de signes que distille le réalisateur pour rendre possible une lecture théologique du film, sans abandonner tout à fait le style du documentaire réaliste² qu'il affectionne. C'est ici que les pleurs ont une importance décisive.

Mais pour mieux comprendre leur portée, il faut d'abord évoquer un étrange personnage, aussi essentiel que discret, qui passe de film en film, sans jouer d'autre rôle que de tourner son visage émacié aux yeux bleus vers le héros à un moment où celui-ci doit prendre une décision capitale. Cet homme d'une trentaine d'années, tour à tour géomètre, chauffeur de train, simple passant, reste muet dans chacune de ses apparitions et son regard semble impuissant à modifier le cours souvent tragique des événements. Dans notre film où, fait exceptionnel, il apparaît à plusieurs reprises, les premières images le montrent vêtu d'un long manteau en peau de mouton, assis sur la rive du lac devant un feu de bois. Gérard Pangon, dans un commentaire du *Décatalogue*, y voit un berger et surtout l'incarnation de la conscience humaine³. Soucieux de montrer que le projet de Kieślowski excède les limites d'une signification religieuse, le critique écarte ce qui pourrait permettre de l'approfondir, et notamment, il ne prend pas en compte que la première séquence du film fait apparaître à deux reprises ce mystérieux personnage : en effet, après avoir cadré sur une partie du lac partagée entre glace et eau vive, la caméra, dans le même plan-séquence, nous présente cet homme assis sur la rive en plein jour sur fond de barres d'immeubles uniformes et grisâtres. La séquence suivante est nocturne et montre une femme d'âge mûr qui s'arrête dans la rue pour regarder à travers la vitre d'un magasin un écran de télévision où l'on voit une ribambelle d'enfants joyeusement courir vers la caméra ; puis, dans un cadrage serré, le visage de Pavel s'immobilise. La caméra revient ensuite au visage de la femme qui laisse couler ses larmes. Le plan suivant nous

2 Le réalisateur, élève de l'école de cinéma de Lodz, a commencé sa carrière par des films documentaires soulignant la compromission (*Le Personnel*, 1976) ou la difficulté de commencer une vie de couple en dehors des normes dictées par l'État (*Premier Amour*, 1974).

3 Voir *Traversées du Décatalogue en 6 thématiques* dans les Compléments au coffret *Le Décatalogue* édité en 2004 par M Montparnasse.

montre à nouveau le jeune homme toujours assis en plein jour sur la rive : il a maintenant l'air abattu et, d'un doigt furtif, essuie une larme. Après ce qu'on pourrait appeler un prologue, la caméra, par une contre-plongée saisissante, nous place sous un immeuble dont la façade semble faite de croix superposées. Un vol de pigeons s'éparpille ; l'un d'entre eux se pose sur le rebord de la fenêtre où s'encadre le visage de Pavel, serti d'un triangle d'ombre. Le récit peut commencer. Mais qui ne voit que les premières images en rendent au moins possible une interprétation christique ?

À la fin du film, nous comprenons que la tante regardait son neveu disparu qui, à son école, venait de participer à une promotion de la distribution du lait par l'État filmée par la télévision. Ce que voit la tante est à la fois dérisoire (son neveu a été enrôlé dans une mise en scène de propagande) mais émouvant : c'est l'image de la vie joyeuse de l'enfant courant vers son avenir tragique qui s'offre cruellement à celle qui est encore sous le choc de sa noyade. Or, le tout dernier plan du film reprend cette même image mais cette fois sans la figer ; par saccades, la course de Pavel semble continuer et résister à la force qui, au début du film, l'avait immobilisée. Ce qui sépare ces deux plans est un véritable parcours symbolique qui repose sur l'attitude du jeune homme mystérieux et sur celle du père de Pavel. Le premier a regardé intensément le père quand celui-ci a, en pleine nuit, testé la solidité de la couche de glace mais, en athée convaincu, ne peut prêter attention à ce personnage muet qui le renvoie à la fragilité de sa croyance en la toute-puissance de la mesure scientifique : en effet, s'il éprouve le besoin de sauter sur la glace pour constater qu'elle tient, c'est que son assurance n'est pas totale. Puis, quand il assiste, désarmé, au milieu de la foule, à la remontée du corps par les pompiers, il s'avise que le marginal de la rive a disparu et que son feu s'est éteint. À cette disparition peut faire écho le vide cruciforme de la façade de l'église en construction où le père révolté se rend au cours de la scène finale. Comme il avait pleuré la mort prochaine de Pavel, le Christ meurt en quelque sorte sur la croix avec l'enfant. Son absence est dès lors la seule façon de manifester sa solidarité avec la souffrance et de provoquer un mouvement salutaire chez le père de l'enfant.

Celui-ci accomplit un acte de révolte qui provoque un signe que le cinéaste rend complexe : il entre dans l'église et semble défier du regard l'icône de la vierge qui repose derrière l'autel provisoire garni de bougies resplendissantes. Quand il s'en approche, le spectateur peut un instant croire à une prière, à une supplication. Mais, de ses deux bras, il fait s'effondrer l'autel dont les bougies chutent l'une

Patrick
Piguet

après l'autre. L'une d'entre elles éclabousse l'icône de la Vierge et dessine sur son visage sévère de fines larmes blanches. Mais le film ne s'achève pas sur cette image extraordinaire de réponse : le père de Pavel plonge la main dans une cuve baptismale en béton qui semble l'engloutir quelques instants tant le contraste obtenu par le cinéaste entre l'extérieur et l'intérieur de la cuve est puissant. Quand la main émerge de l'obscurité, elle tient un morceau de glace gelé, en forme de coupelle que le père presse contre son front avec un léger mouvement, qui semble dessiner un minuscule signe de croix, tout en laissant couler quelques gouttes de glace fondue sur le visage. L'eau retrouve alors sa signification baptismale : elle dit la mort et, pour qui la traverse avec le Christ, la vie nouvelle. Aux larmes brûlantes des bougies répond les larmes gelées que trouve le père dans la cuve baptismale, ce père maintenant uni par elles à ceux qui portent sa souffrance : sa sœur, l'homme de la rive ainsi que tous les badauds qui se sont agenouillés au moment où le corps de Pavel émerge de l'eau. Ainsi, la dernière image du film, la course d'un Pavel rayonnant de joie, peut-elle convertir les larmes du deuil en larmes de l'espérance et de la joie.

Thème

Patrick Piguët est professeur de Lettres à Sainte-Marie de Neuilly en classes préparatoires. Le Pays de l'ombre est son dernier recueil de poèmes.

Dossier

Hommage au cardinal Scola





Un anniversaire est une chose vaine. L'accumulation des années ne mérite pas d'être célébrée. À moins que ces années ne signifient autre chose que la vie d'une personne, ou plutôt que cette vie signifie quelque chose de plus qu'une existence singulière. C'est bien le sens que prend l'anniversaire des quatre-vingts ans d'Angelo Scola.

Car ces seize lustres ont accompagné des années décisives de l'Église catholique et, par conséquent, de l'histoire culturelle et religieuse de l'humanité. Ce qui est parfaitement illustré par trois rencontres, s'élargissant en cercles concentriques autour d'une vie.

La première rencontre est celle d'une personne, don Giussani, le « Gius », aumônier de lycée à Milan, puis fondateur et animateur d'un mouvement d'évangélisation naissant en milieu étudiant et se diffusant dans le monde entier : *Communion et Libération*.

La deuxième rencontre est avec d'autres personnes, mais qui représentaient une institution : les papes Jean-Paul II et Benoît XVI.

La troisième rencontre, la plus large, est avec un peuple, celui de Grosseto, Venise, Milan : peuple de croyants et

d'incroyants, de jeunes et de vieux, d'intellectuels et d'ouvriers, d'un petit diocèse italien, de la Sérénissime au fond de sa lagune et de la grande métropole du Nord.

L'expérience fondatrice, à 17 ans, fut la rencontre avec don Giussani et l'engagement successif dans la *Jeunesse étudiante*, puis à *Communion et Libération*. Le jeune Scola découvre la force et la beauté de la proposition chrétienne : une rencontre personnelle avec le Christ qui s'épanouit dans le service des autres.

Pour qui connaît Angelo Scola, c'est cette attention aiguë à la personne, à la rencontre personnelle, qui caractérise sa relation. Avec ses compagnons et ses étudiants, mais aussi avec ses maîtres : Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger. Et c'est cela qui a conduit Jean-Paul II à lui confier son Université, le Latran, et la direction de l'Institut pour les études sur le mariage et la famille, créé peu après son élection. Six ans plus tard, le pontife l'appelle au siège de Venise, puis Benoît XVI le transfère à Milan.

Angelo Scola n'est pas un solitaire : entouré d'amis et de collaborateurs, il n'est à l'aise qu'avec un peuple – ses étudiants, puis ses diocésains. À

Venise, il fonde le *Marcianum*, un complexe d'enseignement et de recherche, à la fois scolaire, universitaire et de formation permanente. Il lance aussi le Centre (puis la Fondation) *Oasis*, tourné vers les communautés chrétiennes arabophones, lieu de rencontre avec l'Islam.

Inlassablement, il enseigne : les *Lettres ambrosiennes* sont à Milan chaque année l'occasion de prises de position fortes sur la grande ville, sur l'état du monde et son économie, sur la vie, la

santé, l'avenir de l'homme. Mais il ne se limite pas à son vaste diocèse. Depuis son enseignement en Suisse, il a conservé un regard international pour intégrer une dimension à la fois planétaire et historique – en un mot : catholique.

Désormais retiré près de son village natal, au bord du lac de Côme, attentif aux événements de l'Église et du monde, Angelo Scola porte dans sa prière tout ce qu'il a édifié au cours de sa vie sur l'Unique Fondement¹.

Jean Robert Armogathe, né à Marseille en 1947, est prêtre (Paris) depuis 1976. Directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses), membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, il appartient au Comité de rédaction depuis la fondation de la revue. Dernières publications : Études sur Antoine Arnauld (1612-1694), Classiques Garnier, coll. Univers Port-Royal, 2018 ; (éd., avec A. Vauchez), Dictionnaire des saints et des grands témoins du christianisme, CNRS Éditions, 2019 ; (éd.), Newman, ou la sainteté de l'intelligence, coll. Communio, Parole et Silence, 2019.

Jean-Robert
Armogathe

1 Voir plus loin la traduction de cet article de 2001 : « La question du fondement ».



La liberté, Sancho, est un des biens les plus précieux que Dieu ait accordé aux hommes. De tous les trésors enfouis sous la terre ou cachés sous les mers, aucun ne saurait l'égaliser. C'est pour la liberté, et aussi pour l'honneur, que l'on peut, que l'on doit risquer sa vie¹.

Ces phrases célèbres, que don Quichotte prononce après avoir quitté le palais du Duc et recouvré sa liberté, viennent naturellement à l'esprit du lecteur de langue espagnole lorsqu'il découvre le titre que le cardinal Scola a donné à son autobiographie : *J'ai parié sur la liberté*². Et elles viennent aussi, bien naturellement, à l'esprit de qui a eu le bonheur de travailler avec lui, pendant des années, dans les différentes

tâches qui lui furent assignées par l'Église : comme recteur de l'Université du Latran, puis comme patriarche de Venise, jusqu'à la dernière étape de son ministère pastoral, l'archidiocèse de Milan. *J'ai parié sur la liberté* n'est pas seulement un titre, mais c'est la définition même du christianisme et de la nature de la mission qui a caractérisé le ministère pastoral de celui à qui nous rendons hommage. Et de plus, dans cet accent mis sur la liberté, il est possible d'identifier l'un des principaux fils conducteurs – sinon le principal – de sa vaste production théologique et culturelle.

Nous allons tenter de justifier cette affirmation dans les pages suivantes.

Une liberté créée

La considération de la liberté comme thème central de la pensée et de la théologie de Scola ne doit pas nous conduire à sous-évaluer un fait essentiel et original. Je veux parler du primat de l'initiative, libre et gratuite, de la Trinité qui va à la rencontre de l'homme dans l'aujourd'hui de l'histoire, à travers la communauté chrétienne. En effet, selon notre auteur, la liberté humaine est constitutivement *responsoriale* et ne peut pas être

conçue comme un point de départ absolu : elle est donnée à elle-même par l'amour du Créateur et rachetée en permanence par la grâce rédemptrice de la Pâque. *Parier sur la liberté*, c'est donc parier, selon les mots de Don Quichotte, sur « un des biens les plus précieux que Dieu ait accordé aux hommes ».

La liberté est donc originellement constituée par le don gratuit qui la

1 CERVANTÉS, *Don Quichotte*, II, lviii, tr. Aline Schulman, Paris, Seuil, 1997, t. 2, p. 418.

2 Angelo SCOLA, *J'ai parié sur la liberté*, tr. J.-R. Armogathe, Paris, Cerf, 2020.

fonde et la fait exister à chaque instant : en vertu de ce don, elle est capable de répondre à la vie comme à une vocation. C'est d'ailleurs une expression récurrente dans les textes d'Angelo Scola : la vie est *vocation* et ce, précisément parce que l'Autre nous constitue comme des libertés appelées à répondre.

Il faut également souligner que la liberté avec laquelle l'homme vient en ce monde renaît historiquement dans la rencontre très humaine avec la communauté chrétienne, signe et instrument de la présence du Ressuscité dans le temps et dans l'espace.

Scola développe cette préséance de la grâce qui fonde la liberté à partir de deux clés : le christocentrisme et la forme ecclésiale de la foi. Ces deux axes de sa pensée apparaissent comme des éléments essentiels dès ses premiers écrits. Il suffit de rappeler le titre de son premier volume d'écclésiologie *Avveni-*

mento e Tradizione (1987), dans lequel il assume de manière décisive l'enseignement conciliaire sur la sacramentalité de l'Église ainsi que la réflexion sur l'engagement politique des catholiques, un engagement de liberté qui naît de l'assomption de la *communio* comme principe organique de la matérialité de l'existence. Quelques années plus tard, il publie deux éditions de *Questioni di Antropologia Teologica* (1996 et 1997), un volume dont la première partie est précisément consacrée à « l'homme dans le Christ » et dans lequel la liberté et son itinéraire moral sont ensuite explicitement abordés.

Le point de départ de la liberté et de son développement historique dans la vie du chrétien est donc la participation, en tant que membre de la famille des enfants de Dieu, à la vie même du Ressuscité en vertu du don de l'Esprit. Ainsi, on peut sans crainte défendre la centralité de la liberté.

Gabriel
Richi
Alberti

Une anthropologie dramatique

L'une des disciplines dans lesquelles la centralité de la liberté est le plus clairement perçue, et qui constitue en même temps l'axe de sa réflexion, est le domaine de l'anthropologie théologique.

Ce sont ses études de théologie morale qui ont conduit Scola dans ce domaine – et tout d'abord sa thèse de doctorat *La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso d'Aquino* (1982) –, mais c'est rapidement devenu un point central de sa réflexion.

À l'instar de Hans Urs von Balthasar – avec qui il a eu l'occasion de collaborer et à la pensée duquel il a consacré plusieurs contributions, parmi lesquelles *Hans Urs von Balthasar : un grand théologien de notre siècle* (1991 ; tr. fr. 1999) – Scola considère l'homme en termes d'anthropologie dramatique, selon laquelle l'homme ne peut s'interroger sur son essence que de l'intérieur de son existence (voir *La persona umana. Antropologia teologica*, 2000). Dans ce cadre, l'attention portée à la catégorie de l'expérience humaine commune, caractérisée par Scola comme expérience intégrale et élémentaire,

prend une importance de premier ordre. À cet égard, les apports de Luigi Giussani et de Karol Wojtyła – à qui il a dédié deux volumes : *L'esperienza elementare. La vena profunda del magistero di Giovanni Paolo II* (2003) et *Un pensiero sorgivo. Sugli scritti di Luigi Giussani* (2004) – sont significatifs dans l'élaboration de la pensée de notre auteur. Un texte synthétique sur la compréhension de l'expérience par Scola – parmi les nombreux articles consacrés à son approfondissement – est la contribution suivante : « Per un'antropologia drammatica »³.

Dans ce même contexte, notre auteur part du poids objectif de la liberté dans l'expérience humaine pour affronter certaines questions spécifiques qui lui

sont propres, comme la possibilité de relire les contenus fondamentaux du droit naturel en termes d'expérience humaine élémentaire, l'action humaine, le poids de la liberté et sa relation avec la foi dans le mariage, le fondement anthropologique de l'économie ou les questions anthropologiques liées à la bioéthique et aux neurosciences.

Un autre aspect significatif à mentionner dans ce domaine est l'attention que le cardinal Scola a portée à la réalité de la santé et de la médecine. À cet égard, il convient de citer des ouvrages tels que *Se vuoi, puoi guarirmi* (2001), *La buona salute* (2002) et *Morte e libertà* (2004), dans lesquels il réfléchit au lien entre santé et salut, et aux soins médicaux en termes d'*art thérapeutique*.

Dossier

Le mystère des noces

Il est clair que c'est une question que Scola a abordée de manière très concrète, en tant que président de l'*Institut Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille* entre 1995 et 2002. Il y enseigne, pendant des années, le cours sur « l'analyse théologique de la communion interpersonnelle » ; il y a approfondi sa réflexion sur la polarité homme-femme et sur ce qu'il finira par appeler « le mystère des noces »⁴. C'est peut-être là l'aspect le plus original de sa réflexion sur la liberté.

Selon notre auteur, le lien indissoluble entre la différence sexuelle, le don de soi et la fécondité caractérise toutes les formes possibles d'amour,

depuis la Trinité jusqu'à celles déformées par l'expérience du péché. Le mystère nuptial est la structure même de l'amour et dans cette structure la liberté joue un rôle irremplaçable : la liberté (emblème de l'humain) provoquée – par la présence de l'autre qui ne peut en aucun cas être considéré comme une extension de soi (différence sexuelle) – à la sortie de soi et au don de soi (donation), s'épanouit dans le possible fruit gratuit de l'enfant (fécondité).

C'est précisément la centralité de la liberté qui permet à Scola de penser la différence sexuelle qui, sans sous-estimer le fait biologique, donne tout

³ *Teologia* 36, 2011, p. 559-572.

⁴ A. SCOLA, *Le mystère des noces. 1. Homme-femme. 2. Mariage-Famille*, Collection Communio, Parole et Silence, 2012.

son poids au « processus de sexuation » dans lequel la liberté prend en charge sa propre identité sexuelle. Ce sont des thèmes fondamentaux pour réfléchir

au parcours de chaque homme et de chaque femme, à la tâche éducative des parents et, certainement, au défi des *gender studies*.

Liberté et vérité

La réflexion sur l'anthropologie dramatique et, concrètement, sur la différence sexuelle, conduit notre auteur à entreprendre l'étude du principe de différence à son niveau ontologique ou, pour le dire autrement, l'étude du fondement. Dans ce domaine, on peut percevoir la solide armature philosophique reçue à l'Université catholique de Milan, de son professeur Gustavo Bontadini⁵, et approfondie au fil du temps par les apports de la phénoménologie française, surtout autour du thème du don.

L'une de ses principales publications à cet égard est parue dans la revue *Communio* où il s'était engagé depuis le début de l'édition italienne : « Quale fondamento? Note introduttive⁶ ».

Dans ce contexte – le domaine de la théologie fondamentale – une des lignes de développement de la pensée de Scola a consisté à souligner le fait que *la vérité est toujours offerte à la liberté* et qu'elle doit en être reconnue. C'est là que se trouve la racine de sa proposition pour le dialogue interreligieux qui considère que le témoignage – en tant que voie libre d'accès à la vérité – et la rencontre interpersonnelle sont essen-

tiels. C'est précisément le lien entre vérité et liberté qui constitue l'antidote le plus efficace à toute forme de fondamentalisme et de relativisme, et qui ouvre l'espace pour la contribution des personnes de religions différentes au bien commun de la société.

C'est dans ce domaine que le cardinal Scola a promu l'une de ses initiatives les plus originales et les plus fructueuses. Je fais référence à la *Fondation Oasis* qui publie le magazine du même nom⁷. Créé en réponse à une demande d'aide dans le domaine culturel de la part de certains évêques de pays à majorité musulmane, *Oasis* offre sa précieuse contribution depuis 2004. C'est une expression emblématique de ce « chemin de crête » que Scola a souvent identifié comme le chemin de l'Église de notre temps. Qu'est-ce que c'est ? Il le décrit lui-même dans son autobiographie :

Le chemin de crête est celui de qui propose l'événement de Jésus-Christ dans toute son intégrité, irréductible à toute faction humaine. Comment ? Le sujet ecclésial, vivant les mystères de la foi dans leur intégrité, va jusqu'à en expliciter toutes les implications.

Gabriel
Richi
Alberti

5 Gustavo Bontadini (1903-1990) enseigne la philosophie théorique à l'Université catholique de Milan de 1951 à 1978. Il compte parmi ses élèves, à Pavie, Emanuele Severino (1929-2020). (NdT).

6 *Communio* (Italie) 180, 2001, 6, p. 14-28. Voir la traduction française ci-dessous, p. 106.

7 Voir plus bas l'article de Michele BRIGNONE sur *Oasis*, p. 98.

L'orientation anthropologique de l'ecclésiologie

L'insistance sur la *communio* comme forme historique dans laquelle la liberté renaît en permanence justifie l'intérêt de notre auteur pour l'ecclésiologie. Le volume *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclésiologia* (2005) constitue, d'une certaine manière, l'exposition la plus évoluée de sa pensée sur l'Église. Scola parle de la double orientation, sacramentelle et anthropologique, qui permet de penser le mystère du peuple de Dieu dans la totalité de ses facteurs. Il utilise précisément le terme « orientation » pour souligner qu'il ne s'agit pas tant d'un contenu concret que d'une orientation méthodologique qui reconnaît le caractère dynamique de l'événement salvifique propre à l'Église et la perspective pastorale que, surtout après le concile Vatican II, l'ecclésiologie est appelée à assumer. Ainsi l'Église, d'une part, ne trouve pas son fondement en elle-même mais dans le don historique de l'autocommunication de la Trinité, selon la logique sacramentelle de la Révélation, et, d'autre part, elle prend toujours place dans les fidèles chrétiens selon le rythme propre de l'acceptation de leurs libertés. Cette perception du lien entre le sacramentel et la liberté est si centrale que, en préparation de l'Assemblée ordinaire du Synode des évêques sur l'Eucharistie, dont il était le rapporteur général, il a publié un volume intitulé : *Eucaristia, incontro di libertà* (2005).

La proposition de Scola aide à recevoir l'héritage conciliaire sur le mystère

de l'Église (*Lumen gentium*, ch. 1) et sur le peuple de Dieu (*LG*, ch. 2) dans une profonde unité. Dans ce contexte, il faut encore citer sa contribution au débat sur la bonne interprétation de Vatican II qui a vu historiens et théologiens s'opposer précisément faute de comprendre la richesse de l'événement ecclésial : *Riforma della Chiesa e primato della fede. Per un' ermeneutica del Concilio Vaticano II* (2013).

L'itinéraire théologique et ministériel du cardinal Scola nous permet de décrire sa pensée comme une réflexion sur *l'expérience en acte du peuple chrétien* et, en même temps, nous aide à reconnaître dans ses écrits pastoraux les lignes fondamentales de sa théologie. Contentons-nous de citer trois exemples qui correspondent aux trois périodes de son ministère d'évêque résidentiel. Dans sa première lettre pastorale comme évêque de Grosseto, à partir d'un verset johannique (*Jean* 8,36), il identifie explicitement la liberté comme le fruit de la rencontre avec le Christ : *Sarete liberi davvero!* (1991). Comme patriarche, de Venise il rassemble dans un volume ses interventions dans ce qu'il appelle « l'école de la méthode » : *Come nasce e come vive una comunità cristiana* (2007). Et enfin, au cours de son épiscopat milanais – à l'occasion de la fête annuelle de saint Ambroise – il propose sa vision de l'Église en réfléchissant à la contribution que la communauté chrétienne offre à la société civile : par exemple *Oublier Dieu? Religion, violence et tolérance*

dans la société mondialisée (2014 ; original : 2013) et « Un nouvel huma-

nisme pour la ville » traduit dans *Communio* francophone⁸.

La construction de la vie bonne

Les discours adressés chaque année à la Cité de Milan pour la fête de saint Ambroise étaient une tradition que Scola avait reçue de ses prédécesseurs. Il faut cependant reconnaître qu'il s'agissait d'une initiative parfaitement conforme à sa conception de la vie chrétienne et de sa tâche dans la recherche du bien commun et dans la construction de *la vie bonne*. On pouvait déjà le constater dans les *Discours du Rédempteur* qu'il proposait pendant son ministère de patriarche de Venise.

En effet, l'intérêt pour la *res publica* et la responsabilité chrétienne dans ce domaine est inscrit dans son histoire personnelle ; il suffit de lire les pages de son autobiographie. Mais c'est un intérêt qui fut activement cultivé et poursuivi dans la fidélité aux rencontres et aux provocations que l'histoire a suscitées. L'importance de la famille et des questions d'éducation et de bioéthique est soulignée dès ses responsabilités académiques à Rome (voir *Quale vita? La bioetica in questione*, 1998) et pendant toutes les années de son ministère épiscopal (*Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore*, 2002 ; *La famille : une ressource essentielle*, 2013). En outre, pour répondre à de nombreuses sollicitations du monde politique et économique, le cardinal n'a pas hésité à aborder les thèmes

propres à la doctrine sociale de l'Église (*La dottrina sociale della Chiesa : risorsa per una società plurale*, 2007), et a même proposé une vision articulée de la participation des catholiques à la vie publique, fondée sur ce qu'il appelle *une nouvelle laïcité* (*Une nouvelle laïcité. Thèmes pour une société plurielle* (2007 ; tr. fr. 2013), *La vita buona* (2009), *Bien vivre ensemble au XXI^e siècle : religion, politique, économie* (2010 ; tr. fr. 2012). L'acuité et la pertinence de ses réflexions ont conduit un célèbre journaliste et politologue italien à parler de Scola comme du *cardinal laïque*.

Cherchant à ce que « l'intelligence de la foi devienne intelligence de la réalité, clé de jugement et de transformation » (Benoît XVI au *Conseil pontifical pour les laïcs*, 21 mai 2010), Scola n'a pas hésité à affronter la situation dans laquelle se trouve le monde occidental et les faiblesses et opportunités des communautés chrétiennes : *Poscrisitanesimo? Il malessere e le speranze dell'Occidente* (2017). Dans ce volume, il identifie une fois de plus dans le témoignage – qui, comme nous le savons, trouve dans le martyre sa plus haute expression – la vocation et la tâche propres aux chrétiens, ainsi que le chemin toujours possible et ouvert devant nous.

Gabriel
Richi
Alberti

La passion pour l'éducation

Ceux qui le connaissent savent la passion éducative qui caractérise la vie du cardinal Scola et qui fut le moteur des nombreuses initiatives pédagogiques et académiques menées au cours de son ministère épiscopal. La passion pour la liberté de l'autre, en effet, est une source continue de proposition éducative pour que l'autre puisse se mettre en jeu et décider de la voie à suivre, en vérifiant la tradition reçue et, si nécessaire, en la faisant sienne et en l'enrichissant de sa propre contribution.

Dans le domaine académique, nous avons deux publications qui reflètent cet aspect de la production de notre auteur : *Ospitare il reale. Per un' "idea" di Università* (1999) et *La passione di educare. Scritti del Cardinale Angelo Scola sull'educazione, l'università e la cultura* (2012).

Il est cependant évident que l'éducation ne s'identifie pas simplement à la sphère de l'enseignement. C'est pourquoi Scola a également proposé à ses lecteurs quelques ouvrages que

nous pourrions considérer comme des exemples d'éducation chrétienne de base : *Jésus, avenir de l'homme. Un parcours de vie chrétienne* (1999 ; tr. fr. 2012), *Chi è il cristiano. Duemila anni un ideale senza fine* (2000), *La vicinanza del mistero* (2001), *Vogliamo vedere Gesù* (2007), *Il Padre Nostro* (2009), *Maria, la donna. I misteri della sua vita* (2009), *Vivere da grandi* (2011), *Capaci di infinito* (2015), *Annunciare Cristo nel cambiamento d'epoca* (2019).

Enfin, il convient de mentionner dans ce domaine deux volumes consacrés explicitement à la formation des candidats au sacerdoce dans lesquels Scola a rassemblé, entre autres matériaux, quelques instructions aux étudiants du séminaire de Venegono à Milan, sur le séminaire en tant que communauté d'accompagnement et les dimensions affectives, doctrinales et pastorales de la formation : *Dio ha bisogno degli uomini* (2016) et *Attiré par le Christ. Réflexions sur la formation sacerdotale* (2017).

Conclusion

Le lecteur a pu constater que je me suis pratiquement contenté de parcourir les principaux titres de la bibliographie d'Angelo Scola afin de montrer que la liberté – considérée par le cardinal comme un élément fondamental pour l'éducation de la foi – constitue un fil conducteur permettant, d'une certaine manière, de survoler sa vaste production. Cette liberté, je l'ai dit au début, jaillit de l'événement salvifique

du Christ mort et ressuscité, centre du cosmos et de l'histoire, du projet salvifique de la Trinité qui crée l'homme et l'appelle à être fils dans le Fils. C'est une liberté qui s'épanouit dans la communion de l'Église, garantie de la dignité personnelle et du cheminement communautaire des chrétiens. Une liberté qui, éduquée en permanence, est mise en jeu dans l'histoire qu'elle partage avec tous les hommes et toutes les

femmes, et collabore ainsi à la construction de la vie commune.

Au terme de ces pages, il nous reste simplement à formuler un souhait. Nous le faisons avec les mots de Miguel de Unamuno dans son commentaire sur *Don Quichotte*. Ces mots décrivent bien l'émergence de cette même passion pour la liberté qui est

présente dans la vie et la pensée du cardinal Scola :

Et la foi, ami Sancho, est [...] la faculté d'admirer et de faire confiance. [...] Ayez donc la foi, Sancho ; ayez la foi, même si vous n'avez pas le courage de Don Quichotte. La foi a fait son miracle en toi ; l'esprit de Don Quichotte est déjà ton esprit⁹.

(Traduit de l'espagnol par J.-R. Armogathe. Titre original : « *La libertad, Sancho... Homenaje al Card. Angelo Scola* »)

Gabriel Richi Alberti, né en 1966, prêtre en 1992 (Madrid) ; collaborateur du cardinal Scola (1995-2017), il a dirigé au Studium Generale Marcianum de Venise le Projet de formation et recherche Uomo-Polis-Economia (2007-2009) ainsi que le Centre International d'Études et de Recherches Oasis. Il est professeur à la Faculté de Théologie de San Dámaso, Madrid, dont il est actuellement le doyen. Dans son abondante bibliographie, on peut lire en français : Théologie du Mystère, La pensée théologique du père Marie-Joseph Le Guillou, Parole et Silence, 2012 (éd. esp. Encuentro, 2000).

Gabriel
Richi
Alberti

9 Miguel de UNAMUNO, *Vie de Don Quichotte et de Sancho*, tr. Jean Babelon, Paris, Albin Michel, 1959, chapitre XIII.



P rintemps 2000, nonciature apostolique à Damas : lors d'une rencontre avec quelques évêques du Moyen-Orient, représentants des différents rites catholiques, le recteur de l'Université du Latran, Mgr Angelo Scola, entend une demande d'aide pressante de la part de ses confrères. Il faut partir de cet événement, rappelé à plusieurs reprises par Scola lui-même, pour comprendre l'origine et la mission d'Oasis, la Fondation créée et actuellement présidée par le Cardinal pour promouvoir les relations avec les chrétiens d'Orient et le dialogue avec l'Islam. Le problème en question n'est pas d'ordre matériel. Il s'agissait plutôt de fournir aux chrétiens du Moyen-Orient des outils culturels adéquats. La quasi-totalité de la pensée catholique du XX^e siècle n'était en effet pas disponible en arabe et les traductions anglaises ou françaises, accessibles à ceux qui avaient un niveau d'éducation suffisant, ne favorisaient pas la nécessaire inculturation de la foi.

Même s'il n'a pas trouvé de réponse immédiate, l'appel n'est pas tombé dans l'oreille d'un sourd. Lors de son entrée à Venise, en 2002, le nouveau patriarche a pensé que la cité lagunaire, « porte de

l'Orient », représentait le bon contexte pour reprendre la provocation qui lui avait été lancée quelques années plus tôt à Damas. L'instrument choisi à cette fin était une revue qui, inspirée par le discours prononcé par Jean-Paul II en 2001 à la mosquée des Omeyyades de Damas (encore la capitale syrienne !), était intitulée *Oasis*. Dans son discours, le Pape avait en effet affirmé que « les musulmans comme les chrétiens chérissent leurs lieux de prière, comme des oasis où ils rencontrent le Dieu miséricordieux sur le chemin de la vie éternelle, et leurs frères et sœurs dans le lien de la religion ».

Cette référence indiquait déjà l'horizon du travail d'Oasis, constitué comme centre de recherche en 2004 au sein du *Studium Generale Marcianum*, le centre universitaire né lui aussi de l'initiative du cardinal Scola. Le point de départ de l'initiative était l'échange théologico-culturel entre chrétiens, à la lumière des besoins mis en évidence quelques années plus tôt par les évêques du Moyen-Orient, mais avec un élargissement à l'histoire et aux besoins des chrétiens des grands pays asiatiques musulmans, comme le Pakistan et l'Indonésie, et plus généra-

¹ Je remercie Martino Diez, directeur scientifique d'Oasis pour ses observations sur ce texte.

lement de toutes les communautés chrétiennes des pays à majorité musulmane. Les premiers numéros de la revue, publiés en quatre éditions bilingues (italien-arabe, français-arabe, anglais-arabe, anglais-urdu) reflètent clairement cette préoccupation, avec leurs importantes sections de traductions en arabe et en urdu de textes du Magistère² et de classiques, anciens et modernes, de la pensée chrétienne. À cela s'ajouteront bientôt les traductions en arabe, disponibles sur le site d'Oasis, des catéchèses hebdomadaires du pape Benoît XVI dont certaines furent ensuite rassemblées en deux volumes, l'un sur saint Paul et l'autre sur la prière³. Tout aussi précocement, on prend conscience qu'il n'est pas possible d'aborder le christianisme moyen-

oriental sans connaître l'islam, réalité religieuse et culturelle dans laquelle sont immergées les Églises auxquelles Oasis s'adressait. Outre le nom de la revue, la double vocation d'Oasis est résumée dans l'éditorial du cardinal Scola dès le premier numéro :

Oasis, en tant que sujet et instrument expressif, peut en quelque sorte favoriser la naissance d'un sujet communautaire dont les protagonistes sont des chrétiens d'Occident, du Moyen-Orient et d'Extrême-Orient, et d'Afrique. Cela nous amènera d'abord à nous écouter, à nous connaître et à nous comprendre. Elle aura pour conséquence importante de nous aider à affronter le phénomène « musulman » et plus généralement celui des grandes religions⁴.

Un sujet communautaire

Avant même d'être une entreprise intellectuelle, Oasis cherche donc à favoriser la communion entre les chrétiens d'Orient et d'Occident, selon une perspective que le cardinal Scola tire également de l'expérience de *Communio*, qu'il a évoquée à plusieurs reprises lors des rencontres annuelles du Comité scientifique d'Oasis. Il s'agit d'une importante remarque de méthode

qui s'inspire de l'affirmation de Maritain, également chère au cardinal, selon laquelle le premier fait de culture est un sujet qui surgit dans la réalité.

L'accent mis sur la nature communautaire d'Oasis implique que la relation d'échange et de collaboration entre chrétiens de diverses origines n'est jamais unidirectionnelle. Si l'impulsion

Michele
Brignone

2 Ce n'est qu'à partir d'octobre 2012 que les textes du Magistère ont été traduits en arabe sur le site du Saint-Siège.

3 Les deux volumes ont été publiés simultanément par le *Marcianum* à Venise et par la Librairie pauliste de Beyrouth. Les catéchèses sur saint Paul sont parues en 2010 sous le titre *Bâlus ar-Rasûl* (L'Apôtre Paul) et celles sur la prière sous le titre 'Rabbî, 'allimnâ an nusallî'. *As-Salât fi ta'lim al-Bâbâ Benedictus XVI* (Seigneur, apprend-nous à prier. *La prière dans le magistère du Pape Benoît XVI*). Les catéchèses sur saint Paul ont été ensuite traduites en turc dans le volume Aziz Pavlus, chez l'éditeur Sakofset à Istanbul. Ces projets ont été rendus possibles par l'*Aide à l'Église en détresse*. L'activité de traduction des catéchèses hebdomadaires s'est interrompue quand elle a été entreprise par le Vatican.

4 Angelo SCOLA, « Nasce Oasis. Un soggetto, uno strumento », *Oasis* n. 1 (2005), p. 6.

originelle est de répondre aux besoins culturels des Églises du Moyen-Orient et, plus généralement, de celles des pays à majorité musulmane, ces dernières ont également un héritage à transmettre aux Églises européennes : tout d'abord une expérience historique profonde de proximité avec l'Islam, utile pour aborder avec réalisme la « rencontre complexe des civilisations⁵ » en cours également en Occident ; mais surtout une foi vivante qui peut contribuer à secouer les chrétiens européens de leur tendance à la résignation.

De ce point de vue, le thème du témoignage prend une importance particulière, jusqu'à sa forme suprême dans le martyre, une possibilité qui, face à l'expansion de l'islamisme djihadiste, est pour beaucoup de chrétiens d'Afrique et d'Asie tout sauf lointaine. Dans un numéro de la revue consacré aux chrétiens du Moyen-Orient du temps de Daech, le cardinal Scola, qui revenait alors d'un voyage dans les camps de réfugiés du Kurdistan irakien, parle des souffrances des chrétiens de ces terres comme d'un « trésor précieux », « une provocation à la foi de chacun », capable d'insuffler « une nouvelle vigueur à la tension vers la sainteté, nous poussant à sortir de nous-mêmes⁶ ».

Plus généralement, la projection vers les Églises non-européennes peut être lue comme une manière d'accepter l'in-

vitiation du Pape François à être une « Église en sortie ». C'est ce que suggère, par exemple, un article de 2016 de Pierangelo Sequeri qui voit, dans l'intérêt des Églises européennes pour les communautés chrétiennes d'Asie et d'Afrique, non seulement « la tâche consciencieuse de renforcer, dans la gratitude et la communion effective, les liens sans lesquels le christianisme serait méconnaissable » mais aussi l'avantage d'un « renvoi substantiel de la communauté européenne aux excès de la mélancolie, de l'angoisse, de la corruption et de l'agressivité bourgeoise [...] qui menacent même l'éthos chrétien⁷ ».

Au fil des ans, l'attention portée à la vie et à l'histoire du christianisme moyen-oriental devra tenir compte de l'évolution et parfois des profonds changements auxquels il a dû faire face. Le fort intérêt pour le rôle de médiateur historiquement joué par les chrétiens d'Orient n'est pas diminué, qui s'exprime par exemple dans l'appréciation de l'héritage arabo-chrétien et de ce qu'il a signifié, avec ses mérites et ses limites, pour le dialogue avec l'Islam. Mais les conditions créées au Moyen-Orient, d'abord avec l'occupation américaine de l'Irak en 2003, puis avec le conflit syrien et la montée de Daech, appellent à une réflexion renouvelée sur la mission des chrétiens dans ces terres. Si, en effet, leur sort attire l'attention des chrétiens du monde

5 Selon la formule d'un des pionniers des études sur l'Islam européen, le sociologue italien Felice DASSETTO, professeur à Louvain (*La rencontre complexe : Occidents et islams*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2004).

6 Angelo SCOLA, « Tre lezioni dai martiri », *Oasis* n. 22 (2015), p. 16.

7 Pierangelo SEQUERI, *Cristianesimo ed Europa, tra laicità liquida e migrazioni*, *Oasis* n. 24 (2016), p. 20.

entier sur le « cas grave » du martyr, il est clair que la dimension culturelle de leur présence passe après l'urgence de leur survie.

D'autre part, la présence chrétienne au Moyen-Orient prend des formes nouvelles et peut-être inattendues, comme le montre le cas des pays du Golfe où les chrétiens sont aussi nombreux (on parle de millions de personnes) que précaires, puisque leur séjour est lié à des permis de travail. Ceux qui, comme l'auteur, ont eu la chance de fréquenter ne

serait-ce que quelques jours l'une de ces communautés, notamment celle d'Abu Dhabi, peuvent témoigner que sa manière joyeuse et fidèle de vivre le christianisme, malgré les difficultés auxquelles elle est confrontée quotidiennement, est une leçon à ne pas oublier. Ce n'est pas un hasard si, lors de son voyage apostolique aux Émirats arabes, le pape François a comparé les chrétiens du pays à l'église de Philadelphie mentionnée dans l'*Apocalypse*, une communauté à laquelle « le Seigneur ne reproche rien⁸ ».

Vers un fondement trinitaire du dialogue

Comme nous l'avons vu, parmi les fruits de la communion entre les Églises d'Occident et les Églises d'Orient, une place particulière est occupée par une lecture partagée, même si elle n'est pas nécessairement univoque, de l'islam et de la manière dont il interpelle les chrétiens. Pour *Oasis*, il s'agit d'une dimension centrale de son travail, ancrée dans une vision précise du dialogue interreligieux. Déjà quelques années avant la création de la revue, s'exprimant à Assise lors de la Conférence *Les confessions chrétiennes face au défi du dialogue interreligieux*, organisée à l'occasion du dixième anniversaire de la Journée mondiale de prière pour la paix, le 27 octobre 1986, le recteur du Latran de l'époque notait comment « l'importance du dialogue interreligieux, plus qu'un fruit du

caractère « planétaire » de notre société [...], est, en pleine lumière, constitutive de la conscience de soi de la foi en Jésus Christ et en sa mission⁹ ». Il n'est pas possible de reprendre ici tous les passages de l'argumentation avec laquelle Scola justifie et développe cette affirmation. Je me limiterai à dire que, dans le sillage du renouveau conciliaire, elle prend son point de départ dans un concept de révélation qui comprend « à la fois la manifestation de l'être (événement) et la réponse de la raison/liberté de l'homme ». De ce point de vue, c'est la Révélation « qui engendre la *religio*, et donc, historiquement, les religions » qui « appartiennent à l'événement de la Révélation et, par conséquent, font partie du plan insondable de Dieu avec une certaine valeur

Michele
Brignone

8 Homélie du S. Père pendant la messe célébrée à la Zayed Sports City d'Abu Dhabi, 5 février 2019. Sur les chrétiens du Golfe, on peut lire le témoignage de Mgr Paul Hinder, *Als Bischof in Arabien: Erfahrungen mit dem Islam*, Herder, 2016 (tr. ital., Vérone, EMI, 2018).

9 Texte publié sous le titre « Libertà, fede e religioni. I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica » in Angelo SCOLA, *Questioni di Antropologia Teologica. Seconda edizione ampliata*, Rome, Pontificia Università Lateranense-Mursia, 1997, p. 155-174.

rédemptrice » (*Ibid.*, p. 169). Il s'agit d'une perspective qui exige de retrouver l'unité profonde entre la Création et la Rédemption en tant qu'œuvres de la Trinité dont le Verbe incarné est le médiateur, thème qui est resté largement implicite dans le texte de 1996¹⁰, mais sur lequel le cardinal Scola est revenu en juin 2020 lors d'un séminaire virtuel entre la rédaction d'*Oasis* et quelques chercheurs de l'Université américaine Notre-Dame, en préparation du projet commun *Raisons de notre espérance*¹¹.

Et si l'événement singulier de Jésus-Christ représente la plénitude de la Révélation « à la fois en tant que médiation et contenu de l'autocommunication de la Trinité, et en tant que réponse, dans l'obéissance de la foi, à l'autocommunication divine¹² », il fonde toute relation possible entre Dieu et l'homme.

On esquisse ici une théologie des religions qui, partant de l'unité du projet salvifique de Dieu dans l'événement singulier de Jésus-Christ, Tête de la Création et Rédempteur, permet non seulement de dépasser les limites des positions aussi bien exclusivistes que pluralistes mais aussi de tirer le meilleur parti du dialogue interreligieux. En

effet, ce dernier n'est pas compris en premier lieu comme une nécessité « politique », comme une contribution au maintien de la paix entre porteurs de visions du monde différentes mais comme *une exigence intrinsèque de la foi*. Cette nécessité, posée méthodologiquement par la nature même de la Révélation, est accentuée dans le cas de l'Islam par le besoin de connaître une réalité avec laquelle les contacts sont toujours plus étroits. De ce double constat découle l'attention portée par *Oasis* au phénomène de l'« Islam », qui a trouvé un espace croissant non seulement dans la revue mais aussi sur le site web de la Fondation, devenu au fil du temps, avec les réseaux sociaux, un moyen d'expression au moins aussi important que la publication imprimée¹³.

Cette approche n'est pas toujours comprise. En Europe, même parmi les catholiques, l'intérêt pour le monde musulman est souvent épisodique, lié à des événements d'actualité, et écrasé entre deux positions : d'une part, un pluralisme théologique qui voit, dans les religions, différentes manifestations du divin de valeur équivalente et renonce dès le départ à prendre l'événement de Jésus-Christ comme une hypothèse interprétative de la réalité ;

10 Mais développé (sans les implications pour le dialogue interreligieux) dans Angelo SCOLA, Gilfredo MARENGO, Javier PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia Teologica*, Milan, Jaca Book, p. 76.

11 Ce projet est né avec une double finalité : d'une part, « répondre à certaines questions que les musulmans se posent sur le Christianisme » et d'autre part « parvenir à une compréhension nouvelle » de la foi chrétienne « en prenant au sérieux les questions des musulmans ». <https://www.oasiscenter.eu/fr/les-raisons-de-notre-espérance-présentation-de-notre-nouveau-projet>

12 SCOLA, « Libertà, fede e religioni. I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica », *op. cit.*, p. 168.

13 Le site (en italien, français et arabe) peut être consulté à www.oasiscenter.eu

d'autre part, un exclusivisme exaspéré qui perçoit les religions non chrétiennes, et en particulier l'Islam, comme une menace pour l'identité d'une Europe assiégée, tuant ainsi la nature essentiellement *dialogique* du christianisme. Dans de nombreux pays du Moyen-Orient, en outre, la pression islamiste de ces dernières années, en plus d'avoir déclenché un nouvel et inquiétant exode des chrétiens, a miné la confiance entre les communautés et compromis les épisodes de convivialité du passé.

Interpréter la foi au temps du métissage

Le travail d'*Oasis* ne s'arrête cependant pas à l'étude de l'Islam en tant que système doctrinal ou système de pensée et donc à la tâche de promouvoir une connaissance rigoureuse et adéquate de celui-ci. Le cardinal Scola a répété à plusieurs reprises que la *Fondation Oasis* n'a pas l'intention d'être un centre de recherche spécialisé sur l'Islam, d'autant plus qu'il existe des institutions, dans le monde catholique, comme l'Institut dominicain d'études orientales du Caire (IDEO) ou l'Institut pontifical d'études arabes et islamiques de Rome qui accomplissent déjà très bien cette tâche.

La mission spécifique d'*Oasis* est plutôt de réfléchir, dans l'ici et maintenant de l'histoire, aux implications culturelles, sociales et politiques de la rencontre avec les musulmans, tant dans les pays à majorité islamique – à travers l'expérience des communautés

Mais l'importance que le rapport avec l'Islam revêt pour la vie de l'Église est confirmée aujourd'hui par l'attention que François porte au monde musulman, témoignée non seulement par de grands gestes – la signature du document sur la fraternité avec le Grand Imam de la mosquée al-Azhar ou la rencontre avec l'Ayatollah al-Sistani – mais aussi par le nombre de pays à majorité ou du moins à forte présence musulmane visités depuis le début de son pontificat : une douzaine, comme le rappelait le cardinal Scola dans un récent entretien¹⁴.

chrétiennes locales – qu'en Occident. La priorité est donc donnée à la rencontre entre chrétiens et musulmans, plutôt qu'à la confrontation de leurs systèmes dogmatiques ou juridiques respectifs (pourtant essentiels), et cette rencontre est située dans un contexte bien précis : celui du « Métissage des civilisations et des cultures », catégorie introduite dès l'origine d'*Oasis* et précisée par la suite. Il s'agit clairement d'une notion transposée de l'expérience sud-américaine qui, dans son application au monde contemporain en général et aux relations entre chrétiens et musulmans en particulier, nécessite au moins deux clarifications importantes. Tout d'abord, il s'agit d'une catégorie qui décrit un phénomène en cours – le mélange des peuples et des cultures – et qui ne prescrit pas une voie ou ne dessine pas un projet politique, même si elle requiert des critères d'orientation parmi lesquels la liberté religieuse se

Michele
Brignone

14 *L'universale nel particolare. La via di Oasis incontro all'Islam*, entretien avec Luca Doninelli, 21 maggio 2021, <https://www.oasiscenter.eu/it/intervista-scola-metodo-oasis-incontro-islam>

distingue par son importance. Deuxièmement, surtout s'il est fait référence à la relation entre le christianisme et l'islam et en général aux relations interreligieuses, il n'implique aucune forme de syncrétisme. En fait, ce ne sont pas les *contenus dogmatiques* des religions qui entrent en contact et interagissent, mais les *interprétations culturelles* qu'elles développent.

Cette clarification part de la reconnaissance de l'inévitable circularité entre foi et culture : la foi n'est jamais donnée dans une forme pure, libre de tout conditionnement spatio-temporel, mais elle est toujours exprimée dans certaines formes culturelles et doit être interprétée en fonction des exigences suscitées par la culture. En même temps, la culture a continuellement besoin d'être purifiée par la foi, qui la transcende et y joue un rôle critique indispensable¹⁵. Ce qui signifie que « chaque culture valorise certains aspects de l'autorévélation divine, mais en omet ou en diminue d'autres. [...] Le réalisme chrétien affirme que la balance entre ce qui est perdu et ce qui est conservé de l'événement initial n'est pas en simple équilibre ou pire en perte sèche, comme l'écho d'une voix lointaine qui se réverbère toujours plus faiblement : dans le passage du temps, l'intelligence des vérités révélées croît

en fait » (*Ibid.*, p. 7). À la lumière de ces considérations, la rencontre avec l'islam, aujourd'hui toujours plus importante en fréquence et en intensité, représente une occasion unique pour approfondir des aspects oubliés ou insuffisamment assumés de la foi chrétienne. Et le processus est également valable dans le sens inverse. De ce point de vue, dans le cadre du métissage des civilisations et des cultures, le rapport entre le christianisme et l'islam peut être compris dans le sens d'une pertinence mutuelle, une perspective qui correspond avec un passage du *Document sur la fraternité humaine*, repris ensuite au numéro 136 de l'encyclique *Fratelli Tutti*¹⁶.

Cette pertinence ne s'arrête pas à une relation bilatérale entre des univers religieux, mais prend en compte la manière dont les chrétiens et les musulmans sont interpellés par des processus politiques, sociaux et culturels en cours, même ceux qui n'ont apparemment aucun lien immédiat avec la foi. Il ne s'agit pas d'un écart par rapport à la perspective de dialogue mentionnée ci-dessus, mais d'une conséquence de celle-ci. Comme l'écrivait en effet le cardinal Scola en 1996, « l'affirmation de la médiation unique, universelle et définitive du Fils de Dieu [...], loin de nous conduire à un regard sceptique sur les

15 Angelo SCOLA, « Fede e cultura, l'insuperabile circolarità », *Oasis* n. 10 (2009), pp. 5-9.

16 « La relation entre Occident et Orient est une indiscutable et réciproque nécessité qui ne peut pas être substituée ni non plus délaissée, afin que tous les deux puissent s'enrichir réciproquement de la civilisation de l'autre, par l'échange et le dialogue des cultures. L'Occident pourrait trouver dans la civilisation de l'Orient des remèdes pour certaines de ses maladies spirituelles et religieuses causées par la domination du matérialisme. Et l'Orient pourrait trouver dans la civilisation de l'Occident beaucoup d'éléments qui pourraient l'aider à se sauver de la faiblesse, de la division, du conflit et du déclin scientifique, technique et culturel. »

religions, nous permet d'en saisir le sens véritable en montrant leur éventuelle valeur révélatrice/salvifique. Ainsi, les bases sont posées pour un dialogue global sur les questions ultimes et sur celles plus contingentes. Dans une attitude de conversion et de correction, dans le respect de l'identité de chacune et de toutes les religions, il est possible d'engager un dialogue passionné par la vérité et donc ouvert à l'accueillir là où elle veut se manifester¹⁷ ».

(Traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe. Titre original: *Il dialogo inter-religioso, dimensione intrinseca della fede. La via di Oasis incontro all'islam*)⁵

Michele Brignone est directeur exécutif de la Fondation Internationale Oasis et directeur de la revue. Il a obtenu en 2008 un doctorat sur l'histoire, les institutions et les relations internationales à l'Université de Pise. Depuis 2009, il enseigne l'arabe à l'Université catholique de Milan et, depuis 2017, au Master in Middle Eastern Studies de l'École supérieure d'économie et de relations internationales (ASERI, Université catholique de Milan). Ses domaines de recherche portent sur la pensée politique arabe et sur l'Islam contemporain.

Michele
Brignone

17 SCOLA, « Libertà, fede e religioni. I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica », *op. cit.*, p. 170.



1. Y a-t-il un fondement ?

« Quant au fondement (*thémélion*), nul ne peut en poser un autre que ce qui est déjà là (*ton keiménon*) : Jésus Christ » (1 Corinthiens 3, 11).

Il convient d'expliciter toute la profondeur théorique du *ton keiménon* (ce qui « est déjà là ») paulinien pour dissiper tout de suite l'illusion d'une grande partie de la pensée moderne qui prétend que le fondement puisse « être posé » par l'activité transcendante du sujet, de quelque façon qu'on le nomme. N'est-ce pas contre un tel concept de fondement que s'érigerait la « réduction » husserlienne avec la thèse d'une intentionnalité constituante ? Pour autant, affirmer que le fondement « se trouve déjà là » ne coïncide pas avec sa réduction à un « étant suprême » qui puisse être adéquat, en tant qu'objet, à la représentation conceptuelle d'un sujet, comme un « réalisme naïf » pourrait le soutenir¹. Le fondement, pensé de la sorte, résis-

terait-il à la fameuse critique heideggerienne de l'onto-théo-logie ?

En bref : *est-il encore possible de poser aujourd'hui la question du fondement ?*

Et que dire de la prétention paulinienne de lui donner un nom : Jésus Christ ? Si une telle prétention n'était pas déjà minée à la base par l'objection de Lessing sur le « fossé maudit² » qui nous sépare de Jésus dans sa contingence historique, ou si elle avait réussi au moins en partie à résister à la volonté de puissance nietzschéenne portée jusqu'au meurtre du Dieu chrétien³, ne risque-t-elle pas aujourd'hui d'être inexorablement balayée par l'algorithme imposé par le binôme sciences-technologies qui aurait pris la place du Dieu de Jésus Christ dans l'effort nihiliste de « faire sortir les choses du néant et les y repousser⁴ » ?

Quand bien même « seul un dieu pourrait encore nous sauver », ce « der-

1 La mise en garde est déjà énoncée par GRÉGOIRE DE NAZIANZE : « Exprimer Dieu, c'est impossible, et le comprendre, c'est encore plus impossible » (*Discours* 28,4), on la trouve aussi chez AUGUSTIN dans le célèbre « Si enim comprehendis, non est Deus ! Car si tu le comprends, ce n'est pas Dieu ! » du *Sermon* 117, 3, 5 ; voir aussi le *Sermon* 52, 6, 16.

2 LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (*Sur la preuve de l'esprit et de la force*, 1777) in *Werke und Briefe*, Wilfried Barner (éd.), t. 8, *Werke 1774–1778*, Deutscher Klassiker Verlag, Francfort, 1989.

3 Pour une interprétation approfondie de la pensée de Nietzsche qui écrivait le 24 septembre 1886 que *Par delà le bien et le mal* « pourra être lu aux alentours de l'an 2000... » (*Correspondance avec Malwida von Meysenbug*, trad. fr. L. Frère, Paris, Allia, 2005, p. 232), voir le précieux volume de D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

4 E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Milan, Rizzoli, 1995, p. 284.

nier dieu » ne serait pas « un dieu de la morale, mais celui qui se cache dans les laboratoires de la cybernétique » à qui la culture humaniste-chrétienne séculaire serait finalement contrainte de laisser le champ libre : « L'homme n'est plus sujet, mais projet⁵ ». Comme l'universalisme scientifique propre à la mentalité dominante ne cesse de nous le rappeler, il n'y a de connaissance que comme connaissance *a posteriori*. C'est un processus, en progression continue, qui avance par falsifications successives, s'opposant *en fait* – encore plus que par principe – à toute idée de fondement au sens strict. Si tel est le jugement dominant avec lequel la pensée dite postmoderne interprète le présent de l'Occident, le fait de parler de fondement et, surtout, de Jésus Christ comme fondement n'est-il pas déjà en soi un fondamentalisme ? Ou, si l'on préfère, les fondamentalismes ne constituent-ils pas les avatars inévitables et grossiers d'un discours philosophique et théologique qui prétend encore s'engager dans la question du fondement ?

Dans le sillage des découvertes sensationnelles de la biogénétique, l'« impératif technologique » s'impose de plus en plus, impose la « dérégulation » de la morale et semble dégrader les questions habituellement posées en des questions rhétoriques.

Comment lire, dans ce cadre, l'invitation de *Fides et Ratio* à « passer du

phénomène au fondement » (n. 83) ? Peut-elle valoir autrement que comme la défense pathétique d'un philosophe spectateur impuissant de son propre déclin, reproposée avec nostalgie comme la béquille fragile d'un christianisme épuisé dans son urgence de vérité ?

Il serait beaucoup plus opportun – et des voix insistantes dans ce sens s'élèvent maintenant ouvertement même parmi les chrétiens – de viser une religion universelle, enfin respectueuse du pluralisme religieux et de la liberté athée ou agnostique. Elle pourrait ainsi servir de ciment éthique pour notre humanité divisée où la mondialisation semble bien incapable d'éviter de nouveaux conflits encore plus sanglants⁶.

Ce n'est pas un hasard si la formule employée par Jean-Paul II a rencontré un succès paradoxal auprès des différents commentateurs. Tous la rappellent pour sa force synthétique, mais presque tout le monde la critique. Les philosophes surtout sont insatisfaits, qui oublient qu'une saine méthode herméneutique interdit de confondre le registre d'une déclaration pontificale avec celui d'un traité scientifique. En ce qui concerne les « novateurs », nous avons déjà donné la raison. Ce qui est plus surprenant, c'est de constater qu'un certain nombre de « classiques » craignent également l'équivoque. Pourquoi, demandent-ils, passer du phénomène au fondement si le fondement a tou-

Angelo
Scola

5 Ce sont des affirmations de plus en plus communes ; celles-ci sont tirées de M. JORGEN, « Der Mensch ist sein eigenes Experiment », in *Die Zeit. Feuilleton*, 9 août 2001, p. 31.

6 Voir S. P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, trad. fr. J.-L. Fidel et al., Paris, Odile Jacob, 2000.

jours déjà été là et si, pour en affirmer la vérité, il suffit de l'adapter conceptuellement pour ensuite appliquer cette connaissance à la vie pratique ?

C'est ainsi que revient la question initiale : y a-t-il un fondement ? Et si la réponse est affirmative, « de quoi s'agit-il » ?

2. Fondement et transcendance

a) Le donné incoercible

Il n'est peut-être pas téméraire de partir d'un donné indiscutable et têtue : *quelque chose est donné à quelqu'un*.

L'affirmation doit être comprise dans son immédiateté, en précisant toutefois que le « quelque chose » – sans être réduit à l'ontique (ni objet ni étant)⁷ – est, en un certain sens, tout absorbé par le « est donné », de même que le « quelqu'un » ne prend pas la forme du « je » transcendantal (dans toutes ses variantes) qui prétendrait constituer le « quelque chose » qui est donné.

Quel que soit le nom que reçoive ce donné au cours de l'histoire de la pensée occidentale, le nier reviendrait à se retrouver comme la fameuse « plante » aristotélicienne⁸. Dans chaque acte, le « moi » empirique –

dans sa « chair » même, qui l'enracine dans le monde tout en l'ouvrant largement, par le langage, à l'autre – est impliqué dans ce donné. Et celui qui s'engage dans l'entreprise – théorique et pratique – de sa réduction rigoureuse, découvre que, finalement, elle réapparaît toujours : comme le phénix qui renaît sans cesse de ses cendres !

Pour l'envisager, commençons par assigner – au moins par commodité –, au nécessaire travail de rigueur toutes les *Destruktionen* plus ou moins célèbres de la pensée occidentale qui se sont succédé jusqu'à nos jours, voire en y ajoutant les différentes analyses de la *pensée faible* contemporaine. L'ampleur de ce donné incoercible sera peut-être ainsi considérablement réduite, mais pas au point d'affecter sa force élémentaire.

7 En ce sens, il est nécessaire de se donner les moyens d'éviter aussi bien la problématique husserlienne de l'objectivité (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, § 33, Dordrecht/ Boston/ Londres, Kluwer, 1976, p. 59 ; trad. fr. J.-F. Lavigne, *Idées...*, Paris, Gallimard, 2018, p. 95-97) que celle, heideggerienne, de l'étantité du Dasein (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 12, Tübingen, Niemeyer, 2006, p. 58-59 ; trad. fr. E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authenticity, 1985, p. 64-65 ; voir aussi le *Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et être »*, in *Questions IV, I. Temps et être*, trad. fr. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois et C. Roëls, Paris, Gallimard, 1976, p. 52 s.).

8 C'est-à-dire à nier le principe de non-contradiction (qui n'a pas besoin de démonstration) inclus dans le donné primordial « *quelque chose est donné à quelqu'un* », négation dont la réfutation ne peut se faire qu'*ad hominem* ; Aristote écrit en effet : « On peut établir par réfutation qu'il y a impossibilité (que la même chose soit et ne soit pas), pourvu que l'adversaire dise quelque chose ; s'il ne dit rien, il est ridicule de chercher à discuter avec quelqu'un qui ne peut parler de rien : un tel homme, en tant que tel, est d'emblée semblable à une plante », *Métaphysique*, Γ 4, 1006a 11-15 (n. d. t.).

b) « In-com-prehensibiliter
com-prehendere
in-com-prehensibile »

Cette formule paradoxale inspirée d'un passage du *De Trinitate* de l'évêque d'Hippone⁹, reprise par Anselme dans le *Monologion*¹⁰ et commentée par Thomas d'Aquin dans la *Somme*¹¹, permet de mettre en évidence un double caractère important de l'incoercible donné élémentaire (*quelque chose est donné à quelqu'un*).

Tout d'abord, parler d'in-com-préhensible signifie sauvegarder de manière radicale la donation imprévisible de chaque donné qui se manifeste par lui-même et pour lui-même, en personne (« en chair et en os »). *L'in-com-prehensibiliter* exprime son insaisissabilité anthropologique structurelle, tandis que le *com-prehendere* assume l'irréductibilité de l'instance subjective.

En second lieu, la formulation augustinienne permet de penser la nature bipolaire de l'unité constitutive du donné incoercible avec lequel la pensée (occidentale), dans toutes ses variantes, a compté et ne cessera jamais de compter¹². Si la bipolarité entre le « quelque chose est donné »

et le « quelqu'un » reste insurmontable, l'unité est attestée par la force d'une approche totalement irréductible à cette polarité.

Avec ce double caractère, le donné incoercible place la liberté humaine devant l'instance de vérité.

c) Témoins de la donation

Considérons ce qui est en jeu dans chaque acte de liberté, imprévisible, c'est-à-dire indéterminable *a priori*. C'est là que nous découvrons l'appel de la vérité qui, en révélant au « sujet »¹³ son « être accordé » à chaque donation du donné, lui permet de le re-connaître en se re-connaissant lui-même. En un sens, c'est précisément cette donation qui le constitue comme l'instance subjective adéquate.

Que se passe-t-il lorsque l'instance libre de la subjectivité humaine redevient « sujet » parce qu'elle est surprise par un autre « sujet » ?

Formulons l'hypothèse que cette expérience offre une voie d'accès privilégiée à l'incoercible donné élémentaire.

Dans les circonstances (ontiques) variées de la rencontre avec l'autre –

Angelo
Scola

9 Elle pourrait en effet résumer le *De Trinitate*, XV, II, 2 : « si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit », sc. *l'incomprehensibile* lui-même. Voir le commentaire de Jean-Luc Marion, *De surcroît*, chap. VI (« Au nom ou comment le taire »), Paris, PUF, rééd. Quadrige, 2010, qui reprend une discussion avec Jacques Derrida parue en anglais en 1999.

10 « *Rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* », *Monologion*, 64, cité dans *Fides et Ratio*, 42.

11 *Summa Theologica* I, q. 12, a. 7.

12 Voir H. U. von BALTHASAR, *La Théologique* I, trad. fr. C. Dumont, Namur, Culture et vérité, 1994, p. 63-79. Pour la philosophie, Balthasar se réfère souvent à la pensée de Gustav Siewerth et de Ferdinand Ulrich.

13 Les guillemets sont de rigueur pour empêcher la prétention du « sujet » à produire la « donation » du « donné ».

par exemple dans le sourire d'une mère à son enfant –, la vérité appelle la liberté. Dans le sourire, l'enfant ne se contente pas de saisir le sourire mais, par cette donation elle-même, il reconnaît sa mère en se re-connaissant lui-même comme « sujet ». Contre tout solipsisme qui chosifie inévitablement l'autre en le reléguant dans une marginalité indifférente, le donné incoercible révèle cette consistance qui l'individue dans le moment même où il le soustrait à la prétention chosifiante d'une intentionnalité dominatrice. Le « sujet » se découvre ainsi accordé à la donation du *quelque chose*, qui cependant se produit toujours dans un être-celui-à-qui, lequel renvoie inévitablement à un autre, à une différence. C'est pour cela qu'il demande un témoignage¹⁴.

Témoignage semble être le mot le plus adéquat pour exprimer l'acte de liberté qui re-connaît, en se re-connaissant, dans la patiente traversée de l'ontique, la donation du donné¹⁵.

Elle perd ainsi tout caractère purement formaliste et rend convaincante, dans l'horizon rigoureux et libérateur de la formule augustinienne, la positivité du réel. Moi, les autres, ma biogra-

phie, l'histoire deviennent consistants. Il s'agira alors, dans une rigoureuse loyauté, de faire place à toute espèce de donné, sans exclusion, en se laissant mobiliser par le degré de bonté, de beauté et de vérité qui y est donné, qui s'y montre et se dit.

Chaque acte de ma liberté me permet d'accéder à la vérité. Comprise, bien sûr, non pas comme quelque chose à posséder, encore moins comme quelque chose à posséder une fois pour toutes, mais accueillie dans une paradoxale « possession dans le détachement »¹⁶.

d) Dans le témoignage de l'Absolu, s'atteste le Transcendant

Ce qui a été dit ouvre la question de la vérité du témoignage. Ce n'est que s'il est vrai, en effet, qu'il permet au bénéficiaire d'aller au-delà d'une reconnaissance formelle du fondement – toujours garanti de toutes façons pour confirmer sa valeur théorique universelle –, en le convainquant de la vérité du réel et du moi lui-même.

Il peut être éclairant de considérer brièvement un type de témoignage qui est en quelque sorte paradigmatique de

14 Sur le thème du témoignage, voir M. NERI, *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologne, 2001. Mais il faut aussi consulter le volume édité par E. Castelli, *Le témoignage*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972 (nombreuses contributions très riches).

15 Voir K. WOJTYLA, *Personne et acte*, Paris, Centurion, 1983, p. 127-170. Voir aussi T. STYCZEN, *Essere se stessi è trascendere se stessi. Sull'antropologia di K. Wojtyla*, in K. WOJTYLA, *Personne e atto*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999, p. 707-753. Pour ôter toute connotation moralisante, il convient de rappeler l'étymologie la plus acceptée du mot : le latin *testis* viendrait de *tristis*, à travers **terstis*, comme *superstes* et composé de *tres* et de *sto* : « qui est pour un tiers ». Le témoin est le troisième entre deux personnes.

16 La formule est de don L. GIUSSANI in *Affezione e dimora*, Milan, Rizzoli, 2001, p. 250-251.

tous les autres. Nous faisons référence à cette forme de témoignage qui est liée au problème du mal, surtout quand il s'agit d'un haut degré de *malheur*¹⁷. À ce niveau, en effet, le mal apparaît presque hors normes¹⁸. Il prend un caractère presque injustifiable parce qu'il a « un fond d'iniquité qui n'a plus pour mesure les normes¹⁹ ». En ce cas, le mal devient l'expression suprême de la finitude du moi.

Commençons par dire que le mal, à proprement parler, est tel dans la relation victime-coupable. Ce n'est pas un hasard si, surtout à partir de Leibniz, la théodicée a cédé à l'entreprise grotesque de la défense de Dieu²⁰.

Examinons de près le cas du terroriste qui se donne délibérément la mort pour la cause à laquelle il croit, donnant ainsi la mort à des dizaines de civils innocents sans méfiance. Il accomplit un acte pleinement délibéré, qu'il considère comme un acte de martyr, éventuellement soutenu par sa famille, ses amis, ses coreligionnaires et, souvent, par une large base populaire. Quel critère peut-on utiliser pour discerner la vérité ou non de ce témoignage ?

Compte tenu de la nature même du fondement, ce critère ne peut pas être identifié dans une démarche argumen-

tative qui établit *a priori* la vérité ou non de chaque témoignage. Cette vérité peut encore moins être le produit de l'acte testimonial lui-même. Il n'est pas possible de construire *a priori* ou *a posteriori* un système de valeurs abstrait auquel se référer pour juger ultérieurement les différentes formes de témoignage. L'impuissance radicale que nous ressentons tous face à ce type d'attentat-suicide, qui fait des victimes innocentes, exprime bien l'impraticabilité structurelle des moyens mentionnés. Cela concerne le caractère insaisissable de ce que nous avons appelé le fondement.

Faut-il alors se résigner à la fragmentation indéfinie des actes de liberté testimoniale jusqu'à la dispersion relativiste de la vérité ? Pas du tout ! À condition de reconnaître, correctement, c'est-à-dire dans l'inévitable et patiente herméneutique de la pluralité des actes de liberté, que cette unité existe de fait et ne peut être ramenée à la pluralité. Elle brille, dans un certain sens, dans le don même du donné. Comment reconnaître ce fait ? Michel Henry, parlant de la vie (sa façon de dire le fondement, ce que dans les monothéismes on appelle Dieu) observe que « la question est déjà résolue : il se trouve que je la connais déjà : comment ? Par la vie elle-même²¹ ».

Angelo
Scola

17 Intéressantes remarques sur la dimension de *malheur* du mal chez X. TILLIETTE, *Del male*, in G. RICONDA – X. TILLIETTE, *Del male e del bene*, Rome, Città Nuova, 2001, p. 11-34.

18 Voir J. NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p. 21-61.

19 P. RICCEUR, *Préface* à J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1966, p. 9.

20 Au-delà de la solution qu'il propose, bonne analyse et bibliographie chez A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Fribourg en Brisgau, Herder, 1997.

21 M. HENRY, *Entretien sur le panthéisme*, Montpellier, 17 mai 1998. En ligne sur <http://www.philagora.net/philofac/henrypan.php>

Si le mal est le mal dans la relation victime-coupable, dans le cas présent, qui est la victime et qui est le coupable ? Qu'en est-il de leur relation ?

Les civils innocents, dont la mort est délibérément recherchée dans les attentats-suicides, sont évidemment les victimes. Elles resteraient des victimes même si elles faisaient partie d'un peuple ennemi avec lequel nous sommes en guerre. Le statut de victime ne peut leur être refusé, pas même sur la base du hasard de leur présence dans le lieu plus ou moins soigneusement choisi comme cible de l'attaque. Au contraire, le fait qu'il n'y ait pas de relation directe entre les victimes et l'agresseur, accentuant le caractère injustifiable d'un tel acte, ne fait que radicaliser le statut de victime des personnes tuées.

Le fait que l'agresseur sacrifie sa propre vie dans l'action n'enlève rien au fait qu'il est coupable de la mort de ces civils innocents. On peut éventuellement reconnaître son courage ou sa disposition au sacrifice (d'autres parleront d'aveuglement ou de fanatisme), mais cela ne fait que radicaliser le degré d'injustifiabilité du mal qu'il commet.

Nous sommes confrontés à une offense qui ne peut plus être réparée. Doit-on dès lors la reconnaître comme l'expression radicale d'un mal injustifiable ? La seule réponse possible à un délit qui ne peut plus être réparé est que la victime partage la souffrance du coupable²². Dans ce cas, le « moi », dont la finitude a été identifiée au mal, peut

s'ouvrir à la justification en vertu du témoignage de la victime qui, en un certain sens, retire au mal son injustifiabilité. Par conséquent, dans le cas d'une offense irréparable, la vérité ou non d'un témoignage est liée à la souffrance de la victime. Pour en revenir à l'exemple de départ, celui qui commet un attentat-suicide ne peut être un véritable témoin, car il décide positivement de ne pas tenir compte de la souffrance de la victime, révélant ainsi un mépris radical de sa personne dans le sanctuaire constitutif de sa liberté.

Cela ouvre la voie à l'identification du véritable témoignage.

Un exemple éclatant est le cas encore peu connu des moines de Thibérine, assassinés il y a quelques années en Algérie. En particulier, le véritable témoignage du martyr apparaît clairement à la lecture de l'impressionnant testament du prieur, Christian-Marie de Chergé, rédigé quelques années avant le massacre. La victime y offre, par avance, le pardon au coupable, ratifiant le choix conscient de ne pas abandonner un lieu et une condition qui impliquaient la possibilité réelle du martyr.

Au nom du Père commun, Chergé se dit curieux de savoir comment est mise en œuvre la fraternité avec son meurtrier. Il se soucie plus de connaître l'amour de Dieu – et la possibilité d'aimer son meurtrier pour toujours en Lui – que de sa propre vie. Ce qui le pousse à pardonner par avance à l'auteur du crime.

Dossier

L'herméneutique nécessaire des deux actes analysés conduit à deux autres considérations. La première peut être exprimée par la question suivante : le crime irréparable de qui commet un attentat-suicide représente-t-il un mal à jamais injustifiable ? La seconde, qui d'une certaine manière répond aussi à cette question, concerne le choix de Chergé. En pardonnant par avance au coupable, il l'implique, malgré lui, dans son acte testimonial, supprimant en quelque sorte l'injustifiabilité du mal commis par son meurtrier²³.

Le témoignage de Chergé – même en-dehors de sa référence explicite à Dieu – révèle un caractère d'absolu. L'absolu qui s'y manifeste rend accessible l'acte même de témoigner. Et c'est précisément cela qui atteste son pouvoir, pour ainsi dire, de salut, c'est-à-dire sa capacité à maintenir le mal au seuil de l'abîme de l'injustifiable.

Dans ce cas, le témoignage se révèle être un véritable témoignage. Dans la manifestation de l'absolu qui y brille – si l'on est rigoureusement fidèle à la totalité des dons qui sont donnés – le Transcendant s'atteste, sans que cette attestation contredise la formule augustinienne dont nous sommes partis.

e) L'événement du fondement

L'herméneutique des actes testimoniaux, qui exige la reconnaissance phénoménologique d'une unité irréductible à leur pluralité, atteste de leur capacité, tant théorique que pratique, à révéler le lien vérité-liberté. En faisant les dis-

tinctions nécessaires, on en viendra à reconnaître que l'acte de témoigner – esquissé ici à partir de la rencontre singulière entre des « sujets » face au mal – « identifie » toute donation de donné (du plus élémentaire au révélé) dont le dynamisme intrinsèque implique toujours le « sujet ».

En se donnant dans chaque donation de donné, l'Absolu transcendant inclut déjà l'appel à chaque acte de liberté et montre sa nature intrinsèquement testimoniale. Cela signifie que tout acte de liberté est à la fois nécessaire et irréductible à lui seul : pour s'accomplir, il doit sortir de lui-même. Il est donc testimonial parce qu'il implique nécessairement le moi, mais tout aussi nécessairement le renvoie à la donation de l'Absolu transcendant qui est sa condition de possibilité. Il ne sera pas superflu de rappeler que l'acte de liberté testimoniale ainsi compris est un acte simultanément théorique et pratique, c'est-à-dire de connaissance-action liée à la Vérité-Bien.

Le donné incoercible d'où nous sommes partis – quelque chose se donne à quelqu'un – reçoit une plus grande lumière. Dans chaque donation du donné, l'Absolu transcendant accorde le « sujet » à lui-même – le constituant proprement comme tel – parce qu'il appelle chaque acte de sa liberté au témoignage – au témoignage, c'est-à-dire à une possession dans le détachement, car il garde toute la saveur de la formule augustinienne : *incomprehensibile incomprehensibiliter comprehendere*.

Angelo
Scola

23 Voir en annexe le testament de Christian de Chergé.

Qu'est-ce qui peut empêcher, hormis les interdictions théoriques excessives, de donner à l'événement ainsi analysé le nom de fondement ? L'exigence exprime

mée par *Fides et ratio* – « passer du phénomène au fondement » – est alors non seulement plausible, mais elle se révèle indéniable.

3. Le fondement qui « est déjà là, c'est-à-dire Jésus Christ »

La perspective du témoignage, comprise comme une réponse à l'appel de la vérité à tout acte de liberté imprévisible exige que toute donation de donné soit prise en considération. Si les différences de méthode entre la philosophie et la théologie sont rigoureusement respectées, le champ est dégagé de toute interdiction de considérer un donné parce qu'il proviendrait de la Révélation. Jamais la pensée authentique n'a posé de veto sur elle-même ni imposé d'épochè à la révélation chrétienne. Un choix qui reviendrait, au moins pour le chrétien, à couper la branche de l'arbre sur laquelle il est assis²⁴. C'est pourquoi le retour à une pensée antérieure à l'archè grecque, comme à la recherche des monothéismes religieux, est théoriquement beaucoup plus urgent que le retour heideggerien aux présocratiques.

Qui, plus que Jésus Christ, a avancé dans l'histoire la prétention d'être un témoin de l'absolu ? Ainsi, dans le rapport bien compris entre la nature et la

surnature²⁵, l'événement Jésus Christ fait irruption dans la question du fondement. Comme le voulait saint Paul en écrivant aux Corinthiens. La vie de Jésus Christ, qui révèle une singulière coïncidence entre la personne et la mission (voir *Hébreux* 3,1), se joue entièrement dans la logique du témoignage. Il est celui qui atteste, dans l'acte unique de liberté de chaque personne qu'il rencontre, le Père comme la manifestation incompréhensible de la vérité dans une constante donation-action. C'est pourquoi Jésus peut affirmer : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (*Jean* 14,6). Ces trois termes ont une forte signification surtout s'ils sont maintenus dans l'unité qui permet une herméneutique adéquate du témoignage de Jésus Christ. Ses contemporains, en entendant ses paroles qui découlent de ses actions, en sont venus à dire : « Qu'est-ce que c'est ? Un nouvel enseignement, donné avec autorité ! » (*Marc* 1,27). Ils sentaient qu'il était totalement et librement

24 Les réflexions de Balthasar sur « la double tâche » d'une philosophie catholique authentique restent encore stimulantes : elles font écho au débat français des années Trente sur la philosophie chrétienne (H. U. von BALTHASAR, *Von den Aufgabender katholischen Philosophie in der Zeit* (1946), rééd. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998, p. 23-38). Voir aussi X. TILLIETTE, « Le P. de Lubac et le débat de la philosophie chrétienne », *Les Études philosophiques*, 1995, 2, p. 193-203 et H. de LUBAC, *Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1979.

25 Il faut ici faire référence à H. de Lubac, K. Rahner, H.U. von Balthasar, J. Alfaro et G. Colombo (pour une synthèse du débat, voir A. SCOLA, G. MARENGO et J. PRADES, *La persona umana. Manuale di Antropologia Teologica*, Milan, Jaca Book, 2000, p. 195-201).

impliqué, avec toute sa personne, dans ce qu'il leur proposait : « Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous avez raison, car je le suis » (*Jean* 13, 13).

Si nous considérons l'heure de Jésus (*Jean* 12, 23), l'acmé de son existence et de sa Personne singulière, nous voyons comment, dans la mise en œuvre extrême du *pro nobis*, s'accomplit sa parfaite correspondance à la volonté du Père, réalisant la rencontre entre la liberté de Dieu et celle de l'homme. Dans l'affirmation « Mon Père, s'il est possible, éloigne de moi cette coupe ; toutefois, ce n'est pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (*Matthieu* 26,39), suivie de « Pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc* 23,34), c'est alors que se révèle la logique du vrai témoignage qui s'accomplit comme témoignage de l'Absolu.

Dans l'événement singulier et unique de la croix et de la résurrection de Jésus Christ, le témoignage vainc le mal. Sa résurrection d'entre les morts en est la preuve. Elle dit la singularité absolue de la mort de Celui qui, pouvant ne pas mourir, a accepté la kénose radicale de l'Incarnation jusqu'à la croix, gagnant ainsi le duel avec la mort. Lui, de cette façon, manifeste librement (*sponte*)²⁶ l'im-pré-pensable (*Un-vor-denklich*) et totale correspondance

(*Entsprechung*) au Père²⁷ (il ne garde rien pour lui : il est Celui en qui personne et mission coïncident !²⁸). Il devient ainsi le chemin de la Vérité, c'est-à-dire de la Vie : c'est dans le don de son Esprit que le caractère de témoignage de l'œuvre de Jésus Christ révèle sa puissance salvatrice permanente pour chaque acte de liberté de chaque homme à chaque époque.

En ce sens, l'événement Jésus Christ concerne l'instance fondamentale de la liberté humaine ; en effet, en vue de son propre accomplissement, la liberté de l'homme, inexorablement imprévisible *a priori*, parce que toujours déterminée historiquement, reconnaît qu'elle doit être *pour l'autre*, mais qu'elle en est essentiellement incapable. Il faut un événement, lui-même imprévisible, qui mette en œuvre cette potentialité. Jésus Christ est cet événement absolument gratuit : le Jeudi Saint (dans l'Eucharistie) et la Croix glorieuse (sang et eau) Le font correspondre parfaitement, par la puissance de l'Esprit, à la volonté du Père dans l'offrande totale de Lui-même. Par là, Il donne à chaque acte de la liberté de l'homme la possibilité de lui correspondre à son tour.

Dans cette perspective, tout acte de liberté par lequel chaque homme décide de son humanité constitue le

Angelo
Scola

26 « Idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret, Lui-même, de son plein gré, a supporté la mort pour sauver les hommes », ANSELME, *Cur Deus homo ?*, I, 8.

27 « En avançant, à tâtons dans le mystère, nous pouvons avoir l'audace de penser que la raison profonde de la victoire sur la mort réside dans la kénose du Fils de Dieu [...]. Jésus Christ est vraiment, de façon radicale, l'Innocent qui souffre *sponte* une mort complètement imméritée, parce qu'il est le Fils de Dieu qui s'est laissé envoyer dans la chair pour vaincre la mort », A. SCOLA, « *Se vuoi, puoi guarirmi* ». *La salute tra speranza e utopia*, Sienna, Cantagalli, 2001, p. 21-22.

28 H.U. von BALTHASAR, *La Dramatique divine*, III, *L'action*, trad. fr. R. Givord et C. Dumont, Namur, Culture et vérité, 1990, p. 207-216.

lieu de communication du fondement lui-même. La vérité ne s'identifie pas avec le résultat effectif de la décision de l'homme ; la vérité est en effet un pur don : elle se manifeste en elle-même et pour elle-même (le *moment phénoménologique*), et pourtant cette même vérité, dans sa transcendance absolue, requiert l'acte d'une telle décision pour s'attester.

Si Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, résout l'énigme de l'homme – en lui témoignant, dans l'Esprit, la correspondance parfaite avec le Père – il ne pré-décide nullement du drame²⁹. Au contraire, il l'accentue parce qu'il demande à chaque acte de la liberté humaine de se décider pour Lui, c'est-

à-dire pour l'événement qui réalise dans l'histoire l'évidence (symbolique) du fondement.

La nature de cette évidence est symbolique précisément en raison de l'incompréhensibilité avec laquelle l'incompréhensible se donne. Un tel donné est décisif, car dans l'espace du symbolisme – dont le paradigme est le rite liturgique du sacrement³⁰ – s'effectue toute donation de donné de quelque nature que ce soit.

Cela explique bien l'affirmation de Paul dont nous sommes partis : le fondement (*themelion*) « est déjà là » (*ton keimenon*) et c'est Jésus Christ.

4. Deux corollaires

Deux brefs corollaires permettront de mieux situer les idées fragmentaires proposées ici sans aucune prétention à l'exhaustivité. Le premier a trait au rapport du fondement au fondamentalisme ; le second à la théologie des religions et au dialogue interreligieux.

a) Du faux témoignage :
les fondamentalismes

Ce qui a été dit du témoignage, tout en précisant dans quel sens on peut et doit parler de fondement, montre immédiatement où se situe l'erreur de tout fondamentalisme. Pour le dire de façon extrêmement sommaire, on peut affirmer que le fondamentalisme sacrifie toujours la différence et donc, en

dernière analyse, annule le binôme vérité-liberté.

Ainsi, par exemple, pour que le témoignage originel de Jésus Christ ne cesse de se reproduire dans le témoignage du croyant, il faut affirmer sa différence irréductible. De même que la correspondance parfaite du Christ au Père repose sur la différence entre la volonté du Père et la liberté de Jésus – différence qui atteint son sommet précisément dans la diastase maximale entre le Père et le Crucifié, mais dans la permanence de l'unité des deux assurée par l'Esprit – de même, ce n'est qu'en raison de la différence entre la liberté du Christ et celle du croyant que le témoignage devient possible.

29 *Ibid.*, p. 37-58.

30 Voir S. UBBIALI, « Il simbolo rituale e il pensiero critico. Per una teoria del segno sacramentale », in A. N. Terrin (éd.), *Liturgia e incarnazione*, Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padoue, 1997, p. 251-284.

C'est l'acte de mourir sur la croix, par lequel Jésus correspond au fondement trinitaire en établissant la singularité (différence) testimoniale, qui ouvre à l'acte par lequel le croyant se conforme au même fondement.

La Vérité n'a pas choisi de se manifester dans une idée mais dans une figure (*Gestalt*) historique. C'est pourquoi l'expérience implique une fragmentation ontique des actes de témoignage, qui exige à son tour une herméneutique. Mais elle l'exige précisément parce qu'elle ne peut se passer de l'unité qui s'atteste dans la manifestation de la vérité elle-même (moment phénoménologique).

Comme nous l'avons vu, ce caractère (l'unité constitutive) est propre à toutes les donations du donné, en tant que telles, par-delà leur diversité.

Le fondamentalisme – en réduisant, selon la cohérence autoréférentielle dont il procède, le témoignage à la confirmation extrinsèque de vérités, surtout celles qui ne peuvent être obtenues de première main, et/ou à une obstination personnelle qui peut aller jusqu'à exposer sa propre vie et celle des autres – finit en réalité par contrecarrer la vérité pour laquelle il s'expose. Il ne voit pas la différence structurellement impliquée dans l'acte de la liberté indissociable du don dans lequel chaque homme décide seul de son humanité, parce que le fondement lui-même choisit l'acte de la liberté humaine comme

lieu de sa donation. En ce sens, le fondamentalisme est toujours objectivement un signe avant-coureur de faux témoignage.

b) Du vrai témoignage :
le dialogue interreligieux

Sur cette base, on comprend également la nécessité de ne pas faire du dialogue interreligieux une simple comparaison des doctrines, restât-elle nécessaire³¹. Seule l'auto-exposition testimoniale, c'est-à-dire la possession dans le détachement qui, dans son expression culminante, est appelée *martyre*, accomplit le dialogue interreligieux de manière complète. Ce n'est que dans cet horizon (et c'est le cas pour tout acte de témoignage croyant) que la confrontation doctrinale peut avoir lieu de manière adéquate – avec le soutien bénéfique de la formulation dogmatique proposée par le magistère. Cependant, le témoignage – qui peut impliquer l'offrande radicale de sa propre vie, mais seulement comme une grâce accordée « aux êtres sans défense »³² – indique la réponse normale au fondement en soi exigé par tout acte de liberté humaine. Dans l'acte unique de témoigner, la liberté qui se décide irrévocablement pour elle-même utilise, pour ainsi dire, chaque circonstance et chaque relation sans reste (*sine glossa*) pour manifester son adhésion au fondement.

Les religions – en particulier leur enracinement dans les rites du peuple

31 Voir A. SCOLA, « Libertà, fede e religioni. I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica », in *Questioni di Antropologia Teologica*, Rome, PUL-Mursia, 1997, p. 155-173 ; ainsi que « Dio tra guerra e pace », *Nuntium*, 8, 1999, p. 10-18.

32 Préface (italienne) des martyrs.

– ne peuvent se dispenser de l'évidence symbolique propre à la foi, qui possède le caractère théorico-pratique de la libre décision pour l'appel du fondement, précisément parce qu'elle est libre et donc toujours historiquement située. C'est pourquoi les religions, dans la mesure où elles tendent inexorablement vers une vérité transcendante, requièrent essentiellement une confrontation critique avec la foi³³. La nature de la foi et celle des religions exigent donc que l'on ne puisse se limiter au constat factuel de la pluralité des religions, mais que l'on tende vers le fondement unique et absolu.

Le dialogue interreligieux s'avère donc être un moment intrinsèque et essentiel de la foi chrétienne, précisément en

raison de son exigence missionnaire irrépressible : témoigner en chaque circonstance et en chaque relation humaine de la manière dont le Christ agit pour l'homme.

Tout cela renvoie, dans l'étreinte amoureuse du fondement, l'acte de sa propre liberté à celui de la liberté des autres. C'est pourquoi le chrétien – mais il faut dire la même chose, en fin de compte, de l'homme face à l'appel du fondement qui est donné dans chaque donation du donné – ne peut éviter, malgré ses limites, l'exposition de soi³⁴, en s'identifiant, en toute crainte et tremblement, à l'affirmation bouleversante du Christ : « Je suis la Vérité » (voir *Jean* 14, 6).

Latran, 31 août 2001.

Dossier

(Traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud. Titre original : *Quale fondamento? Note introduttiva*)

Angelo Scola, né en 1941, a enseigné la philosophie à Fribourg avant de devenir évêque de Grosseto (1991), puis recteur de l'Université du Latran (1995). Patriarche de Venise en 2002, cardinal en 2003, il a été nommé par Benoît XVI archevêque de Milan (2011-2017). On trouvera page 121 sa bibliographie en langue française.

³³ Voir A. SCOLA, « Libertà, verità e salvezza », in M. Serretti (éd.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello B., 2001, p. 11-16.

³⁴ Voir E. L. FACKENHEIM, *God's Presence in History*, 1970 ; trad. fr. M. Delmotte et B. Dupuy, *La présence de Dieu dans l'histoire*, Paris, Verdier, 1980, p. 68-71.

Annexe

Le testament du P. Christian-Marie de CHERGÉ, o.c.s.o.

S'il m'arrivait un jour – et ça pourrait être aujourd'hui – d'être victime du terrorisme qui semble vouloir englober maintenant tous les étrangers vivant en Algérie, j'aimerais que ma communauté, mon Église, ma famille se souviennent que ma vie était DONNÉE à Dieu et à ce pays. Qu'ils acceptent que le Maître Unique de toute vie ne saurait être étranger à ce départ brutal. Qu'ils prient pour moi : comment serais-je trouvé digne d'une telle offrande ? Qu'ils sachent associer cette mort à tant d'autres aussi violentes, laissées dans l'indifférence de l'anonymat.

Ma vie n'a pas plus de prix qu'une autre. Elle n'en a pas moins non plus. En tout cas, elle n'a pas l'innocence de l'enfance. J'ai suffisamment vécu pour me savoir complice du mal qui semble, hélas, prévaloir dans le monde et même de celui-là qui me frapperait aveuglément. J'aimerais, le moment venu, avoir ce laps de lucidité qui me permettrait de solliciter le pardon de Dieu et celui de mes frères en humanité, en même temps que de pardonner de tout cœur à qui m'aurait atteint. Je ne saurais souhaiter une telle mort. Il me paraît important de le professer. Je ne vois pas, en effet, comment je pourrais me réjouir que ce peuple que j'aime soit indistinctement accusé de mon meurtre. C'est trop cher payer ce qu'on appellera, peut-être, la « grâce du martyr » que de la devoir à un Algérien, quel qu'il soit, surtout s'il dit agir en fidélité à ce qu'il croit être l'Islam.

Je sais le mépris dont on a pu entourer les Algériens pris globalement. Je sais aussi les caricatures de l'Islam qu'encourage un certain islamisme. Il est trop facile de se donner bonne conscience en identifiant cette voie religieuse avec les intégrismes de ses extrémistes. L'Algérie et l'Islam, pour moi, c'est autre chose, c'est un corps et une âme. Je l'ai assez proclamé, je crois, au vu et au su de ce que j'en ai reçu, y retrouvant si souvent ce droit fil conducteur de l'Évangile appris aux genoux de ma mère, ma toute première Église, précisément en Algérie, et, déjà, dans le respect des croyants musulmans. Ma mort, évidemment, paraîtra donner raison à ceux qui m'ont rapidement traité de naïf, ou d'idéaliste : « Qu'il dise maintenant ce qu'il en pense ! » Mais ceux-là doivent savoir que sera enfin libérée ma plus lancinante curiosité. Voici que je pourrai, s'il plaît à Dieu, plonger mon regard dans celui du Père pour contempler avec Lui ses enfants de l'Islam tels qu'Il les voit, tout illuminés de la gloire du Christ, fruits de Sa Passion, investis par le Don de l'Esprit dont la joie secrète sera toujours d'établir la communion et de rétablir la ressemblance, en jouant avec les différences.

Cette vie perdue totalement mienne et totalement leur, je rends grâce à Dieu qui semble l'avoir voulue tout entière pour cette JOIE-là, envers et malgré tout. Dans ce MERCI où tout est dit, désormais, de ma vie, je vous inclus bien sûr, amis d'hier et d'aujourd'hui, et vous,

*Angelo
Scola*

ô amis d'ici, aux côtés de ma mère et de mon père, de mes sœurs et de mes frères et des leurs, centuple accordé comme il était promis ! Et toi aussi, l'ami de la dernière minute, qui n'aura pas su ce que tu faisais. Oui, pour toi aussi je le veux ce MERCI, et cet « À-DIEU » en-visagé de toi. Et qu'il nous soit donné de nous retrouver, larrons

heureux, en paradis, s'il plaît à Dieu, notre Père à tous deux.

AMEN ! *Inch'Allah* !

*Alger, 1^{er} décembre 1993,
Tibhirine, 1^{er} janvier 1994.*

Christian

Dossier

Bibliographie française d'Angelo Scola

- **1985**

Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et Réflexions, (entretien avec le cardinal Henri de Lubac) France Catholique-Cerf.

- **1986**

La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr, Lethielleux.

Hans Urs von Balthasar : L'Heure de l'Église, suivi de *La Paix dans la théologie* (Entretien avec Angelo Scola), Communio-Fayard.

- **1999**

Hans Urs von Balthasar : un grand théologien de notre siècle, Groupe Fleurus-Mame.

- **2012**

Jésus, avenir de l'homme : un parcours de vie chrétienne, Salvator.

« Le mystère des noces : pour une théologie systématique ? » *Communio. Revue Catholique Internationale*, 37, 1-2, p. 161-183.

Bien vivre ensemble au XXI^e siècle. Religion, politique, économie, Éditions de l'Emmanuel.

Le mystère des noces. Homme et femme Il le créa, Parole et Silence-Communio (réunit en un seul volume *Il mistero nuziale. 1* et *Il mistero nuziale. 2*).

- **2013**

Une nouvelle laïcité. Thèmes pour une société plurielle, préface de Jean-Luc Marion, Liamar Editions, Principauté de Monaco.

La famille. Une ressource essentielle, Salvator.

- **2014**

Oublier Dieu ? Religion, violence et tolérance dans la société mondialisée, Les Éditions du Cerf.

• **2015**

« Les tâches nouvelles et la mission de *Communio* au vingt-et-unième siècle », *Communio Revue Catholique Internationale*, 40, 2-3, p. 180-185.

• **2016**

Habiter le monde : La relation entre l'homme et la création, Parole et Silence.

« Un nouvel humanisme pour la ville », *Communio. Revue Catholique Internationale*, 41, 4, p. 13-25.

• **2018**

« L'anthropologie de l'encyclique *Humanae vitae*. Cinquante ans après l'encyclique *Humanae vitae* (1968), le cardinal Scola revient sur les présupposés anthropologiques d'un texte mal compris », *Communio. Revue Catholique Internationale*, 43, 4, p. 112-122.

• **2020**

J'ai parié sur la liberté, Entretien avec Luigi Geninazzi, Autobiographie, Les Éditions du Cerf.

« Quel avenir pour les chrétiens ? », *Communio. Revue Catholique Internationale*, 45, 3-4, p. 151-159.

Dossier

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezzel, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décologue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015
L'Alliance irrévocable – Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme, 2018
Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence,
textes réunis et présentés par Jean-Robert Armogathe, 2019

Vient de paraître

Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

La foi est un savoir : non pas une croyance dont il faudrait évaluer le degré de probabilité, mais un savoir en toute certitude. Rendre compte de la certitude de la foi et de quelques-uns des paradoxes qu'elle donne à penser, tel est le projet de ce livre. Il implique d'abord de comprendre la définition qu'en donne la *Lettre aux Hébreux* : « L'acompte des choses espérées, la preuve de celles qu'on ne voit pas. » Entendons : loin qu'elle ne soit qu'une adhésion subjective ou la conviction que les choses espérées arriveront, la foi est leur mode de présence. Car l'acompte est bien réel, il est d'ores et déjà possédé, il est l'à-valoir du crédit qu'ouvre la révélation.

Il requiert ensuite d'explicitier cet acompte de la foi en interrogeant, avec la *Lettre aux Romains*, la manifestation — qui est connaissance — dans le visible de Dieu en tant qu'invisible — qui implique reconnaissance.

La première partie de cet ouvrage examine alors plusieurs modalités de cette reconnaissance, comme la vision problématique de Dieu selon saint Augustin ou le mystère de l'Église selon Henri de Lubac, et essaie de renouveler le programme apologétique de Tertullien, comme le devoir d'athéisme envers les dieux du monde, fixé par Justin, philosophe et martyr.

La seconde partie du livre s'efforce de montrer que ce savoir, qui pense ses objets en se dispensant du concept d'étant, libère la foi de l'emprise de la métaphysique. On interroge alors la manifestation de Dieu comme amour selon Joseph Ratzinger ; la définition du Christ comme existence, selon Marius Victorinus qui invente le mot ; la conception de l'amour humain comme poids selon saint Augustin ; l'expression de la révélation comme beauté selon Hans Urs von Balthasar. Ainsi s'esquisse la tâche de prendre philosophiquement au sérieux la certitude objectale livrée par la foi.

Titres parus, classés par Thèmes et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

- 1-La confession de la foi (1975/1)
- 9-« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
- 15-« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
- 21-« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
- 27-« La Passion » (1980/1)
- 33-« Descendu aux enfers » (1981/1)
- 39-« Il est ressuscité » (1982/1)
- 47-« Il est monté aux cieux » (1983/3)
- 51-« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
- 57-Le jugement dernier (1985/1)
- 63-L'Esprit Saint (1986/1)
- 69-L'Église (1987/1)
- 212-Croire l'Église (2010/6)
- 217-L'Église Apostolique (2011/5)
- 224-La catholique Église (2012/6)
- 230-La sainteté de l'Église (2013/6)
- 236-L'Église Une (2014/6)
- 75-La communion des saints (1988/1)
- 81-La rémission des péchés (1989/1)
- 87-La résurrection de la chair (1990/1)
- 93-La vie éternelle (1991/1)
- 269-270-Dieu unique (2020/3-4)

Parole de Dieu

- 66-Lire l'Écriture (1986/4)
- 130-Le Christ (1997/2-3)
- 135-L'Esprit saint (1998/1-2)
- 140-Dieu le Père (1998/6-1999/1)
- 145-Croire en la Trinité (1999/5-6)
- 153-La parole de Dieu (2001/1)
- 158-Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
- 221-Le Canon des Écritures (2012/3)
- 245-L'inspiration des Écritures (2016/3)
- 253-La Tradition (2017/5)

Notre Père

- 238-Notre Père I : qui es aux cieux (2015/2-3)
- 244-Notre Père II (2016/2)
- 250-Notre Père III : notre Pain (2017/2)
- 256-Notre Père IV : Pardonne-nous (2018/2)
- 261-Notre Père V : en tentation (2019/1)
- 268-Notre Père VI : Délivre-nous (2020/2)
- 273-Dieu Père (2021/1)

Jésus

- 160-Les mystères de Jésus (2002/2)
- 166-Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
- 171-La vie cachée (2004/1)
- 177-Le baptême de Jésus (2005/1)
- 183-Les noces de Cana (2006/1)
- 189-La venue du Royaume (2007/1)
- 195-La Transfiguration (2008/1)

201-L'entrée du Christ

- à Jérusalem (2009/1)
- 205-Le Christ juge et sauveur (2009/5)
- 207-Le Mystère Pascal (2010/1-2)
- 213-Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
- 219-La seconde venue du Christ (2012/1-2)

Les Sacrements

- 11-Guérir et sauver (1977/3)
- 13-L'eucharistie (1977/5)
- 14-La prière et la présence (Eucharistie II) (1977/6)
- 19-La pénitence (1978/5)
- 22-Laïcs ou baptisés (1979/2)
- 25-Le mariage (1979/5)
- 38-Les prêtres (1981/6)
- 43-La confirmation (1982/5)
- 49-La réconciliation (1983/5)
- 55-Le sacrement des malades (1984/5)
- 59-Le sacrifice eucharistique (1985/3)
- 128-Baptême et ordre (1996/6)
- 149-L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
- 172-La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
- 210-Le catéchuménat des adultes (2010/4)
- 233-Jeûne et Eucharistie (2014/3)

Le Décalogue

- 99-Un seul Dieu (1992/1)
- 105-Le nom de Dieu (1993/1)
- 111-Le respect du sabbat (1994/1)
- 117-Père et mère honoreras (1995/1)
- 123-Tu ne tueras pas (1996/1)
- 129-Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
- 137-Tu ne voleras pas (1998/3)
- 143-Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
- 148-La convoitise (2000/2)

Les Vertus

- 54-L'espérance (1984/4)
- 76-La foi (1988/2)
- 116-La charité (1994/6)
- 121-La vie de foi (1995/5)
- 127-Vivre dans l'espérance (1996/5)
- 134-La Prudence (1997/6)
- 139-La force (1998/5)
- 151-Justice et tempérance (2000/5)
- 191-La fidélité (2007/3)
- 196-La bonté (2008/2)

L'Église

- 5-Appartenir à l'Église (1976/3)
- 10-Les communautés dans l'Église (1977/2)
- 17-La loi dans l'Église (1978/3)
- 31-L'autorité de l'évêque (1980/5)
- 61-L'avenir du monde (1985/5-6)
- 92-Former des prêtres (1990/6)
- 94-L'Église, un secte ? (1991/2)
- 95-La papauté (1991/3)
- 104-Les Églises orientales (1992/6)
- 138-La paroisse (1998/4)
- 144-Le ministère de Pierre (1999/4)
- 150-Musique et liturgie (2000/4)
- 154-Le diacre (2001/2)
- 161-Mémoire et réconciliation (2002/3)
- 175-La vie consacrée (2004/5-6)
- 193-Le Christ et les religions (2007/5-6)
- 199-Henri de Lubac-L'Église dans l'Histoire (2008/5)
- 222-Rendre témoignage (2012/4)
- 231-L'apologétique (2014/1-2)
- 234-Architecture et liturgie (2014/4)
- 255- Les magistères (2018/1)
- 267-L'identité sacerdotale (2020/1)

L'existence devant Dieu

- 2-Mourir (1975/2)
- 4-La fidélité (1976/2)
- 8-L'expérience religieuse (1976/8)
- 11-Guérir et sauver (1977/3)
- 20-La liturgie (1978/6)
- 35-Miettes théologiques (1981/3)
- 36-Les conseils évangéliques (1981/4)
- 37-Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
- 41-Le dimanche (1982/3)
- 45-Le catéchisme (1983/1)
- 58-L'enfance (1985/2)
- 60-La prière chrétienne (1985/4)
- 66-Lire l'Écriture (1986/4)
- 108-L'acte liturgique (1993/4)
- 113-La spiritualité (1994/3)
- 121-La vie de foi (1995/5)
- 132-Le pèlerinage (1997/4)
- 155-Créés pour lui (2001/3)
- 156-La transmission de la foi (2001/4)
- 157-Miettes théologiques II (2001/5)
- 163-La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
- 174-La joie (2004/4)
- 180-Face au monde (2005/4)
- 202-La prière (2009/2)
- 206-La Paternité (2009/6)
- 223-Mourir (2012/5)
- 226-Rites et Ritualités (2013/2)
- 237-La famille (2015/1)
- 241-L'examen de conscience (2015/5)
- 243-La Miséricorde (2016/1)
- 254-Éduquer à la liberté (2017/6)
- 262-263-La grâce du catéchisme (2019/2-3)
- 264-Vieillesse (2019/4)
- 272-Sauver la nature ? (2020/6)

Les Religions non chrétiennes

- 30-*Les religions de remplacement* (1980/4)
- 78-*Les religions orientales* (1988/4)
- 97-*L'islam* (1991/5-6)
- 119-*Le judaïsme* (1995/3)
- 124-*Les religions et le salut* (1996/2)
- 211-*Le Mystère d'Israël* (2010/5)

Philosophie

- 3-*La création* (1976/3)
- 12-*Au fond de la morale* (1977/4)
- 18-*La cause de Dieu* (1978/4)
- 23-*Satan, « mystère d'iniquité »* (1979/3)
- 29-*Après la mort* (1980/3)
- 32-*Le corps* (1980/6)
- 40-*Le plaisir* (1982/2)
- 42-*La femme* (1982/4)
- 44-*La sainteté de l'art* (1982/6)
- 71-*L'âme* (1987/3)
- 72-*La vérité* (1987/4)
- 80-*La souffrance* (1988/6)
- 86-*L'imagination* (1989/6)
- 100-*Sauver la raison* (1992/2-3)
- 106-*Homme et femme il les créa* (1993/2)
- 142-*La tentation de la gnose* (1999/2)
- 152-*Fides et ratio* (2000/6)
- 155-*Créés pour lui* (2001/3)
- 162-*La Providence* (2002/4)
- 169-*Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
- 178-*Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
- 181-*Dieu est amour* (2005/5-6)
- 187-*La différence sexuelle* (2006/5-6)
- 215-*Barth et Balthasar* (2011/3)
- 225-*L'idée d'Université* (2013/1)
- 229-*L'Amitié* (2013/5)
- 249-*Le temps d'en finir* (2017/1)
- 259-*Manger* (2018/5)
- 260-*Imaginer les fins dernières* (2018/6)
- 271-*Christianisme et tragédie* (2020/5)

Politique

- 6-*Les chrétiens et le politique* (1976/4)
- 28-*La violence et l'esprit* (1980/2)
- 46-*Le pluralisme* (1983/2)
- 50-*Quelle crise ?* (1983/6)
- 53-*Le pouvoir* (1984/3)
- 64-*Les immigrés* (1986/3)
- 65-*Le royaume* (1986/3)
- 89-*L'Europe* (1990/3-4)
- 112-*Les nations* (1994/2)
- 115-*Médias, démocratie, Église* (1994/5)
- 120-*Dieu et César* (1995/4)
- 179-*L'Europe et le christianisme* (2005/3)
- 198-*Liberté et responsabilité* (2008/4)
- 218-*La démocratie* (2011/6)
- 257-258-*La Paix* (2018/3-4)
- 266-*Les frontières* (2019/6)
- 276-*Le christianisme sans la foi* (2021/4)

Histoire

- 26-*L'Église : une histoire* (1979/6)
- 83-*La Révolution* (1989/3-4)
- 88-*La modernité – et après ?* (1990/2)
- 102-*Le Nouveau Monde* (1992/4)
- 125-*Baptême de Clovis* (1996/3)
- 227-*L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
- 247-*La religion des tranchées* (2016/5-6)
- 251-*Violence et religions* (2017/3-4)
- 274-275-*L'église cathédrale* (2021/2-3)

Sciences

- 7-*Exégèse et théologie* (1976/7)
- 48-*Sciences, culture et foi* (1983/4)
- 56-*Biologie et morale* (1984/6)
- 77-*Cosmos et création* (1988/3)
- 85-*Les miracles* (1989/5)
- 107-*L'écologie* (1993/3)
- 167-*La bioéthique* (2003/3)
- 265-*L'exégèse canonique* (2019/5)

Biographies

- 82-*Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
- 103-*Henri de Lubac* (1992/5)
- 186-*Louis Bouyer* (2006/4)
- 197-*Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

Société

- 16-*La justice* (1978/2)
- 24-*L'éducation chrétienne* (1979/4)
- 34-*Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
- 52-*Le travail* (1984/2)
- 68-*La famille* (1986/6)
- 73-*Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
- 74-*Foi et communication* (1987/6)
- 91-*L'église dans la ville* (1990/5)
- 109-*Conscience ou consensus ?* (1993/5)
- 114-*La guerre* (1994/4)
- 117-*La sépulture* (1995/2)
- 122-*L'Église et la jeunesse* (1995/6)
- 126-*L'argent* (1996/4)
- 133-*La maladie* (1997/5)
- 147-*La mondialisation* (2000/1)
- 159-*Les exclus* (2002/1)
- 165-*Église et État* (2003/1)
- 173-*Habiter* (2004/3)
- 184-*Le sport* (2006/2)
- 185-*L'école et les religions* (2006/3)
- 190-*Malaise dans la civilisation* (2007/2)
- 200-*Foi et féerie* (2008/6)
- 203-*L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
- 215-*Le droit naturel* (2011/3)
- 216-*Art et Créativité* (2011/4)
- 240-*Les Pauvres* (2015-4)
- 246-*La grande ville* (2016/4)

Dossiers

- 105-*L'âme et le visage* (1993/1)
- 106-*Les vingt ans de Communio* (1993/2)

108-*Homme et femme*

- il les créa (suite) (1993/4)
- 109-*Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
- 110-*Conscience et consensus Autour de MacIntyre* (1993/6)
- 111-*Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
- 112-*Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
- 113-*Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
- 114-*Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
- 116-*Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
- 117-*La foi de VanGogh* (1995/1)
- 123-*L'Église et la morale* (1996/1)
- 124-*L'Église face au nazisme* (1996/2)
- 125-*Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
- 127-*Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
- 129-*Où en est la théologie ?* (1997/1)
- 130-*L'année du Christ* (1997/2-3)
- 137-*La responsabilité* (1998/3)
- 139-*Elise Corsini : Les JM, au-delà du spectacle* (1998/5)
- 143-*La douleur* (1999/3)
- 147-*Le millénarisme* (2000/1)
- 148-*Edith Stein* (2000/2)
- 195-*Mémorial Eucharistique* (2008/1)
- 210-*Robert Spaemann* (2010/4)
- 238-*Les 40 ans de Communio* (2015/2)
- 240-*Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
- 244-*L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
- 251-*De quelques convertis du XX^e siècle : Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
- 253-*De quelques convertis du XX^e siècle : Manuel García Morente et Ali Mulla Zadé* (2017/5)
- 257-258-*De quelques convertis du XX^e siècle : Sigríd Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
- 259-*J. Julliard : «Je ferai de toi une étoile», Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
- 259-*Joseph Ratzinger-Benoît XVI : « Les dons et l'appel sans repentir »* (2018/5)
- 269-270-*Angelo cardinal Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?* (2020/3-4)
- 271-*Vingt-cinq ans après la mort du cardinal Yves Congar, op (1904-1995)* (2020/5)

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Lettre d'information et secrétariat du site internet : Cécile Margelidon.

Diffusion numérique : Cyr Médo

Communio est membre institutionnel de l'Académie catholique de France

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Patrick Cantin, Christophe Carraud, Vincent Carraud, Olivier Chaline, Paul Colrat (Beyrouth), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville (Rome), Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p., Pierre Julg, Serge Landes, Didier Laroque, Isabelle Ledoux-Rak, Ide Levi, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Florian Michel, Étienne Michelin, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Patrick Piguet, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub (Maria Laach), Florent Urfels, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris,
tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

Courriel :

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an, deux ans ou trois ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :).

Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

informé de mon identité pas informé de mon identité

Je commande les numéros suivants :

14 € simple, 20 € double (port 4 € en sus)

Date : Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

		Type de tarif	1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)		80 €	160 €	240 €
France	Normal		62 €	110 €	160 €
France	Étudiant		30 €	60 €	90 €
Étranger	Courrier économique		68 €	122 €	175 €
Étranger	Courrier prioritaire		80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal		40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant		20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal				

Règlement en Euros :

Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR76 3006 6108 7300 0104 0600 119 – BIC CMCIFRPP

CIC Paris Saint Paul – 1 rue de Sévigné 75004 Paris

Par carte bancaire via le site www.communio.fr

En collaboration avec les éditions de **Communio** en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio

Responsable : Père Andrzej Jakacki SAC, B.P. 1083 Kigali, Rwanda, Afrique Centrale.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Attila Puskás, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Filip De Rycke, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Sławomir Pawłowski, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki, Pologne.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Peter Stilwell, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Brož & David Vopřada, K Rotundě 100/10, 12800 Praha 2 - Vyšehrad, République Tchèque.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

Dépôt légal : septembre 2021 – N° de CPPAP : 0126G80668
N° ISBN : 978-2-915111-90-3 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Maquette : louis-marie.fr
Composition : leventseleve.fr
Impression : Présence Graphique à Monts (37260) – N° d'impression : XXXX

La sagesse des larmes

XLVI, 5 n° 277 septembre-octobre 2021

Que sont nos pleurs ? Une monnaie un peu dévaluée qui permet de couper court à tout échange ? Une marque de faiblesse dont on a honte ? Dans la tradition chrétienne, les pleurs sont un paradoxe assumé par le Christ lui-même : signe de désolation devant le mal ou le malheur, mais également d'un repentir libérateur, les pleurs sont le gage d'une nouvelle relation à Dieu et donc aux autres. C'est ce que montre ce cahier à travers différents jalons chronologiques, du monde de la Bible au cinéma du xx^e siècle. Oser pleurer, n'est-ce pas ouvrir son âme à la possibilité d'une vie nouvelle et purifiée ?

Éditorial *Patrick Piguet* : Quel bonheur pour ceux qui pleurent ?

Thème

- Hans-Ulrich Weidemann* « Nous laissons les lamentations aux femmes » (Platon) – Les larmes de Jésus dans le Nouveau Testament
- Györgyi Szatmári* Les pleurs et les larmes dans les psaumes
- Martine Dulaey* Les larmes selon saint Augustin
- Tibor Görföl* Des larmes qui plaisent à Dieu – De l'ascèse des pleurs dans le christianisme byzantin primitif
- Piroska Nagy* Pleurer chrétiennement – Une histoire médiévale
- Jean-Pierre Lemaire* *Le pays derrière les larmes* – Entretien – Propos recueillis par Patrick Piguet
- Patrick Piguet* Le partage des larmes dans *Décatalogue I* de Kieślowski

Dossier

Hommage au cardinal Scola

Pour le quatre-vingtième anniversaire du cardinal Angelo Scola

La liberté, Sancho...

Le dialogue interreligieux comme dimension de la foi chrétienne – la Fondation Oasis et l'Islam

La question du fondement

Bibliographie française d'Angelo Scola

Jean-Robert Armogathe

Gabriel Richi Alberti

Michele Brignone

Angelo Scola

Communio

Les larmes de saint Pierre Le Greco, ca. 1587-1596
huile sur toile, 109 × 88 Musée El Greco, Tolède

ISSN X-0338-781-X
ISBN 978-2-915111-90-3



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Revue bimestrielle
Le numéro : 14,00 €

Avec le soutien du

