

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

RENDRE TÉMOIGNAGE

« La lumière montre les autres choses et elle se montre elle-même. [...] La lumière se rend témoignage à elle-même : elle ouvre les yeux sains, et elle est à elle-même son propre témoin pour se faire connaître. »

Saint Augustin, *Traité sur l'Évangile de Jean*, 35, 4
(Paris, 1988, Bibliothèque Augustinienne, 73 A,
p. 154-157)

« C'est l'Esprit qui témoigne, d'abord dans le cœur des saints, puis par leur bouche, que *le Christ est la vérité*, la résurrection véritable et la vie. »

Guerric d'Igny († 1157), *Sermon 1 pour la Résurrection*, 4 (Paris, 1973, p. 225).

Deux événements successifs – le Christ revêtu du manteau de pourpre par un soldat, sa désignation à la foule par Pilate – sont réunis par Caravage comme un unique moment. Il semble s'agir d'une réponse lointaine à la Nativité : entre ces deux personnages penchés sur lui, le corps de Jésus, son visage aux yeux fermés, sont aussi vulnérables que ceux du nouveau-né couché dans la mangeoire, mais c'est d'un vêtement d'infamie qu'il est emmaillotté et l'or des mages a laissé la place aux insignes d'une royauté douloureuse.

Cependant la réunion de ces deux moments répond à une autre fonction, celle de séparer Pilate de Celui qu'il désigne : l'une des diagonales du tableau isole nettement le groupe formé par Jésus et le soldat, de Pilate au premier plan. À l'instar du sceptre de roseau ou de la couronne d'épines, le soldat est ici un attribut du Christ souffrant. Quant à Pilate, il est l'admoniteur, celui qui montre – ce personnage à la fois partie prenante de l'action et extérieure à elle, dont Leon Battista Alberti recommande l'usage aux peintres dans son traité *De Pictura* (1436) : « Il est bon que dans une histoire il y ait quelqu'un qui avertisse les spectateurs de ce qui s'y passe ; que de la main il invite à regarder ou bien [...] qu'il leur interdise d'approcher, [...] ou encore que par ses gestes, il t'invite à pleurer ou à rire avec les personnages. »

Fait rare, sinon unique chez Caravage, un balcon vient séparer les spectateurs de la scène. Dans ce décor théâtral, la posture de Pilate n'en est que plus expressive : son corps est tourné vers le Christ, son visage vers le spectateur. Son visage aux sourcils froncés, ses mains tendues qui occupent le centre du tableau conduisent le regard à Jésus. Contrairement à l'admoniteur d'Alberti, Pilate n'est pas un interprète, il ne permet pas de comprendre, mais un intermédiaire, toute son action est de montrer. Le noir profond du manteau de Pilate contraste fortement avec la blancheur lumineuse du corps du Christ offert en sacrifice. C'est à cette blancheur d'hostie, à ce visage en prière que le regard s'arrête et s'ouvre à la contemplation.

Pascale Ratovonony

Sommaire

ÉDITORIAL

5 Jean-Robert ARMOGATHE
et Christophe BOURGEOIS : **Appel à témoins**

THÈME

Christophe BOURGEOIS : **Le témoin véridique**

11 Nos représentations ordinaires du témoignage doivent être passées au feu de la Parole de Dieu. Seul celui en qui la vérité se manifeste dans son évidence est un témoin digne de foi : ce témoin, c'est le Christ, qui s'offre lui-même, dans sa personne, comme plénitude de la Révélation. Tandis que l'évangile johannique montre comment le témoignage est par excellence l'acte du Fils, le récit lucanien des Actes des Apôtres montre comment cet acte se prolonge à travers ceux qui sont établis et mis à part comme témoins de la Parole « jusqu'aux extrémités de la terre ».

Paolo MARTINELLI : **Le témoignage chrétien, langage de la nouvelle évangélisation**

24 Sous l'impulsion du concile Vatican II, il se pourrait que l'orientation théologique actuelle ouvre la possibilité de saisir, dans le témoignage chrétien, le langage capable de réconcilier les éléments que la modernité nous a livrés disjoints, c'est-à-dire la liberté et la vérité.

Emmanuel HOUSSET : **Porter témoignage et recevoir le témoignage**

34 En montrant que le témoignage ne consiste pas à raconter sa vie, il devient possible de comprendre qu'il est d'abord un respect de ce qui se manifeste et que la force du témoignage vient de ce dont on témoigne. Or témoigner de l'Esprit, c'est aussi, dans le fini de la vie quotidienne, faire preuve de patience pour continuer à écouter la vérité et pour exister à partir de l'événement de l'Incarnation. Recevoir le témoignage et porter témoignage sont alors l'acte même de la foi.

Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ : **Qu'est-ce qui fait le témoignage du témoin ? Réflexions sur le martyre de Georg Häfner**

44 Pour éclairer et incarner la notion de témoignage (*martyrium*), l'auteur tente de trouver le lieu philosophique de l'expérience du Père Georg Häfner, mort à Dachau en août 1942, à l'aide de la réflexion de Giorgio Agamben, Jacques Derrida et Jean-Luc Marion, trois philosophes contemporains qui ont réfléchi sur ce concept.

Jean-Marie LUSTIGER : **Accueillir la grâce d'avoir part à l'acte du Christ**

54 La mission de disciples découle de la mission du Fils envoyé par le Père. Rendre témoignage à Jésus-Christ, c'est avoir part à l'acte du Christ et voir Dieu s'attester lui-même en nos vies.

SOMMAIRE

Jean-Marie LUSTIGER : « Nous sommes le temple obscur où est enfouie sa gloire »

- 61** Quelle est la véritable dignité de l'homme et quel est son fondement ? Son énigme s'inscrit dans le mystère même de Dieu. En prétendant tuer Dieu, l'homme s'est lui-même mis à mort. Comme miroir de Dieu, comme son image et sa ressemblance, il donne au monde sa véritable signification. L'homme est chargé d'être en ce monde le signe de la royauté de Dieu.

SIGNETS

François AMANECER : Athéisme contemporain et conviction chrétienne – un point de vue

- 65** Un croyant soucieux d'asseoir ses convictions sur une réflexion solide ne peut pas ignorer les formes contemporaines du scepticisme. Il se doit de les intégrer. Mais s'écartant de tout rationalisme étriqué, il ne met pas de côté les « évidences existentielles » que les choses de la vie proposent et que capte parfois l'intuition poétique.

Adel Theodor KHOURY : Le Coran et la Bible

- 76** Une étude approfondie des parallèles entre la Bible et le Coran met en lumière, au-delà des divergences doctrinales bien connues, une proximité certaine des deux Livres saints. Qu'il s'agisse de grandes figures bibliques – Abraham, Moïse, Jésus -, des représentations de Dieu – Créateur, Juge transcendant – ou des devoirs religieux, les textes montrent de nombreuses similitudes qui témoignent de l'enracinement du Coran dans la tradition biblique, dont il se montre à la fois éloigné et proche. Le dialogue inter-religieux encouragé par Vatican II doit permettre de progresser vers une compréhension réciproque de ces livres fondateurs des trois religions monothéistes.

Brice de MALHERBE : Bioéthique – défis présents et à venir

- 88** Malgré une certaine retenue, la loi française relative à la bioéthique du 7 juillet 2011 renforce l'exercice d'un pouvoir tyrannique des adultes au détriment de la dignité de l'enfant. Plus largement, l'avènement annoncé de la médecine proactive accroît la tentation d'une maîtrise du développement individuel et social par le biais de politiques de santé coercitives. La tempérance du désir d'enfant comme du désir d'une santé parfaite pourrait bien être l'enjeu moral majeur en matière d'éthique médicale.

Xavier PAROUTAUD : Rembrandt et la figure du Christ – peindre la Révélation

- 99** Connaisseur avisé de la tradition iconographique, Rembrandt renouvelle la figure du Christ en ayant recours à un modèle vivant pour le représenter. En faisant de ce Christ « d'après nature » la figure centrale de son art, le discours pictural de Rembrandt se charge d'une dimension théologique et offre des images qui prétendent montrer l'Image incarnée en peinture.

Cardinal Angelo AMATO : Les procès de béatification et de canonisation

- 113** Bien qu'elle soit invisible à nos yeux, la sainteté se manifeste à travers des signes extérieurs qui sont reconnus par l'Église comme des critères pour discerner et évaluer la perfection de ses fils. Les procès de béatification et de canonisation se concentrent sur la vérification de ces signes extérieurs.

Éditorial

Jean-Robert ARMOGATHE
Christophe BOURGEOIS

Appel à témoins

« **L'**homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins », affirmait Paul VI en 1975¹. Les Concordances de vocabulaire des grands conciles œcuméniques montrent d'ailleurs toute l'importance qu'a prise la constellation sémantique du *témoignage* dans les Actes du dernier Concile, désormais largement relayée². Le problème est que l'usage intensif de ce vocabulaire risque parfois de diminuer sa précision conceptuelle. Or, dans l'encyclique de Paul VI, l'appel à témoins lancé à l'homme contemporain participe d'une réflexion sur les nouvelles conditions de l'évangélisation à la fin du XX^e siècle. Tout en concédant que « l'homme moderne rassasié de discours se révèle souvent fatigué d'entendre et, pire encore, immunisé contre la parole », le pape prend ses distances par rapport aux « idées de nombreux psychologues et sociologues, lesquels affirment que l'homme moderne a dépassé la civilisation du verbe, désormais inefficace et inutile³ » et maintient fermement dans son encyclique la complémentarité entre témoignage de vie et prédication. Tout en mettant en garde contre toute simplification réductrice du concept de *témoignage*, le pape l'utilise

1. *Evangelii nuntiandi*, § 41.

2. Ph. DELHAYE, M. GUERET, P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, établie par le CETEDOC, Louvain, 1974. Pour l'usage du lexique testimonial dans le magistère récent, voir l'article de Paolo MARTINELLI, « Le témoignage chrétien, langage de la nouvelle évangélisation » p. 24.

3. *Evangelii nuntiandi*, § 42.

donc pour qualifier un modèle d'expression de la vérité, justifié par le langage biblique, plus conforme au « besoin » de l'homme que le modèle du « maître », qui transmet par la parole un contenu abstrait de vérité qu'il garantit par l'autorité que lui donne son statut.

Il y aurait – et il y a certainement eu – bien des manières d'interpréter une telle opposition. Le témoignage serait, parmi d'autres modes d'évangélisation possibles, le langage le plus adéquat pour susciter l'adhésion d'un interlocuteur. Le témoignage, dirait-on alors, est un récit plus direct et plus expressif qu'un discours philosophique ; l'expérience individuelle persuade davantage que l'injonction abstraite, parce qu'au lieu d'imposer une vérité, elle suscite plus aisément le dialogue et la liberté. Il est vrai que dans un monde dominé par les slogans et les manipulations verbales de toutes sortes, l'authenticité et la cohérence d'une existence deviennent des facteurs de crédibilité qui donnent force et autorité à la vérité transmise. Mais cette adéquation affichée entre le messenger et son message, pour utiliser le vocabulaire de la communication, suffit-elle à attester la vérité ? Car c'est l'intensité d'une expérience subjective que l'on transmet alors, présupposant qu'elle est en soi indice de vérité, tandis que le témoin n'est témoin que de lui-même : nous sommes dans ce cas face à l'une des formes modernes d'idolâtrie, qui présuppose une coïncidence entre subjectivisation et présence immédiate de Dieu. Il est un autre modèle du témoignage, juridique cette fois-ci, qui renvoie à un acte institutionnel par lequel le témoin atteste solennellement une parole ou un fait objectif qu'il a vu et entendu. Cette action de témoigner (*martyria*, en grec), parce qu'elle est un fait de parole qui peut être réitéré, a pour effet de produire un élément de preuve (*martyrion*, en grec, *evidence* en anglais) qui peut éventuellement être soumis à vérification.

Que veut dire alors « être témoin de Jésus Christ » ? S'il s'agit de rendre compte d'une expérience religieuse personnelle, celle-ci, quelle que soit son intensité, entre en concurrence avec d'autres expressions contemporaines du sentiment religieux, dont notre temps est friand. Dira-t-on au contraire qu'il s'agit de *déposer* en faveur de Jésus Christ ? Mais de quel événement objectif allons-nous alors témoigner ? Les Apôtres eux-mêmes, témoins directs du Christ de l'histoire, ont porté des témoignages confus – et comment pouvait-il en être autrement, puisque, en un sens, on ne pouvait apparemment rapporter qu'une absence, le tombeau vide, ou un fait incompréhensible, incapable d'être soumis à une vérification historique, la présence du Christ ressuscité en son corps glorieux ? Plus encore, il faut affirmer que tout témoignage est suspect et n'est donc jamais

véridique absolument car il ne constitue qu'un rapport au second degré : le témoignage n'est pas l'aveu. Il faut rappeler l'extrême prudence des institutions juridiques, qui refusent ou tempèrent le témoignage d'un seul : *testis unus, testis nullus*⁴. Le *témoin fidèle* est donc un oxymore, une contradiction dans les termes ; tout témoin est réputé infidèle. En ce sens, nul ne peut porter témoignage à la vérité. «La vérité est son propre index», y compris la vérité historique : c'est elle qui, à l'inverse, juge, *a posteriori*, que tel témoignage était véridique, tel autre non, une fois le fait établi.

L'unique témoin

Un seul, l'Unique, L'AMEN, apparaît comme le témoin fidèle et véritable : «Voici ce que dit l'Amen, le *témoin fidèle et véritable*, le commencement de la création de Dieu⁵». L'AMEN est le seul témoin absolument crédible. En effet, entre Lui et la Parole divine, il n'y a pas de distance : il est la Parole, il est la Vérité, il n'est pas celui qui dit quoi que ce soit d'autre⁶. L'épisode des tentations de Jésus au désert le rappelle : le Satan se fait exégète et justifie ses offres par des citations de l'Écriture qu'il manipule. Jésus n'argumente pas : il ne répond que par les textes de l'Écriture, l'Écriture nue. Il ne présente aucune autre objection au Satan que l'Écriture, c'est-à-dire lui-même, qui est cette écriture dans la chair annoncée par Isaïe. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le caractère central du témoignage dans le Nouveau Testament : le Christ est le seul en qui l'attestation de soi est en même temps attestation de la vérité, parce qu'en se montrant au monde, il se dévoile comme la vérité de Dieu, comme témoignage en lui du Père et de l'Esprit⁷.

4. La doctrine *testis unus, testis nullus*, règle de fer difficile à maintenir, a été battue en brèche quand la notion de *présomption* est entrée dans le droit – le témoin unique devenant une présomption, qui pouvait être reçue, en mode mineur, dans le faisceau des preuves – du moins en droit civil, les canonistes traînant les pieds pour admettre la notion de «juste suspicion» (André GOURON, «*Testis unus, testis nullus* dans la doctrine juridique du XII^e siècle», *Mediaeval Antiquity*, publié par Andries WELKENHUYSEN, Herman BRAET, Werner VERBEKE, Leuven UP, 1995).

5. *Apocalypse* 3, 14, à rapprocher d'*Apocalypse* 19, 11.

6. Voir les analyses de Michel HENRY, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1998 ; voir dans *Communio* les articles de Michel Henry, «Archichristologie», 1997, 2 et de Isabelle OLIVO-POINDRON, «Pour une philosophie de la vérité», 1996, 5.

7. Voir l'article de Christophe BOURGEOIS, «Le témoin véridique» p. 11.

Le *Témoin* fidèle de l'Apocalypse répond ainsi au *Témoignage* de l'Exode, c'est-à-dire aux deux tables contenant les Dix Paroles (*Exode* 25, 16), qui conservent les clauses de l'alliance conclue entre Dieu et son peuple⁸. Il est la réalité de « la nouvelle Alliance », il est le corps et le sang de l'*Alliance nouvelle et éternelle*. Ce témoignage de l'engagement de Dieu envers l'humanité formulé dans le Décalogue a désormais pris chair dans l'Incarnation, et le témoignage est devenu le témoin. Cette coïncidence unique entre le témoignage et le témoin s'oppose radicalement au modèle de l'auto-témoignage idolâtre – le Christ n'exhibe pas son *moi*, il *est* simplement le Fils en qui tout s'accomplit – et fonde en même temps la possibilité pour le croyant de devenir un authentique témoin, dans ce qui en lui est le plus personnel et le plus authentique. L'unicité du témoignage du Christ se déploie ainsi dans la mission de l'Église et donc des baptisés-confirmés, qui sont le Corps du Christ, Dieu-dans-la-chair.

L'idée de témoignage implique donc cette coïncidence entre le témoin et son témoignage dont les représentations courantes ont parfois l'intuition, mais à condition de maintenir qu'il n'y a pas d'autre témoin que Jésus Christ. Ceux qui sont appelés à porter témoignage ne sont *martyrs* que parce qu'en eux c'est Jésus Christ qui est torturé et mis à mort⁹: « le Christ combat et vainc en la personne de ses serviteurs¹⁰ ». Jésus est ainsi le seul martyr authentique, et c'est parce que des hommes et des femmes sont « ce Jésus que tu persécutes » (*Actes* 9, 5) qu'ils peuvent être, à leur tour, appelés des témoins.

La foule des témoins

Le témoignage du chrétien ne saurait donc être réduit à un récit (ou partage) de vie: et si les témoignages de conversion peuvent être reçus comme d'authentiques confessions de foi, c'est bien parce qu'ils montrent l'« histoire de Dieu » dans une vie¹¹. Certains martyrs

8. Ces « tables du Témoignage » (*Exode* 31, 18 ; 32, 15 ; 34, 29) doivent être déposées dans « l'arche » (*Exode* 25, 16 et 40 1-2).

9. Voir dans la *Passion de Perpétue et Félicité*, la quatrième vision de Perpétue: « On me déshabilla: j'étais un homme », P. L., t. III, col. 40.

10. CYPRIEN (mort martyr en 258), Lettre 10, III (*Le martyr dans l'Église ancienne*, Éditions Migne, 1990, p. 94); voir d'autres textes dans A. HAMMAN, « Signification doctrinale des Actes des martyrs », *Nouvelle Revue Théologique* 75, 1953, p. 739-745 (repr. in *Études patristiques*, Beauchesne, 1991, p. 315-321).

11. Allusion au beau titre des *Mémoires* de Stanislas FUMET, *Histoire de Dieu dans ma vie* (2^e éd., Cerf, 2002).

proclament oralement leur foi ; mais la tradition chrétienne accueille également les *infantes* comme martyrs, dont les premiers furent les saints Innocents :

« Puisqu'en ce jour, Seigneur, les saints Innocents ont annoncé ta gloire non point par la parole, mais par leur seule mort, fais que notre vie tout entière témoigne de la foi que notre bouche proclame¹² ».

Là encore, les schémas mondains d'expansionnisme idéologique risquent parfois de trahir la signification du témoignage chrétien : nous n'avons pas à être des preuves convaincantes du Christ, capables de susciter l'adhésion ; nous n'avons pas à donner de l'extérieur son poids et sa valeur à la parole révélée. Le témoignage ne peut être que participation à l'action du Fils envoyé par le Père. La mission renvoie d'abord à cette offrande du Fils par le Père, qui possède cette force infinie, cette « énergie » selon le mot de saint Paul (*Éphésiens* 1, 19), par laquelle Jésus ressuscite et s'assied à la droite du Père, énergie qui se déploie dans la vie de l'Église animée par l'Esprit Saint. Être « témoin de sa résurrection » (*Actes* 1, 22), « avoir mangé et bu avec Lui après sa résurrection d'entre les morts » (*Actes* 10, 41) ne peut donc que signifier être transformé intérieurement par cette puissance du Ressuscité. Rendre témoignage, « c'est avoir part à l'acte du Christ et voir Dieu s'attester Lui-même à travers nos existences¹³ ». Pour l'homme, le témoignage passe ainsi d'abord par un effacement devant ce qui advient au plus profond de lui comme venant de plus loin que lui.

Ce paradigme chrétien du témoignage peut éclairer notre expérience de la vérité : en partant de points de vue différents, c'est ce travail philosophique que proposent les articles d'Emmanuel Housset et de Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz¹⁴. Le premier article évoque « un respect de ce qui se manifeste tel qu'il se manifeste », respect qui introduit dans la durée de l'expérience et de l'humilité, contre toutes les formes trompeuses d'immédiateté spirituelle ou intellectuelle. Rendre témoignage à la vérité inclut ainsi l'expérience de notre finitude, que nous laissons « être convertie en espace de révélation ». Évoqué dans le second article, le martyr de Georg Häfner, mort à Dachau, béatifié par Jean-Paul II, donne à cette réflexion un relief saisissant : le paria, mis au ban de la société,

12. Prière d'ouverture de leur fête (le 28 décembre).

13. Voir l'homélie inédite du cardinal LUSTIGER prononcée le 13 juin 1982 à la paroisse St Hippolyte, p. 54.

14. Voir « Porter témoignage et recevoir le témoignage » p. 34 et « Qu'est-ce qui fait le témoignage du témoin ? Réflexions sur le martyr de Georges Häfner », p. 44.

ÉDITORIAL ————— J.-R. Armogathe et C. Bourgeois

inverse la logique perverse de celle-ci ; mais c'est en se frayant un chemin dans l'obscurité, en plongeant celui qu'elle touche dans une forme d'aveuglement, que la vérité arrache comme « par mégarde » le témoin à l'espace profane de l'évidence et de la normalité pour mettre à l'épreuve notre monde. Cette vérité est d'abord, pour nous, pour notre chair, une contre-vérité qui nous déborde et nous plonge dans la stupeur.

C'est ainsi que nous pouvons être ce « temple obscur où est enfouie la gloire », selon le mot du cardinal Lustiger¹⁵. De la patience qu'exige toute vérité à la Passion, le martyr apparaît donc bien comme le modèle par excellence du témoignage chrétien, non pas parce que le sang prouverait quoi que ce soit – ce n'est pas la mort qui fait le martyr – mais parce qu'il montre comment une existence pauvre et fragile, qui n'a rien par elle-même de plus crédible et de plus séduisant qu'une autre, peut se charger d'une mystérieuse force révélatrice, d'une manière qui échappe en grande partie à celui qui la vit, en étant associée à la Passion douloureuse et glorieuse du Fils.

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre de Paris depuis 1976, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, Sciences religieuses, Sorbonne, appartient depuis sa fondation au comité de rédaction de la revue *Communio*. A dirigé l'*Histoire générale du christianisme* (2 vol.) PUF, Paris, 2010. Dernière publication : (avec D. Blot), Pascal, *Pensées sur la religion, étude et édition comparative de l'édition originale*, Champion, 2011.

Christophe Bourgeois né en 1975, enseignant les lettres au Centre Madeleine Daniélou et à Ste Marie de Neuilly, est membre du comité de rédaction de la revue *Communio*. Il a publié *Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse Chrétienne (1570-1630)*, Paris, Champion, 2006.

15. Voir l'homélie inédite du cardinal LUSTIGER prononcée le 17 juin 1984 à Notre-Dame de Paris, p. 61.

Christophe BOURGEOIS

Le témoin véridique

Quels témoins devons-nous croire ? La réflexion rhétorique de l'Antiquité n'a pas manqué de s'interroger sur ce qui constitue la crédibilité d'un discours : Aristote affirme que l'un des plus puissants motifs de crédibilité d'un discours, sinon le plus puissant, est le caractère de l'orateur (*éthos*) tel qu'il transparaît dans son discours¹. Dans notre monde où les paroles sont si souvent manipulées par les communicants de tous ordres, la confirmation des paroles par les actes semble souvent être le principal motif de crédibilité d'un discours. Il est tentant d'appliquer ces paradigmes à l'annonce chrétienne du salut mais la coïncidence nécessaire entre le message et le messager ainsi présumée se heurte parfois douloureusement à l'écart qui se creuse entre la splendeur des vérités proclamées et la pauvreté de ceux qui, aux yeux du monde, sont censés l'incarner. La réponse à cette difficulté doit-elle être recherchée dans la construction méthodique d'un être-signe du chrétien contemporain, sommé de devenir en lui-même une expression convaincante et crédible de l'idée chrétienne ? Il convient de confronter nos précompréhensions du témoignage à l'usage particulier de ce vocabulaire du témoignage que le Nouveau Testament propose.

1. Dans le livre I de *La Rhétorique*, les deux traductions sont possibles : « Le caractère constitue, pourrait-on presque dire, un moyen de persuasion tout à fait décisif », 1356a, trad. P. Chiron, GF, 2007, p. 126 ; on peut lire aussi « le moyen de persuasion le plus décisif ».

Le Christ, unique témoin digne de foi

Qui peut être un témoin véridique ? Pour l'auteur de l'Apocalypse, seul le Christ est le témoin par excellence et les témoins ne le sont pas par eux-mêmes. La Révélation, en effet, est adressée à Jean « *qui a rendu témoignage de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus-Christ* » (Apocalypse 1, 2). Aucun texte du Nouveau Testament ne dit aussi clairement que le chrétien qui rend témoignage est témoin d'un témoin ou, en d'autres termes, que c'est Jésus qui à travers lui témoigne. L'expression *témoignage (martyria)* du Christ, qui scande le texte², parallèlement à celle de *Verbe de Dieu*, doit d'ailleurs logiquement être comprise comme un génitif subjectif³ : le substantif *martyria* renvoie à l'action du Christ. Cette attestation est « esprit de prophétie » (Apocalypse 19, 10) : c'est elle qui anime de son souffle ceux qui transmettent la Parole divine. Cette précision intervient au moment où l'ange rappelle à Jean qu'il n'est qu'un « serviteur », subordonné au Christ, comme tous les « frères qui possèdent le témoignage de Jésus » (Apocalypse 19, 10). Ce témoignage, que « possèdent » comme un gage certain de leur victoire les compagnons de l'Agneau, fonde la victoire définitive de la Parole de Dieu sur les puissances du mal.

L'Apocalypse nomme d'ailleurs Jésus-Christ « le témoin » par excellence, en utilisant l'article défini, dans une expression que l'on traduit habituellement par « témoin fidèle » (Apocalypse 1, 5). Sans rejeter nécessairement cette traduction, il faut remarquer que l'adjectif *pistos* utilisé dans ce verset a une portée plus large que l'idée d'une fidélité morale à des paroles et à des actes que nous associons spontanément à l'adjectif français *fidèle*. Dérivé de la racine *pistis* (*foi, confiance*, mais aussi, dans un contexte rhétorique, *preuve*⁴), il signifie dans la langue grecque à la fois le fait de faire confiance (sens actif) et ce en quoi l'on place sa confiance (sens passif). On peut donc le rendre dans ce cas par les adjectifs *fiable* ou *crédible*. Or, comme le rappelle sœur Isabelle Donegani, l'adjectif *pistos* est, dans la Septante, généralement utilisé pour traduire une forme verbale de sens passif de la racine hébraïque *'mn* que nous retrouvons dans le mot *Amen*.

2. La *martyria* signifie proprement l'action de témoigner, par rapport au *martyrion*, résultat de cette action. L'expression est employée dans les passages suivants : Apocalypse 1, 2 ; 1, 9 ; 12, 17 ; 19, 10.10 ; 20, 4.

3. Voir Isabelle DONEGANI, « À cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus... », *le témoignage selon l'Apocalypse de Jean, son enracinement extra-biblique, sa force comme parole de sens*, Paris, Gabalda, 1997, p. 360sq.

4. C'est le cas dans un passage de la *Rhétorique* d'ARISTOTE, livre I, chapitre 2, déjà mentionné *supra*.

Est *pistos* une réalité à laquelle on peut se fier parce qu'elle s'est révélée ferme et consistante. Mise à l'épreuve, rien ne vient la briser. En ce sens, c'est avant tout Dieu Lui-même qui est « fidèle », c'est-à-dire ferme et fiable : le Seigneur est « le Dieu digne de foi (*pistos*) qui garde son alliance et son amour pour mille générations à ceux qui l'aiment et gardent ses commandements » (*Deutéronome* 7, 9). C'est parce que Dieu maintient son alliance et réalise sa promesse au cœur des vicissitudes de l'histoire qu'il peut être cru. La même racine hébraïque se retrouve dans le mot *'emet*, généralement traduit par *vérité*. Fiabilité, solidité et véracité sont donc dans la langue biblique des notions connexes, au point que cette racine hébraïque est tantôt rendue dans la Septante par le vocabulaire de la *pistis*, tantôt par celui de la vérité (*alêtheia*)⁵.

Cette proximité se manifeste dans un passage du prophète Jérémie, où le peuple, au moment de s'engager solennellement à obéir à la parole prophétique, prend le Seigneur à témoin contre lui-même : « Que le Seigneur soit contre nous comme *témoin véridique et digne de foi*, si nous n'agissons pas exactement selon toute parole que le Seigneur ton Dieu nous aura adressée par toi⁶ » (*Jérémie* 42,5). On note d'emblée que cette fermeté qui donne à la parole divine sa crédibilité fait également de Dieu, dans le même mouvement, un *témoin à charge* devant l'inconstance et la fragilité des hommes. Bien que la Septante ait rendu cette formule presque redondante par l'expression « témoin juste (*dikaios*) et digne de foi (*pistos*) », elle aurait pu utiliser, pour traduire ce passage, le groupe de deux adjectifs que retient l'Apocalypse pour qualifier le Christ : « Ainsi parle l'Amen, le témoin digne de foi (*pistos*) et véridique (*alêthinos*), le principe de la création de Dieu » (*Apocalypse* 3, 14). La tradition rabbinique, en développant le sens de la racine, interprète d'ailleurs *Amen* comme acronyme de *'El Melekh Me'eman, Roi en qui l'on place sa confiance*⁷. Cette interprétation correspond bien à la vision du cavalier qui, dans le chapitre 19 de l'Apocalypse, « foule dans la cuve le vin de l'ardente colère de Dieu » et capture la Bête pour la jeter dans l'étang de feu (*Apocalypse* 19, 11-21). Son nom est « le Verbe de Dieu » mais également « Digne de foi (*pistos*) » et « Vrai » (*alêthinos*) (*Apocalypse* 19, 11) : on retrouve les deux adjectifs déjà cités. Le contexte de la victoire eschatologique dans lequel ils s'inscrivent indique leur signification : le témoignage du Christ est véridique parce qu'il est la Parole de Dieu s'accomplissant intégralement. La fermeté et la solidité de cette Parole éclatent donc pleinement en lui, d'une manière irréfutable. Il n'y a pas à

5. La Septante utilise par exemple 20 fois *pistis* et 22 fois *alêtheia* pour traduire l'hébreu *'emunah*. Voir les précisions données par I. DONEGANI dans ses annexes, *op. cit.*, p. 490-496.

6. *'éd 'emen v'ne 'eman*.

7. Talmud de Babylone, *Sanhédrin*, 110b.

chercher dans son existence une forme de validation seconde de ce qu'il avance. Le vocabulaire du témoignage renvoie donc à la vérité entendue comme révélation de Dieu Lui-même, qui se laisse connaître, et donc – car il s'agit en fait d'une seule et même chose – comme accomplissement des promesses.

Le Christ, témoin de lui-même

Pour être incontestable, la fiabilité de ce témoin par excellence oblige à déplacer la signification ordinaire du concept de témoignage. C'est l'Évangile de Jean qui permet peut-être de comprendre plus précisément ce glissement sémantique propre au Nouveau Testament. Il le fait en n'utilisant jamais le substantif *témoin*, à la différence de l'Apocalypse ; en revanche, l'évangéliste utilise abondamment le substantif *martyria*, qui désigne l'action de témoigner, et le verbe *martyrein*. Toute l'attention du lecteur est donc concentrée sur un acte qui se déploie dans l'espace du récit, et dont l'acteur principal est le Christ.

Cet Évangile, comme l'affirme nettement saint Augustin, montre que c'est le Christ qui « se rend témoignage à lui-même. Pierre rend témoignage, Paul le fait, les autres apôtres le font, Étienne le fait » mais parce que « lui-même [le Christ], qui habite en tous, se rend témoignage⁸ ». Or le juge d'un procès, lorsqu'il recourt à un témoin fiable, cherche, si l'on s'en tient à l'une des étymologies possibles du latin *testis*, un *tiers* qui ait été spectateur de l'événement, dont le récit viendra confirmer ou infirmer d'autres récits et d'autres éléments matériels soumis à la vérification. Puisqu'il n'existe pas, dans la vie de Jésus, de distance entre le témoin et ce dont il témoigne, l'argumentaire de ses adversaires, dans le vaste procès qu'ils mènent contre lui, ne manque pas de cohérence : « Tu témoignes de toi-même ; ton témoignage n'est pas véridique » (*Jean* 8, 13). Cette formule, que le Christ va reprendre à son compte, est plus radicale que la parole prononcée devant Pilate, dans laquelle le Christ affirme être venu pour « rendre témoignage à la vérité » (*Jean* 8, 37)⁹. Les pharisiens semblent donc bien percevoir qu'il ne se présente pas comme un messenger qui s'entourerait de garanties extérieures à l'appui de son message. Sa Parole ne peut que se désigner comme étant Elle-même la Vérité. Cette absence de distance entre Parole et Vérité explique naturellement que le Christ soit le témoin par excellence car elle est la marque non d'une pauvreté mais d'une plénitude.

8. *Sermo* 128, 2, cité par Jean-Louis CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, P.U.F., 2002, p. 144.

9. Dans les chapitres 5 et 7 de *Jean*, le verbe *martyrein* est construit avec la préposition *peri* (au sujet de) ; dans *Jean* 18, 37, il est simplement construit avec le datif.

Comme l'écrit saint Augustin, « la Vérité n'a pas besoin d'autre témoin qu'elle-même¹⁰ ». En même temps, elle inscrit aussitôt le paradigme du témoignage dans une situation conflictuelle par sa simplicité même : le Christ n'a pas d'arguments extérieurs à présenter à l'appui d'une thèse, il ne peut que se présenter Lui-même, nûment, s'offrir aux hommes, tel qu'Il est.

Comment ce caractère auto-référentiel, qui ôte toute crédibilité au témoignage d'un homme, fait-il du Christ le seul témoin crédible, au sens le plus profond de cet adjectif ? La réponse de Jésus n'invoque ni les signes extérieurs de crédibilité ni le caractère exemplaire d'une existence aux yeux du monde, elle nous conduit au fondement le plus personnel de son mystère, ce fondement que la chair a tant de peine à percevoir : « Même si moi je témoigne de moi, mon témoignage est véridique, parce que je sais d'où je suis venu et où je m'en retourne » (*Jean* 8, 14). Cette connaissance relationnelle de l'origine et du terme donnent donc au témoignage de Jésus sa validité et sa solidité : la véritable attestation se situe à l'intérieur d'un mouvement, sortie du Père et retour à Lui, qui fonde l'identité personnelle du Verbe de Dieu. Rien ne saurait être plus fiable, en effet, que ce mouvement d'engendrement du Fils par le Père, parce que ce mouvement tient toutes choses dans les mains de Dieu ; l'union du Fils et du Père est cette plénitude d'être dans laquelle s'atteste et se dit toute vérité. Non sans humour peut-être, le Christ fait d'ailleurs référence, devant ceux qui ne cessent d'instruire son procès pour le condamner, à la nécessité juridique d'un double témoignage dans un procès à charge¹¹ : « C'est moi qui témoigne de moi-même, et de moi témoigne le Père qui m'a envoyé » (*Jean* 8, 18).

Il convient certainement de prendre acte de la tension paradoxale du raisonnement développé par Jésus. D'un côté, il affirme être en toute légitimité *seul témoin de lui-même* ; de l'autre, il maintient qu'il y a bien *un autre témoin* qui atteste la vérité de son témoignage. Cette tension est déjà au cœur du chapitre 5 de l'Évangile. Le discours du Christ qui suit la guérison à la piscine de Bethesda semble, à première vue, contredire les versets déjà cités : « Si moi je témoigne de moi-même, mon témoignage n'est pas véridique ; autre est celui qui témoigne de moi et je sais qu'il est véridique le témoignage qu'il rend sur moi » (*Jean* 5, 31). Il ajoute : « Oui, le Père qui m'a envoyé, lui, a témoigné de moi » (*Jean* 5, 37). Le verbe *témoigner* est ici au parfait et désigne donc une action achevée dont l'effet est toujours actuel. Il est probable que

10. « *sufficit sibi ad testimonium suum Veritas* », *Traité sur l'Évangile de St Jean*, VII, 16, Bibliothèque Augustinienne, 71, p. 443.

11. « En toute affaire d'homicide, c'est sur la déposition de témoins que le meurtrier sera mis à mort ; mais un témoin unique ne pourra porter une accusation capitale » (*Nombres* 35, 30 ; voir *Deutéronome* 17, 6 et 19, 15).

Jésus vise par cette expression la Révélation de Dieu à son peuple, dont la geste du Sinaï constitue le paradigme fondamental¹². Le témoignage du Christ est déjà enveloppé par l'œuvre du Père qui le fonde et le justifie. Or il faut tenir que les affirmations des chapitres 5 et 8 sont toutes les deux vraies : comme l'affirme Jean-Louis Chrétien dans une formule synthétique, « le témoignage que Jésus se rend à lui-même ne forme pas une tautologie¹³ ». C'est parce qu'il est envoyé et qu'il « ne fait rien de lui-même » que le Fils peut réellement, au sens plein, *agir* exactement « de la même manière », c'est-à-dire tout aussi substantiellement, que le Père (*Jean* 5, 19) – œuvre qui devient donc pleinement sienne (puisque le Père a tout remis entre ses mains), sans jamais cesser d'être celle du Père. Le caractère auto-référentiel de son témoignage n'exclut pas le décentrement, parce que le fondement du témoignage véridique est finalement son être filial, par lequel et dans lequel il est celui dont toute l'existence atteste, en le réalisant, l'amour du Père.

Dans cette perspective, tout l'intérêt du langage johannique est de nous introduire progressivement à cette déconcertante simplicité du témoignage, en nous montrant comment cette relation à la Vérité une se déploie dans l'épaisseur et la richesse de notre expérience. Le Christ mentionne en effet le témoignage de Jean-Baptiste, celui des « œuvres du Père », et celui des Écritures (citées par ses interlocuteurs comme témoins à charge contre lui). Mais ces trois témoignages n'en forment qu'un, rayonnement de la « gloire qui vient du Dieu unique » (*Jean* 5, 44). Le Fils s'offre donc dans sa personne comme celui qui noue, dans la Parole faite chair, tous les témoignages que Dieu s'est rendu à Lui-même en se révélant progressivement aux hommes. Ce dynamisme est d'ailleurs appelé à se poursuivre, comme l'annonce le Christ à ses disciples après la Cène, à travers l'Esprit, sceau de cette communion du Père et du Fils : « il témoignera de moi ; mais vous aussi vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement » (*Jean* 15, 26-27). Le monde johannique est bien celui où se multiplient les signes et les paroles voilées, dans une étonnante polyphonie, mais tous et toutes renvoient, pour en diffracter la gloire, à l'unique témoin qui resplendit dans les ténèbres de notre monde, c'est-à-dire, comme l'écrit Hans Urs von Balthasar, à « l'amour de Dieu qui s'atteste lui-même dans le Christ¹⁴ ».

Bien entendu, c'est dans la Passion du Fils, dans laquelle s'accomplit à la fois le mouvement de sortie du Père et de retour vers Lui, que se manifeste au plus haut point la vérité du témoignage. Mais ce n'est

12. Voir X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Paris, Seuil, 1990, t. II, p. 70-71.

13. J. L. CHRÉTIEN, « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », *Philosophie*, 2005/4, n° 88, p. 78.

14. *Théologique*, III, *L'Esprit de Vérité*, Namur, Lessius, 1996, p. 397.

pas au sens où l'offrande héroïque de son sang deviendrait un « critère de vérification » du discours. Comme le rappelait le cardinal Lustiger à propos des kamikazes, la force de l'effusion de sang peut n'être en réalité que « l'attestation suicidaire et fanatique d'une doctrine sans vérité propre et qui ne s'impose que par l'argument extrinsèque du sang : celui du militant et de ses victimes, confondus dans un carnage absurde¹⁵ ».

Le propos du Christ est tout à fait autre : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que Je suis et que je ne fais rien de moi-même » (*Jean* 8, 28). Le mystère pascal, en effet, parce qu'il révèle ce lien indissoluble, jusque dans la mort et la dérélition, qui unit le Fils au Père, attirant notre propre chair dans cet échange éternel, apparaît bien comme cette ultime vérité, ferme et consistante, que rien ne peut venir briser. Le mot *témoin*, tel que l'emploie l'Évangile johannique, relie donc connaissance de la vérité et être filial du Christ. Il dit qu'en un certain sens *être Fils* et *Vérité* se rejoignent dans l'auto-évidence de la Révélation.

Le débat qui parcourt l'Évangile montre combien un tel surcroît d'évidence est difficile à voir pour nos yeux de chair. Il y a bien dans cette perspective une pédagogie johannique des signes que l'on a souvent soulignée. Mais on risque trop facilement d'y voir une sorte de stratégie de Jésus qui préférerait ne pas heurter ses interlocuteurs, en offrant d'abord à leur regard une action symbolique mystérieuse, capable de susciter un questionnement qui rende nécessaire l'usage des paroles¹⁶. Il est certain que Jésus noue avec ses interlocuteurs une relation personnelle bien plus profonde qu'une *disputatio* intellectuelle ; il est certain également que cet Évangile montre sans cesse un dépassement des paroles par les actes réalisés, et, à leur tour, de ces mêmes actes par les paroles. L'un et l'autre sont des « signes » que l'évangéliste rassemble (*Jean* 20, 30-31) car la Lumière ne peut être connue aussitôt dans sa fulgurance mais à travers l'humanité du Christ

15. Cardinal Jean-Marie LUSTIGER, « Témoigner de la vérité », *Communio*, XII, 4, juillet-août 1987, p. 9.

16. Ainsi X. LÉON-DUFOUR écrit-il, dans une « ouverture » à son commentaire du chapitre 5 : « Le chap. 5 m'ouvre également au secret de la *communication* : comment Jésus, en effet, a-t-il transmis la vérité qui l'habitait ? Il sait que la Parole est créatrice de Vie, il sait aussi que la Parole traduite en des mots risque d'être confondue avec le cliquetis du langage humain. [...] Ainsi tout disciple peut apprendre la manière de communiquer son expérience de foi. Face à ceux qui ne la partagent pas, je suis tenté de batailler avec des mots qui exprimeraient la vérité. Mais j'oublierais ainsi que les mots sont, tout autant qu'un moyen de communication, un obstacle dans la rencontre de l'autre. Si, par contre, je mets l'autre en présence d'un acte qui l'invite à réfléchir à l'être étonnant que je suis (voir 3, 8), le dialogue s'instaure non pas avec des mots qui s'entrechoquent mais entre des êtres vivants prêts à communier à travers des gestes qui offrent un sens », *op. cit.*, p. 83-84.

qui accomode le mystère à nos moyens de le connaître. Ces signes ne renvoient à l'auto-attestation de Dieu qu'aux yeux de la foi : en ce sens, il y a bien une initiation progressive du regard au fil du récit. Mais on remarquera que le vocabulaire du témoignage, justement, qualifie moins cette pédagogie complexe que l'évidence de la Vérité vue en personne. Car la multiplicité des signes johanniques exprime avant tout la richesse et la fulgurance d'une évidence impossible à circonscrire puisque « le monde lui-même ne suffirait pas à contenir les livres qu'on écrirait » sur ces signes accomplis par Jésus, selon la conclusion de l'évangéliste lui-même (*Jean* 21, 25)¹⁷.

« Témoin et serviteur »

« Vous aussi vous témoignerez » (*Jean* 15, 27). Le discours après la Cène suggère que l'œuvre du Christ appelle son prolongement dans la vie des disciples. L'évangéliste affirme d'ailleurs à son tour, au terme du récit, que son « témoignage est véridique » (*Jean* 21, 24). Dans quelle mesure la désignation du Christ comme témoin vient-elle éclairer le témoignage que peuvent rendre les fidèles du Christ ? Cette « attestation de Dieu par soi », dans laquelle « le témoin, le témoignage et l'objet du témoignage ne font plus qu'un¹⁸ » devient-elle la forme d'existence du disciple ? Le langage de l'Apocalypse indiquait déjà que le témoignage du disciple est toujours second : le disciple est témoin du témoin ; de même, dans les discours après la Cène, l'Esprit Saint témoigne du Christ. L'évidence à laquelle renvoie le disciple n'est donc jamais l'évidence fantasmée d'une subjectivité devenue entièrement icône de la vérité : c'est dans la mesure seulement où il désigne l'évidence du Verbe de Dieu que le disciple peut légitimement être qualifié de témoin. De ce point de vue, le langage des Actes, qui n'applique pas le terme *témoin* directement au Christ, n'est pas en contradiction avec le corpus johannique. Dans un style testamentaire qui peut faire écho aux discours johanniques d'adieux après la Cène, le Christ affirme au moment de l'Ascension : « Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Actes* 1, 8). Témoins du Christ, de sa Résurrection et de sa Parole : l'idée sera maintenue au fil du livre, dont ce verset constitue le programme narratif¹⁹.

17. Voir la proposition IX de l'article cité de J. L. CHRÉTIEN, p. 92 : « Le caractère incircoscritable de l'auto-témoignage du Christ appelle incessamment des témoins, dont aucun ne l'épuise, sans pour autant que leur témoignage soit fragmentaire ».

18. J. L. CHRÉTIEN, *op. cit.*, p. 144.

19. Voir *Témoins de la parole de Dieu, Actes des apôtres*, Ph. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, t. 2, lecture continue, I.E.T., 1995.

Le point de vue des Actes est cependant différent dans la mesure où l'art lucanien du récit permet de comprendre comment un homme est constitué comme témoin du Ressuscité. L'itinéraire de Paul est à cet égard le plus significatif. En effet, dans les deux apologies qu'il prononce, à Jérusalem puis à Césarée, il relit le chemin de Damas comme un acte du Christ le constituant comme *témoin*, mot qui n'apparaissait pas dans le premier récit de l'événement au chapitre 9 du livre. Les formules utilisées par Paul dans les chapitres 22 et 26 montrent que son statut de témoin lui est donné directement par le Christ, comme malgré lui.

– Dans la première apologie, Paul rapporte le discours d'Ananie : « Le Dieu de nos pères s'est saisi par avance de toi pour que tu connaisses sa volonté, voies le Juste et entendes la voix sortie de sa bouche, car tu dois être témoin pour lui devant tous les hommes de ce que tu as vu et as entendu » (*Actes* 22, 14).

– Dans la seconde apologie, Paul rapporte le discours du Christ : « Relève-toi et tiens-toi sur tes pieds ; en effet, je fus vu de toi pour cela : me saisir par avance de toi comme ministre et témoin et de ces choses par lesquelles tu me vis et de celles par lesquelles je serai vu de toi » (*Actes* 26, 16)²⁰.

La traduction très littérale de ce dernier passage permet de comprendre comment le récit lucanien construit, dans ce chapitre 26, un paradigme du témoignage chrétien. En effet, la thèse exprimée par Paul au début de l'apologie prononcée à Césarée devant Festus et Agrippa, nous renvoie, à travers la question rhétorique, au problème déjà soulevé de la crédibilité du témoin : « Pourquoi juge-t-on incroyable (*apistos*) parmi vous que Dieu ressuscite les morts ? » La *pistis* présentée par Paul à ses auditeurs est double. Elle est d'abord une narration, au sens rhétorique, qui présente le chemin de Damas comme une expérience de Résurrection qui sert de pièce à conviction dans le procès²¹. L'impératif employé par le Christ au verset 16, « relève-toi » (*anastêthi*), emploie l'un des deux verbes grecs de la Résurrection. Or cette *anastasis* vécue charnellement par Paul coïncide avec l'enseignement des Écritures, que Paul rappelle dans l'ensemble de son discours, en faisant notamment référence à la figure du Serviteur d'Isaïe – le mot *serviteur* est d'ailleurs coordonné, de manière significative à celui de *témoin*. En étant appelé à « ouvrir les

20. La syntaxe de la fin de ce verset pose problème, ce dont témoigne notamment l'omission du *me* dans certaines leçons du texte (Sinaiticus et Alexandrinus). La TOB traduit : « où tu viens de me voir, ainsi que des visions où je t'apparaîtrai encore » (interprétation adverbiale du relatif), la Vulgate « eorum quae vidisti et eorum quibus apparebo tibi ».

21. Voir D. MARGUERAT, *La Première Histoire du christianisme*, Cerf-Labor et Fides, 1999, chap. X, « La conversion de Paul (*Actes* 9 ; 22 ; 26) », p. 298.

yeux » des aveugles (*Isaïe* 42, 7, 16), Paul doit annoncer « la lumière au peuple et aux nations païennes » (*Actes* 26, 23) – lumière qu’il a vue l’envelopper sur ce chemin, lumière qui n’est autre que le Christ lui-même qui se fait voir : la formule rappelle le cantique de Siméon (*Luc* 2, 32), qui lui-même reprend, en la modifiant, la formule utilisée pour décrire le serviteur d’Isaïe : « Voici que je t’ai établi comme alliance de la race, lumière des nations, pour que tu sois [en vue du] salut jusqu’aux extrémités de la terre (*Isaïe* 49, 6b, LXX)²² ». À vrai dire, le discours de Paul ne présente pas ces deux pièces à conviction, les Écritures et sa propre vie, comme distinctes, au contraire : tout en attirant l’attention de ses interlocuteurs sur l’expérience subjective qui est la sienne, il la situe dans la dynamique des Écritures, il fait de son existence une exégèse vivante des Écritures : « J’ai continué... à témoigner... sans jamais rien dire en dehors de ce que les Prophètes et Moïse avaient déclaré devoir arriver » (*Actes* 26, 16). La formule fait naturellement écho, dans le diptyque lucanien, à l’exégèse développée par le Christ lui-même sur le chemin d’Emmaüs²³.

On peut ainsi préciser le paradigme du témoignage proposé par ce chapitre. Parce qu’elle trouve sa forme dans la réalisation de la promesse, que les Écritures annoncent et dont elles explicitent la logique, la vie de Paul est bien devenue une pièce à conviction, il est lui-même la preuve de ce qu’il avance : on trouverait là, dans ce passage où se mêlent étroitement la tradition rhétorique de l’apologie judiciaire et la mémoire de la première prédication chrétienne, un bel exemple de ce que le magistère nommera plus tard l’union entre parole et témoignage de vie. Paul n’hésite pas à se désigner lui-même comme cœur d’une prédication raisonnée. Après qu’Agrippa a remarqué que Paul cherche « par ses raisons » à faire de lui « un chrétien », Paul lui rétorque : « puisse Dieu faire que non seulement toi, mais tous ceux qui m’écotent aujourd’hui, vous deveniez *tel que je suis moi-même* » (*Actes* 26, 28-29). Mais cette subjectivité, pour être exhibée, épouse en réalité la forme du sujet construite progressivement par la Parole de Dieu, ce sujet capable de répondre *Amen* à l’Alliance proposée par Dieu, ce sujet dont l’identité se dévoile finalement dans son lien à la personne de Jésus.

On comprend donc pourquoi, dans le vocabulaire lucanien, le statut de *témoin* est nécessairement lié à l’expérience double de la vision et de l’audition. Le groupe initial des témoins est celui des compagnons qui ont partagé la vie de Jésus, de son baptême jusqu’à son ascension : cette donnée est présente dans le prologue des Actes, elle est clairement

22. Ce verset cite, pour le commenter, *Isaïe* 42, 6b. Voir Pierre GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur*, Cerf, *Lectio Divina* n° 103, 1981, p. 88sq.

23. « Et, commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (*Luc* 24, 27).

rappelée au moment du choix de Matthias pour remplacer Judas²⁴. Si Étienne peut être qualifié de «témoin» par Paul (*Actes* 22, 20), c'est probablement qu'il a vu «Jésus debout à la droite de Dieu» (*Actes* 7, 55). Les autres personnages du récit ne reçoivent pas le titre de témoin. Paul, à son tour, insiste particulièrement sur l'importance de la vision lumineuse dont il est «serviteur et témoin». Le vocabulaire de l'illumination est christologique: la vérité se dévoile dans l'union au Christ, puisque c'est lui, en personne, qui est cette lumière qui dévoile à Paul la vérité de ses actes par lesquels il «persécute Jésus» (*Actes* 9) et, dans le même mouvement, l'accomplissement de la Promesse. Paul connaît donc ce que Pierre annonçait déjà à la Pentecôte, en affirmant à ses auditeurs que l'interprétation des Écritures conduit à reconnaître que «Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié» (*Actes* 2, 36). Cette parole, qui fait apparaître à leurs yeux l'image du Crucifié et leur propre péché, «transperce» le cœur de ses auditeurs. La crédibilité du témoignage s'enracine donc dans cette proximité avec le Christ enfin connu, qui est en même temps connaissance de la distance que notre péché instaure à l'intérieur de nous-mêmes entre lui et nous et acceptation de cette distance entre le monde et lui. L'argument essentiel présenté par Paul est d'ailleurs la discontinuité de son existence, arrachée à son identité première, et non une perfection qui donnerait à son discours une légitimité aux yeux du monde.

Le statut de témoin ne garantit d'ailleurs pas une meilleure réception du discours. «Tu es fou, Paul» lui lance le gouverneur Festus. Le récit de l'illumination indique de toute façon d'emblée cette perspective: c'est dans le même mouvement que Paul fait l'expérience fulgurante d'une vérité qui l'arrache à l'aveuglement du monde et qu'il est mis à part comme témoin, séparé en un sens de ses compagnons. Connaître et témoigner semblent ainsi un seul et même acte, que le sujet ne se donne pas à lui-même mais qu'il reçoit de Dieu et qui le prépare à devenir un signe de contradiction pour les autres hommes. De ce point de vue, le vocabulaire lucanien est particulièrement significatif. Le Christ affirme en effet: «Je fus vu de toi pour cela: *me saisir par avance de toi (procheirisasthai)* et te faire ministre et témoin» (*Actes* 26, 16). Ce verbe fondé sur la racine de la *main (cheir)* n'est employé qu'à trois reprises dans la Bible, par Luc (*Actes* 3, 20; *Actes* 22, 14; *Actes* 26, 16): la première occurrence concerne le Christ, les deux autres, déjà mentionnées ci-dessus, Paul. Ce verbe paraît, pour le sens, très proche

24. «Il faut donc que, de ces hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur a vécu au milieu de nous, en commençant au baptême de Jean jusqu'au jour où il nous fut enlevé, il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection» (*Actes* 1, 21-22).

d'Isaïe 42, 6, où le serviteur est « saisi par la main²⁵ »; le Christ ajoute aussitôt « en te *retranchant* (*exairoumenos*) du peuple et des nations » (v. 17). Le participe *exairoumenos* est diversement traduit²⁶: si le sens de *mettre à l'abri d'un danger* parfois retenu est attesté, le verbe signifie plus généralement *retrancher*. Or on ne voit pas, dans ce contexte, pourquoi Paul devrait être protégé des païens: au contraire, l'idée de mise à part s'accorde mieux à l'évocation du serviteur d'Isaïe, mis à part pour remplir le rôle normalement dévolu au peuple que Dieu s'est choisi, en rétablissant dans sa personne l'intégrité de l'Alliance souillée par le péché et en devenant « lumière des nations²⁷ ». En *mettant la main* sur lui, le Christ met Paul à part: parallèlement, les Juifs tentent, dans le Temple, de « faire périr de leurs propres mains » Paul (*Actes* 26, 21). Le verbe utilisé est à nouveau composé de la racine de la *main* (*cheir*) et fait écho au précédent. Au moment où la Vérité qu'est le Christ se saisit du témoin, les ennemis aussi se saisissent de lui. Lié au Christ, livré aux hommes, humilié dans sa chair: c'est pour Paul un seul et même mouvement, qui l'inscrit pleinement dans la tradition prophétique d'un témoin qui n'est pas entendu et qui, pourtant, dans l'échec apparent de ses avertissements répétés, accomplit l'œuvre de Dieu.

Alors qu'il est l'horizon du texte, le récit lucanien n'explicite jamais le martyr sanglant de Pierre et de Paul: ce silence narratif nous invite peut-être à remonter à la réalité profonde dont l'effusion de sang est l'expression paroxystique. Ce n'est pas elle qui fait le martyr mais cette action divine qui se saisit du témoin pour le situer dans la Vérité, illumination qui donne à son existence une signification nouvelle, à la fois évidence et scandale.

Le témoin véridique est donc celui chez qui la connaissance n'est pas extérieure à la vérité mais intérieure à elle, au point que la connaissance et l'amour ne font plus qu'un. Voilà qui peut seul fonder la crédibilité

25. J. RADERMAKERS propose comme traduction littérale d'*Actes* 26, 16 « pour te prendre-en-main-d'avance », *op. cit.*, t. I, p. 97. Voir *Isaïe* 42, 6 « je t'ai saisi par la main et je t'ai modelé » (Bible de Jérusalem, désormais B.J.), même idée dans la LXX: « je saisirai ta main ».

26. « je te délivrerai » (B.J.); « je te délivre » (T.O.B.); « eripiens te de » (Vulg.); « te tirant du milieu de » (Crampon); « te retranchant de » (Radermakers, *op. cit.*). La traduction de la B.J. et de la T.O.B. est fondée sur un rapprochement avec *Jérémie* 1, 8, accrédité par l'utilisation de *Jérémie* 1, 7 dans le même verset mais peu justifié dans la mesure où le verbe est construit sans préposition.

27. Le sens de *retrancher* ou d'*extraire* paraît pertinent dans le cadre d'une mission donnée par Dieu et peut être appuyé par un rapprochement avec *1 Chroniques* 16, 35, LXX: « il nous a retranchés des nations »; au moment du transfert de l'arche, David invite le peuple à prier Dieu pour qu'il soit *rassemblé* et *retranché* du milieu des païens pour être pleinement saint et capable de rendre à Dieu le culte véritable.

Le témoin véridique

du témoin. Le Nouveau Testament, en reprenant ce vocabulaire juridique du témoignage, nous invite donc à concentrer notre réflexion non sur un certain type de pédagogie ou de communication mais plutôt sur la manière dont la vérité peut être connue et aimée, dans le Verbe. Le Fils est le seul témoin véridique : tout témoignage ne peut être que le prolongement d'une vie qui s'approche de l'être filial qui caractérise le chrétien. En un certain sens, il n'y a pas à chercher à devenir témoin. Les Douze, tout comme Paul, deviennent, pour ainsi dire malgré eux, témoins du fait même qu'ils voient le Ressuscité, car cette connaissance transformante les met à part. L'examen de leur destinée devrait nous garantir de tout idéalisme naïf du témoignage : le témoignage ne semble pas être le synonyme d'une parole plus accessible, plus directe et plus pédagogique, mesurable à l'aune de tous les « vécus » de notre monde. Il semble bien au contraire que le surcroît de signification que manifestent les témoins du Christ soit perçu comme une telle remise en question de nos manières d'être qu'il suscite autant l'adhésion que l'opposition la plus farouche.

Christophe Bourgeois, né en 1975, enseignant les lettres au Centre Madeleine Daniélou et à Ste Marie de Neuilly, est membre du comité de rédaction de la revue *Communio*. Il a publié *Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse Chrétienne (1570-1630)*, Paris, Champion, 2006.

Journée d'études COMMUNIO

Communio organise une journée d'études
le samedi 10 novembre 2012 (9 h 30-17 h 30),
à l'Institut catholique de Paris, 21 rue d'Assas, 75006 Paris.

Les réformes liturgiques (VII^e-XX^e siècles)

avec des interventions de M. Warren Pezè (sur la réforme carolingienne), du P. Gilles Berceville, o.p., sur les réformes des XII^e-XIII^e siècles, du P. J.-R. Armogathe (les réformes tridentines) et une table ronde (Vatican II) animée par Mgr Pierre Raffin, évêque de Metz.

Entrée gratuite sur inscription à communio.france@gmail.com
ou au 01.42.78.28.43

Paolo MARTINELLI

Le témoignage chrétien, langage de la nouvelle évangélisation

Être des témoins du Christ pour le communiquer aux autres : le témoignage doit constituer pour l'Église, en ces temps de nouvelle évangélisation, l'instrument privilégié de son dynamisme missionnaire. Telle est l'orientation des *Lineamenta* de la prochaine assemblée générale ordinaire du synode des évêques, convoquée du 7 au 28 octobre 2012 sur le thème de la transmission de la foi chrétienne « *Comment les communautés chrétiennes vivent-elles l'urgence d'appeler, de former et de soutenir des fidèles qui puissent devenir des évangélistes et des éducateurs en tant que témoins¹ ?* ».

1. Le témoignage dans le magistère récent de l'Église

Le Concile Vatican II a largement employé et modulé le terme de témoignage². Il s'agit, tout d'abord, du témoignage que Dieu se rend à lui-même à travers la création, mais c'est aussi l'élément intrinsèque de la révélation de Dieu à travers l'histoire des hommes³. Le témoignage enfin désigne l'action des chrétiens dans la société, avec une référence

1. Synode des évêques – XIII^e assemblée générale ordinaire, *La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne. Lineamenta* (Cité du Vatican, 2 février 2011, n. 22).

2. Pour ce qui suit, Voir J. PRADES LÓPEZ, *Notas para la recepción teológica de la enseñanza magisterial sobre el testimonio*, in *Revista Española de Teología* 70 (2010) 73-92.

3. Voir *Dei Verbum*, nn. 3, 4, 17, 18, 19.

particulière à son efficacité face aux non croyants⁴, et à l'action missionnaire *ad gentes*⁵.

Dans *Lumen Gentium* en particulier (désormais *LG*), le témoignage se rapporte à la personne même du Christ (*LG* 35) et à l'Esprit saint (*LG* 4), à la vie de l'Église et aux fidèles⁶, au sacerdoce commun des fidèles et au sacerdoce ministériel (*LG* 10-12 et 41). Le témoignage exprime ensuite la modalité de la révélation elle-même et de sa transmission, notamment en ce qui concerne la mission apostolique poursuivie à travers le ministère épiscopal (*LG* 20-25). La réflexion sur le témoignage entendu comme martyre y est particulièrement importante : dans le chapitre V de la constitution, le témoignage s'y inscrit, de façon très significative, à l'intérieur de la vocation universelle à la sainteté de tous les fidèles et constitue le sommet de l'imitation du Christ, une conformation parfaite au Christ dans le don de soi par amour.

«À ce témoignage suprême d'amour rendu devant tous et surtout devant les persécuteurs, depuis la première heure, quelques-uns parmi les chrétiens ont été appelés, et d'autres y seront appelés sans cesse. C'est pourquoi le martyre, dans lequel le disciple est assimilé à son maître, acceptant librement la mort pour le salut du monde, et rendu semblable à lui dans l'effusion de son sang, est considéré par l'Église comme une grâce éminente, et la preuve suprême de la charité. Que si cela n'est donné qu'à un petit nombre, tous cependant doivent être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur le chemin de la croix, à travers les persécutions qui ne manquent jamais à l'Église» (*LG* 42).

Le texte conciliaire affirme ainsi à la fois la *particularité* du témoignage jusqu'à l'effusion du sang, et l'*universalité* du devoir pour tout baptisé de *confesser* publiquement sa foi. Nous retrouvons ici en un certain sens la vision classique qu'exprime Origène dans un passage admirable : «Quiconque *rend témoignage à la vérité*, que ce soit en paroles ou en actes, ou en œuvrant de quelque manière que ce soit en sa faveur, on peut l'appeler à juste titre un témoin. Mais le nom de témoin (*martyres*) au sens propre, la communauté des frères, frappés par la force d'âme de ceux qui ont lutté pour la vérité ou la vertu jusqu'à la mort, a pris l'habitude de le réserver à ceux qui ont rendu témoignage au mystère de la vraie religion jusqu'à l'effusion du sang⁷».

Paul VI, Jean-Paul II, Benoît XVI approfondissent dans leur magistère la référence conciliaire au témoignage chrétien dans la société. Certaines

4. Voir *Gaudium et Spes*, en particulier n.21.

5. *Ad gentes* use abondamment et diversement du vocabulaire du témoignage. Voir particulièrement nn. 11-12.

6. Voir pour les religieux, *Lumen Gentium*, 31, 44 ; et pour les laïcs *Lumen Gentium*, 33-35, 38-41.

7. ORIGÈNE, *In Johannem*, II, 210.

formules de Paul VI, notamment dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, sont devenues classiques : « L'homme contemporain écoute plus volontiers les *témoins* que les maîtres [...] ou s'il écoute les maîtres, il le fait parce qu'ils sont des *témoins* [...] C'est donc par sa conduite, par sa vie, que l'Église évangélisera tout d'abord le monde, c'est-à-dire à travers son témoignage vécu de fidélité au Seigneur Jésus, de pauvreté et de détachement, de liberté face aux pouvoirs de ce monde, en un mot, de sainteté » (EN 41).

Jean-Paul II approfondit cette réflexion dans de nombreux documents⁸. L'encyclique *Fides et Ratio* souligne en particulier que la connaissance à travers le témoignage « s'avère souvent sur le plan humain plus riche que la simple évidence, car elle inclut un rapport interpersonnel et met en jeu non seulement les capacités cognitives personnelles mais encore la capacité plus radicale de se fier à d'autres personnes et de rentrer dans un rapport plus stable et plus intime avec elles ». Le rôle du martyr est par ailleurs réévalué : « C'est le témoin le plus vrai de la vérité de l'existence. Il sait qu'il a trouvé dans la rencontre avec Jésus Christ la vérité sur sa vie, et rien ni personne ne pourra lui arracher cette certitude. Ni la souffrance ni la mort violente ne pourront le faire revenir sur l'adhésion à la vérité qu'il a découverte dans sa rencontre avec le Christ. Voilà pourquoi jusqu'à ce jour le témoignage des martyrs fascine, suscite l'approbation, rencontre l'écoute et est suivi » (*Fides et Ratio*, 32).

Benoît XVI revient à plusieurs reprises, directement ou indirectement, sur la question, et de façon particulièrement incisive dans son exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum Caritatis*. Reprenant le thème classique du rapport entre témoignage, martyre et eucharistie, à partir des Pères de l'Église et des actes des martyrs, il définit la dynamique du témoignage en ces termes : « Nous devenons témoins lorsque, par nos actions, nos paroles et nos comportements, un Autre transparaît et se communique. On peut dire que le témoignage est le moyen par lequel la vérité de l'amour de Dieu rejoint l'homme dans l'histoire, l'invitant à accueillir librement cette nouveauté radicale. *Dans le témoignage, Dieu s'expose, pour ainsi dire, à la liberté de l'homme*⁹ » (§ 85).

8. L'exhortation *Christifideles laici* (1988) comporte 40 occurrences appartenant au lexique testimonial. Le n. 34 est particulièrement significatif : « À eux, en particulier, il revient de témoigner que la foi constitue la seule réponse pleinement valable, que tous, plus ou moins consciemment, entrevoient et appellent, aux problèmes et aux espoirs que la vie suscite en chaque homme et en toute société ». On relève 70 occurrences dans l'encyclique *Redemptoris missio* (1990), qui considère le témoignage comme forme première d'évangélisation.

9. Sur ce point Benoît XVI affirme : « le témoignage jusqu'au don de soi-même, jusqu'au martyre, a toujours été considéré dans l'histoire de l'Église comme le sommet du nouveau culte spirituel : "Offrez vos corps" (*Romains*, 12, 1). Considérons,

Ce passage met clairement en évidence le lien étroit entre le don de la vérité de Dieu, qui s'expose dans la personne du témoin, et le drame de la liberté humaine appelée à le reconnaître.

2. Le témoignage chrétien : forme de la révélation, et critère de crédibilité

À la lumière de cet enseignement et des réflexions théologiques qu'il engendre, on peut affirmer que le témoignage revêt une valeur double : il constitue *la forme même, le « langage »*, pourrait-on dire, *par lequel la révélation chrétienne se manifeste*; et, dans le même temps, il est *un motif de crédibilité de la révélation elle-même*¹⁰. De fait, si Jésus Christ est présenté dans l'Écriture comme « témoin fidèle » (Apocalypse 1,5), « digne de foi et véridique » (*ibid.* 3,14) et comme celui qui est venu « rendre témoignage à la vérité » (*Jean*, 18,37), on comprend que le témoignage constitue d'une part la *forme* à travers laquelle la vérité de Dieu se donne à nous; et que d'autre part, le témoignage devient la garantie qui rend crédible la communication même de la vérité.

Chez Jean, la révélation même de Dieu est désignée par le terme de *témoignage*: Jean Baptiste (*Matthieu* 3,16; *Marc* 1,10; *Luc* 3,22; *Jean* 1,29-34) et le « disciple que Jésus aimait » (*Jean*, 19,35; 21,24) témoignent à propos de Jésus, l'un au début de sa mission publique, lorsqu'il voit l'Esprit Saint descendre sur lui, l'autre, au terme de sa mission, alors que, le regard déjà empli du mystère de la résurrection, il voit en l'homme crucifié le Fils de Dieu. Les œuvres que Jésus accomplit lui rendent témoignage (*Jean* 10,25), mais aussi et surtout le Père (*Jean* 5,36 sq) et l'Esprit Saint (*Jean* 16,13 sq); et le Paraclet lui-même lui rendra témoignage en conférant à ses disciples la capacité de témoigner.

En définitive, la présence de Jésus de Nazareth dans l'histoire, sa vie, ses paroles, ses gestes, et tout particulièrement sa mort et sa résurrection, sont l'exposition de Dieu, l'exégèse du Dieu que personne n'a jamais vu (*Jean* 1,18). Mais l'aventure humaine même de Jésus de Nazareth, qui s'expose totalement lui-même jusqu'à la mort de la croix, est aussi le « signe de Jonas » (*Matthieu* 12,39), le signe le plus grand qui rend

par exemple, le récit du martyre de saint Policarpe de Smyrne, disciple de saint Jean : tout le drame est décrit comme une liturgie, ou mieux : le martyr lui-même devenant Eucharistie. Pensons aussi à la conscience eucharistique qu'exprime Ignace d'Antioche en vue de son martyre : il se considère comme « le froment de Dieu » et désire devenir dans le martyre « pur pain du Christ ». J. Ratzinger avait exprimé le même lien dans sa recherche théologique : J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, 117.

10. Voir L. LATOURELLE, *Testimonianza*, I-II, in R. Latourelle – R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assise, 1990, 1320-1331.

digne de foi cette révélation faite aux hommes. En ce sens, la *forme de la révélation contient sa propre crédibilité*. Il s'agit du reste de l'un des points clé de la théologie de Hans Urs von Balthasar¹¹.

Le témoignage du chrétien porte la marque de deux dimensions indissociables. Les chrétiens sont avant tout des témoins de la nouveauté absolue que Dieu nous a communiquée à travers l'humanité crucifiée et ressuscitée du Christ. En ce sens, le témoignage prend, concrètement, la figure de l'annonce, du kérygme. Il s'agit d'un témoignage de confession de foi. La vérité vivante reste ainsi contemporaine de chacun de nous dans le témoignage de l'Église. Et, par ailleurs, la vie des chrétiens, et le martyr en particulier, deviennent signe et motif de crédibilité de l'annonce elle-même. La véracité du message se mesure au fait que le témoin est prêt à risquer sa propre vie pour cette annonce.

La pensée moderne, à travers toute son évolution, a tenté de séparer ces deux dimensions, de nier l'une ou l'autre, ou de les réduire, selon d'innombrables variantes, qu'il s'agisse du monde des Lumières ou de l'idéalisme, du romantisme ou du positivisme, et jusqu'à la phase actuelle de « pensée faible » propre à la postmodernité.

Et pourtant, si critique soit-elle vis-à-vis de l'expérience ecclésiale, la modernité nous semble pouvoir constituer paradoxalement un atout pour la foi chrétienne. Car les éléments mêmes qui émergent de l'histoire de la pensée moderne dégagent une sorte de champ où le témoignage peut trouver un terrain fertile : non seulement pour la transmission du message chrétien, mais aussi pour affronter les problèmes anthropologiques de notre temps.

3. Les questions soulevées par la modernité

Il faut avant tout souligner une opposition fondamentale : l'importance que l'époque patristique puis le Moyen-Âge attribuaient traditionnellement, dans la vie de l'Église et dans la réflexion théologique, à l'autorité du témoin et du témoignage, autorité qui ouvrait la voie à la *Notitia Dei*, alors que la modernité en Occident proclame d'emblée l'émancipation du sujet face à toute autorité, en particulier l'autorité ecclésiastique. À partir du rejet radical de l'idée médiévale de la *potentia Dei absoluta* et du conflit interne de la chrétienté occidentale surgit l'impératif suivant : penser la société et la coexistence civile « *etsi Deus non daretur* », c'est-à-dire sans aucune référence à l'expérience religieuse. La foi devient ainsi étrangère à la construction de la société et ne relève

11. Voir en particulier H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation I. Apparition*, Aubier, 1965 ; *Idem.*, *L'amour seul est digne de foi*, collection « Foi Vivante », Aubier-Montaigne, 1966. Sur la question dans son ensemble, voir R. FISICHELLA, *Credibilità* in *Dizionario di teologia fondamentale*, 212-230.

que de la conscience individuelle. C'est ainsi que commence, selon une interprétation généralement accréditée, le processus de sécularisation de l'Occident¹². Le modèle culturel de référence, d'abord déiste puis rationnel, tend à ne reconnaître aucune valeur ajoutée d'ordre surnaturel à la révélation chrétienne. De sorte que l'on ne reconnaît plus au témoignage chrétien la capacité de communiquer une connaissance qui dépasse ce que la raison humaine peut atteindre d'elle-même¹³. Le témoignage n'apparaît plus comme une forme de révélation : il oscille plutôt entre ce que l'on considère comme une « connaissance de deuxième ordre », et une sorte d'exaltation romantique, un exemple d'héroïsme – ce qui risque du reste de le réduire à une situation où le sujet ne se réfère qu'à lui-même, et non à une vérité transcendante¹⁴.

Mais c'est à Friedrich Nietzsche, prophète tragique du nihilisme contemporain, que l'on doit la critique la plus radicale : le martyr, assure-t-il dans plusieurs de ses écrits, est incapable par sa nature même de communiquer la vérité. Évoquant – non sans sarcasme – le rôle des prêtres dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, il écrit : « Sur le chemin qu'ils suivaient, ils ont inscrit les signes du sang, et leur folie enseignait qu'avec le sang on témoigne de la vérité. Mais le sang est le plus mauvais témoin de la vérité¹⁵ ». L'homme qui s'expose lui-même au martyr rendrait en réalité un très mauvais service à la vérité, car il ferait apparaître en fait uniquement la stratification de sa conscience, une conscience conditionnée par les conventions sociales. Le fait de mourir martyr ne saurait prouver aucune vérité, sinon les conditionnements inconscients du sujet. Nous assistons ici, de toute évidence, à la naissance de l'idée de déconstruction du sujet qui va dominer de plus en plus la culture de l'Occident.

La critique nietzschéenne du martyr nous permet de trouver le lien

12. Voir F. BOTTURI, *Le tappe della secolarizzazione*, in *La Chiesa del Concilio*, Milan, 1985, 153-164 ; P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, « collection idées », Gallimard, Paris, 1961 ; W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia 1990 ; voir M. SECKLER – M. KESSLER (dir.), *La critica della rivelazione* in W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale. II : Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, 28-65.

13. Comme Kant le systématisera plus tard, la valeur du christianisme apparaît dans le fait d'être le vecteur symbolique des valeurs morales que l'homme éclairé reconnaît dans son autonomie, en s'émancipant de l'autorité ecclésiastique (*La religion dans les limites de la seule raison*). Par conséquent le témoignage ne saurait devenir le véhicule et la forme de connaissance de ce qu'il est impossible de connaître par d'autres voies.

14. Dans cette perspective, le témoin apparaît tel non en référence à une réalité/vérité dont il doit témoigner, mais en référence à l'héroïsme du geste accompli : le témoignage acquiert de ce fait un caractère essentiellement autobiographique.

15. Nietzsche, *Œuvres*, trad. Henri Albert révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, t. II, p. 353. Il développera cette critique dans *L'Antichrist*.

entre l'exigence de liberté de l'homme moderne et le renoncement à l'exigence de vérité propre à la postmodernité. En effet, face à l'échec, l'un après l'autre, de tous les projets d'auto-rédemption concoctés depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, on voit s'ébaucher progressivement la figure ambivalente de la pensée postmoderne : celle-ci tend à accepter la dissolution du sujet-individu au bénéfice d'un sujet collectif rassurant où puissent régner la liberté, la tolérance, et même l'amour, pourvu que l'on renonce définitivement à la vérité. *L'adieu à la vérité* semble être la condition pour l'établissement d'une société plurielle. La vérité est congédiée non plus, ou non plus seulement, parce qu'impossible à atteindre, mais parce qu'elle apparaît paradoxalement comme une ennemie de la liberté et de la tolérance.

La théologie – surtout en ses manuels – a apporté à ces contestations jusque vers la moitié du XX^e siècle une réponse qui s'est avérée insuffisante dans la mesure où elle risque d'opposer au rationalisme exacerbé un concept de révélation et de vérité « absolue » qui ne met pas assez en évidence sa pertinence anthropologique¹⁶. Pour répondre au rationalisme d'un côté, au fidéisme de l'autre, la théologie devra souligner fortement la séparation entre la forme de la révélation, et le motif de sa crédibilité¹⁷. Ce n'est donc pas un hasard si le témoignage, en l'occurrence le martyre, est considéré dans les manuels de théologie comme un « motif externe de crédibilité » de la révélation, comme un « miracle moral », comme la capacité, insufflée par une grâce spéciale, de résister au-delà des forces humaines à la persécution ; mais sans que cela constitue un langage fait pour communiquer la vérité, une forme de révélation¹⁸.

Or, sous l'impulsion du concile Vatican II, l'orientation théologique actuelle ouvre une possibilité extraordinaire : celle de saisir, dans le témoignage chrétien, le langage capable de réconcilier les éléments que la modernité nous a livrés disjoints, c'est-à-dire la liberté et la vérité¹⁹. Car l'homme contemporain en quête de liberté, tendu entre désir d'autonomie et promesse d'accomplissement, ne peut – et c'est son drame – cesser de chercher l'absolu, l'inconditionné, qui seul peut fonder et orienter sa liberté elle-même ; pourtant, il ne peut donner une adhésion totale à un tel fondement sans sembler renoncer à la liberté

16. Voir G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in *La ragione teologica*, Milan, 1995, 305-335.

17. Voir P. MARTINELLI, *Fede e ragione tra testimonianza della verità e umana libertà*, in *Frontiere. Rivista di Filosofia e teologia* 5, 2008, 169-174.

18. Voir P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milan, 2002.

19. Voir A. SCOLA, *Libertà umana e verità a partire dell'enciclica « Fides et Ratio »*, in R. FISICHELLA (dir.) *Fides et Ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, 223-243. J. RATZINGER, « Liberté et vérité », in *Communio* XXIV, 2, 1999, 83-101.

elle-même. Le « retour des dieux » qui caractérise paradoxalement notre temps, et leur multiplication inévitable dans le monde contemporain, ne sont que le signe de leur incapacité à répondre à la promesse inassouvie de bonheur dont est constituée structurellement la liberté de l'homme. C'est dans cette tension qu'émerge, confusément mais inexorablement, *le désir de Dieu aujourd'hui en Occident*²⁰.

4. Le témoignage comme langage : entre vérité et liberté

C'est à ce point précis que le témoignage se manifeste et revêt toute sa signification humaine et chrétienne pour notre temps. Dégagé des liens du conceptualisme théologique qui voulait répondre au rationalisme des Lumières, le témoignage surgit ainsi comme méthode de connaissance et de communication : une méthode à travers laquelle la vérité de Dieu s'offre à la liberté de l'homme, et à ses exigences de bonheur et d'accomplissement.

La vérité de Dieu, manifestée sous la forme du témoignage, ne s'impose pas à l'homme comme une évidence rationnelle incoercible propre à entraver son autonomie, mais se communique dans l'humilité du signe qui atteste et qui s'offre à la liberté de l'autre, à sa reconnaissance. Dans le témoignage, la vérité exalte et postule la liberté elle-même, elle l'exige comme son interlocuteur propre. Sous la forme du témoignage, la vérité se montre non comme un concept abstrait mais comme une Personne²¹, comme une personne qui confère à l'homme et à la femme la capacité de donner un sens authentique et définitif à leur existence, les libérant de l'idolâtrie qui exténue le désir en le vouant à la déception et au vide. « *La vérité vous rendra libres* » (Jean 8,31); « *Si le Fils vous libère, vous serez réellement libres* » (Jean 8,36).

La vérité sans la liberté se réduit à des énoncés abstraits qui restent étrangers à la vie réelle, et qui sont perçus comme une menace pour l'autonomie de la personne, pour ses désirs et sa propre liberté. Par ailleurs, une liberté déliée de tout rapport avec la vérité transcendante risque inévitablement une dérive narcissique dans laquelle elle s'enferme, ou, en sens inverse, une aliénation qui dissout le sujet dans l'illusion idolâtre.

Pour l'homme contemporain donc, jaloux de sa liberté mais dramatiquement désorienté dans sa recherche de vérité, le témoignage se présente comme un langage qui évoque et invoque continuellement, sans jamais

20. Voir S. ABBRUZZESE, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010.

21. Voir H. de LUBAC, *La révélation divine*, Cerf, Paris, 1968 (ed. it. *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milan, 1985, 49).

l'annuler, la liberté de son interlocuteur²². En ce sens, on peut considérer l'acte de témoigner à titre plein comme l'acte de communiquer par excellence. Le témoignage a ici un caractère performatif, c'est le *sérieux du langage*²³ : La signification, c'est-à-dire la vérité donnée, est véhiculée par la « chair », par le corps vivant (*Leib*) du sujet ; celui-ci s'ouvre à son destinataire en raison de ce qu'il a de plus précieux et pour lequel il n'hésite pas à s'exposer totalement lui-même. Le témoignage s'adresse à l'autre au cœur même de sa liberté par un ensemble sans pareil de gestes et de paroles. Le destinataire, face à la provocation du témoignage, ne peut rester neutre : il est appelé à prendre position dans la mesure où la réalité présente dans le témoignage a comme référence la réalité qui met en branle sa propre liberté vers son accomplissement. *Le témoin porte le nom qui va accomplir la promesse dont sa propre existence manifeste la trace.*

Voilà pourquoi la figure du témoignage constitue pour notre temps une synthèse des thèmes de l'époque moderne et contemporaine. Tous les conflits suscités au nom de la vérité doivent être revus et corrigés non point en destituant la valeur majeure de la vérité, mais en montrant qu'il n'y a point accès à la vérité sans la liberté.

D'où l'importance, absolument actuelle, de la liberté religieuse, sur laquelle Benoît XVI a insisté récemment encore²⁴. Il ne s'agit pas là d'un relativisme, d'un irénisme facile, qui jugerait toutes les religions égales ; bien au contraire, la liberté religieuse trouve son fondement dans la conscience très claire que la recherche de la vérité, c'est-à-dire en fin de compte de Dieu, est l'acte qui confère éminemment tout son poids à la liberté du sujet. Le témoignage chrétien est la forme par laquelle la vérité de Dieu et la liberté de l'homme se rencontrent dans le champ de l'histoire.

5. Le martyr et le retour de Dieu

Le témoin apparaît ainsi – pour répondre à Nietzsche – comme celui qui s'expose lui-même dans sa relation à l'autre, pariant pour ainsi dire sur la liberté de l'autre, lequel peut s'ouvrir ou se fermer à son témoignage.

22. Voir J. PRADES LOPEZ, *El lenguaje del testimonio cristiano en una sociedad plural*, in *Teología y catequesis* 117 (2011) 27-45.

23. On entend répondre ici au fait que l'une des formes les plus puissantes du nihilisme est liée au développement de la sémiotique contemporaine, parce qu'elle enferme le signe linguistique dans la combinaison infinie de signifiants et de signifiés sans renvoyer à la réalité ontologique : voir F. BOTTURI, *Secolarizzazione e nichilismo*, in *Vita e pensiero* 1 (1997) 22-32.

24. Voir en particulier le *Message du Saint Père Benoît XVI pour la XLIV journée mondiale de la paix (1^{er} janvier 2011) : La liberté religieuse, voie pour la paix* (Cité du Vatican, 8 décembre 2010). Voir également J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*, Cantagalli, Sienne 2003.

Le témoignage chrétien

Que se passe-t-il lorsque ce témoignage empreint de respect, d'amour, de prudence, se heurte à un refus, voire à une violence homicide? Le résultat que l'on espérait – l'accueil de l'annonce – s'est transformé en son contraire, le rejet brutal jusqu'à la suppression de celui qui apportait le témoignage. Nous sommes là apparemment devant l'échec de toute tentative de communication.

Et pourtant cet échec manifeste hautement le caractère inconditionnel de la vérité de Dieu. Le martyr ne meurt pas parce que fidèle à une idée ou à une conviction, si sublime soit-elle; le martyr plutôt s'expose et se livre à l'autre, qu'il ne cesse d'aimer, parce qu'il est possédé au plus profond de lui-même par l'amour pour le Christ et, en Lui, pour tout homme et pour sa liberté. Tout comme Jésus lui-même en sa mort a embrassé et pardonné ceux qui n'accueillaient pas son témoignage.

En réalité, le pardon que le Christ invoque du Père pour ceux qui le tuent, celui que le martyr offre à son bourreau, impliquent dans l'acte de la liberté la violence homicide elle-même – et l'arrachent ainsi, paradoxalement, à l'absurdité d'un monde privé de sens: le rejet même du témoignage est saisi dans l'acte suprême de liberté dont la grâce de Dieu rend le martyr capable, à l'imitation du Seigneur. Plus le destinataire tend à éliminer le témoin, plus la vérité de l'amour qui se communique se montre dans toute sa force inconditionnelle.

On mesure ici toute la différence avec la figure caricaturale du martyr telle que la présente Nietzsche. Le martyr n'apparaît plus comme l'auteur d'un geste inconscient commandé par les stratifications incontrôlables de son propre moi. Le pardon que le martyr offre à ses bourreaux, tel un écho du pardon offert par le Christ sur la croix, montre la puissance de la liberté des enfants de Dieu qui, par cet acte, arrachent le monde à un absurde injustifiable.

*(Texte abrégé, traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli.
Titre original: La testimonianza cristiana come linguaggio
per la missione evangelizzatrice della Chiesa oggi)*

Paolo Martinelli (né en 1958), capucin, ordonné prêtre en 1985, docteur en théologie de l'Université pontificale grégorienne de Rome, où il enseigne comme professeur invité depuis 1992, et professeur ordinaire à l'Institut franciscain de Spiritualité auprès de l'Augustinianum. Dernières publications: *Parola di Dio, vita spirituale e francescanesimo*, EDB Bologne 2008; *La grazia delle origini. Studi in occasione dell'VIII centenario dell'approvazione della prima regola di san Francesco d'Assisi (1209-2009)*, EDB, Bologne 2009; *L'umiltà di Dio. Eucaristia: mistero di una presenza*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli – Assisi 2011; *La teologia spirituale oggi: identità e missione*, EDB, Bologne 2012.

Emmanuel HOUSSET

Porter témoignage et recevoir le témoignage

Le témoignage est un mode de notre existence quotidienne, il est cette confiance qu'il m'est possible d'avoir dans les paroles d'autrui et autrui dans les miennes, sans laquelle il serait impossible de vivre ensemble. En cela le témoignage élargit le présent de notre expérience à ce qu'il ne nous a pas été donné d'assister : je crois sur parole tel récit d'un événement et de ce fait je ne suis pas limité à ma seule expérience directe qui m'enfermerait dans une solitude radicale. De même ma mémoire n'est pas que ma mémoire, et celui pour lequel l'enfance a été marquée par le récit des survivants du « chemin des dames » participe par procuration à ce drame constitutif de sa mémoire qui pour lui n'appartient pas encore à l'histoire. En effet le témoignage reçu marque la différence entre mémoire et histoire, et par le témoignage notre expérience s'étend jusqu'ou s'étendent nos rencontres dans une étrange participation directe-indirecte. Certes, il ne s'agit pas d'être naïf et de tout prendre à la lettre, mais il n'en demeure pas moins que le récit est reçu dans la confiance et que c'est dans cette confiance que je ne suis pas un simple observateur critique qui demeure extérieur à ce qui est raconté, mais qu'au contraire je suis là où l'action se passe dans un lien intuitif tout à fait particulier. Dans le même ordre, la force de certains romans est de nous donner de participer, au moins par une petite partie, à l'innommable de l'histoire, de nous donner au moins un bref surgissement du réel qu'aucun livre d'histoire objectivant le passé ne peut rendre présent. Par le témoignage ce que je n'ai pas vécu peut posséder tout de même une dimension intuitive qui fait sa réalité. En conséquence, ne pas porter témoignage et ne pas recevoir le témoignage isoleraient radicalement les hommes les uns des autres, et c'est

Porter témoignage et recevoir le témoignage

la possibilité même d'une vie commune qui serait mise en cause. Ainsi le témoignage engage ce que nous avons à être plus que toute connaissance purement théorique de soi, car avec lui nous sommes engagés dans des situations concrètes de l'existence dans lesquelles notre vie est inséparable de celle des autres. Tel est le paradoxe initial d'une réflexion sur l'acte de témoignage : d'un côté c'est moi qui témoigne et qui reçoit le témoignage et, d'un autre côté, le sujet du témoignage est toujours un « nous », car c'est par les autres et pour les autres qu'il est possible de témoigner.

Témoigner dans un monde profane

Dans ce souci il est nécessaire de souligner le lien entre un monde européen (au sens non géographique) de plus en plus profane et la valorisation de plus en plus poussée de la détermination de l'homme comme un sujet autonome et solitaire qui doit répondre seul et absolument de lui-même, y compris parfois de son droit d'être. L'éthique moderne est indissociable de l'esprit du libéralisme d'après lequel la dignité se trouve liée à la capacité d'être un *self-made-man*, un sujet créateur de lui-même et séparé des autres dans un monde totalement fragmenté. Dans cette compréhension de l'homme, qui peut inclure la conception vulgaire, c'est-à-dire seulement juridique, du témoignage comme simple récit à vérifier, il n'y a pas de coprésence des hommes les uns aux autres, mais une simple juxtaposition d'histoires séparées qui parfois s'entrechoquent. Dans cet atomisme spirituel, le sens fort du témoignage, tel qu'il s'est développé à partir du *Nouveau Testament*, est peut-être ce qui est devenu le plus difficile à tenir. En effet, dans le sens néotestamentaire de la foi religieuse, le témoignage ne consiste plus seulement à donner un récit le plus véridique possible de ce qui s'est passé ou à avoir confiance dans les paroles d'autrui, puisque cette signification épistémologique et juridique cède le pas à une signification plus existentielle selon laquelle témoigner, c'est porter par sa vie toute entière la vérité. En cela le témoin n'est pas un sujet autonome qui décide du sens des choses et met toute chose à disposition, mais il est l'être qui s'expose tout entier à une vérité qu'il ne produit pas et dont il n'est pas la mesure. Le martyr n'est pas une personne qui raconte des histoires sur le monde, mais celui qui dans la foi religieuse donne sa vie pour la vérité. Il y a alors pour le chrétien d'aujourd'hui une croix de la modernité qui tient au fait d'avoir à témoigner de Dieu dans un monde sécularisé. D'un côté, l'homme se trouve invité par le monde à devenir un observateur critique, distancié, le plus objectif possible afin de pouvoir, dans un rêve de toute puissance, toujours mieux agir sur le

monde. D'un autre côté, le croyant est cet être charnel qui dans sa fragilité et sa finitude tente d'exister, d'incarner une vérité qui le dépasse. Cela dit, il serait possible d'objecter que cette opposition, de plus en plus vive entre le projet herculéen d'une totale maîtrise de soi et du monde et le projet chrétien de participer à la Révélation en témoignant de Dieu par sa vie, est également ce qui libère la foi religieuse des liens du monde. Ainsi l'idolâtrie de l'homme pour lui-même, déjà décrite par saint Augustin comme la plus grave des tentations, prend aujourd'hui des formes très puissantes, et cela rend la conversion difficile, mais en retour le contraste radical entre ces deux modes de l'existence humaine rend également moins facile la confusion entre les deux. Quoi qu'il en soit, la difficulté de croire, la difficulté de témoigner de l'Esprit dans le temps présent, ne tient peut-être pas à ce que les analyses historico-sociologiques nomment la déchristianisation, dans la mesure où elle n'est elle-même qu'une conséquence. En effet, s'il est très ardu de rendre aujourd'hui témoignage au Créateur comme d'écouter les témoins de l'histoire sainte, cela tient à l'enfermement dans des représentations qui bloquent tout accès au réel. Comment se laisser prendre par l'événement du Christ quand déjà le monde ne se rencontre plus, mais défile déjà interprété, cadré par des expressions toutes faites, sur les écrans de nos téléviseurs, de nos ordinateurs et de nos téléphones. Sur toutes ces tablettes le monde n'est plus qu'un objet de spectacle et en papillonnant de façon somnambulique d'une page à l'autre, d'une fenêtre à une autre, l'homme moderne connecté à tout et ivre de sa puissance ne vaut guère plus que les vaches regardant passer des trains qui vont de plus en plus vite, à moins qu'englué dans la toile il ne soit déjà plus qu'une proie qui s'imagine libre. Sans continuer à ainsi filer les métaphores, il suffit d'indiquer que ce n'est pas la sécularisation qui est dangereuse pour la foi, mais la banalisation du monde dans laquelle tout objet se voit réduit à l'usage qu'il est possible d'en faire. La société elle-même n'est plus qu'un rassemblement de « prestataires de services », d'individus substituables les uns aux autres, et dans cette fragmentation qui atteint le moi lui-même elle n'est plus une communauté de personnes, ou plutôt elle a perdu jusqu'au désir de devenir une telle communauté. Le danger ici n'est sans doute pas celui de la dissolution du monde médité par Husserl et Levinas, mais au contraire celui de sa trop grande cohérence d'image construite qui étouffe la voix des choses et la voix de chaque personne. Témoigner et recevoir le témoignage, c'est tenter de briser une telle image construite du monde afin de pouvoir revenir à l'origine divine du sens du monde.

Agir et contempler pour se faire signe du Christ

Il importe donc de préciser la signification plénière du témoignage dans la mesure où l'Église est constituée par l'enchaînement des témoignages passés, présents et futurs, et non par la simple instauration-réactivation d'actes théoriques propre à l'histoire des sciences. Il est possible de témoigner par les témoignages passés, mais le chrétien témoigne d'abord pour susciter des témoignages futurs. Dans cette perspective le témoignage de la foi n'est pas possible sans la rationalité, et un témoignage qui ne chercherait pas à comprendre ne valoriserait pas la foi. Ainsi, contre une idée hélas trop répandue, et qui correspond à une sorte d'attitude naturelle, de croyance originaire quasi impossible à écarter totalement, le témoignage ne consiste pas à raconter sa vie, à parler de soi, comme le montre saint Augustin en distinguant dès les *Confessions* trois sens différents de confession : le témoignage de la foi, la confession des péchés et la louange à Dieu. La parole de confession est une renaissance qui consiste à répondre à l'appel de Dieu, et l'objet du témoignage ce n'est pas « le moi », ce veau d'or de la modernité. Or il est plus que nécessaire de lutter aujourd'hui contre la subjectivisation du témoignage qui conduit à l'auto-idolâtrie d'une parole dans laquelle le moi fait l'appel et la réponse et qui n'est qu'une forme de bavardage dans lequel l'individu s'écoute lui-même en étant sourd à ce qui n'est pas lui. Il s'agit donc de s'arracher à cette idée dévastatrice que le témoignage pourrait permettre de faire l'économie du patient travail de réflexion sur la parole de Dieu en rendant possible une sorte de présence immédiate à Dieu. Il n'y a pas dans le long travail du témoignage à séparer action et contemplation : l'homme témoigne parce qu'il agit en contemplant la vérité et parce qu'il contemple la vérité en agissant. Celui qui explique et argumente témoigne en effet autant de la Parole que celui qui accepte de subir le martyre. Il est donc absurde d'opposer une voie courte d'accès à Dieu que serait le témoignage à une voie longue que serait la réflexion : le Christ est le chemin et dans ce cheminement il est requis de comprendre et d'agir.

Ainsi se dévoile le sens du véritable témoignage : le témoignage est d'abord un respect de ce qui se manifeste tel qu'il se manifeste, et cela parce que la force du témoignage vient de ce dont on témoigne. Or ce respect n'est pas lié à un rapport distancié, mais à un engagement de la personne totale qui est exposée à la vérité et qui la porte dans le monde. De ce point de vue, le témoin ne se préoccupe pas de se soucier de lui-même en attestant d'une vérité qui le déborde et qui ne lui appartient pas. Encore une fois, le témoin ne possède pas la position confortable de spectateur du sujet épistémologique, qui, depuis l'abri de

sa transcendance, pose des actes théoriques, et son respect consiste au contraire à ne pas vouloir forcer la vérité qui l'appelle en la laissant se dire par elle-même. En cela, il faut reconnaître que le propre du témoin est de « donner sa vie », non pas au sens où il subirait à chaque fois le martyre, mais au sens où il laisse autrui, un événement, la Révélation, se dire à travers lui. Là encore les représentations issues des sciences sont dangereuses, car de même que l'objet du témoignage ne saurait être pur et simple, le sujet qui porte témoignage n'est pas non plus cette abstraction, produit de l'imagination, que serait un être intellectuellement et moralement pur, et c'est toujours à partir de notre existence concrète, c'est-à-dire obscure, finie et fragile, que nous témoignons. En conséquence, témoigner de la foi demande également de se délivrer de cet idéal de la modernité d'une purification toujours plus poussée de la volonté. Le témoignage ne demande pas une volonté pure, humainement impossible et moralement discutable, parce que la force du témoignage vient du Christ lui-même qui envoie. De même que le poète se laisse toucher, transformer et envoyer par la parole du monde, le baptisé comme témoin véridique consent à devenir la voix qui annonce le Verbe. Il s'agit de se faire signe du Christ qui vient¹.

Témoigner de l'Esprit dans le fini

L'objet du témoignage porte donc en lui une injonction, et c'est notamment en cela que toute œuvre d'art est un témoignage : *Les misérables* de Victor Hugo est un roman qui ne fait pas que raconter toute une époque révolue pour provoquer une sorte d'empathie avec un passé qui s'échappe et le témoignage n'est pas une simple façon de tenter de palier la fuite du temps. Il n'est pas question non plus de réduire ce roman à une histoire singulière particulièrement édifiante et Victor Hugo ne cherche pas à moraliser en construisant un modèle de vertu. Dans cette œuvre il s'agit de témoigner de ce que signifie « être un homme » et ainsi le lecteur devient lui-même un témoin de l'humanité. Kierkegaard a pu montrer avec force en quoi en témoignant ainsi de la vérité notre existence tout entière devient une tâche ardue de devenir soi en recevant de la vérité elle-même son identité, même si en nous il n'y aura jamais identité entre le je et la mission. En cela le chevalier de la foi n'est pas un guide, ni un juge, mais seulement un témoin capable, à partir d'une

1. Voir les analyses de Jean-Louis CHRÉTIEN dans *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002, chapitre XII *Témoigner*, notamment p. 143-144. Voir également « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », revue *Philosophie* n° 88, décembre 2005, « Le témoignage », p. 75-94.

Porter témoignage et recevoir le témoignage

libre décision de Dieu, de sortir de lui-même pour s'ouvrir à l'autre dans l'amour du prochain². Ainsi, c'est bien l'objet du témoignage qui fait le témoin et non le témoin qui constitue ce dont il témoigne, dans la mesure où c'est toujours de l'Esprit dont on témoigne. On ne certifie donc pas qu'un clignotant fonctionne comme on témoigne de l'Esprit, puisque témoigner consiste à prendre en charge par la parole le Verbe que l'individu ne peut contenir.

Il n'en demeure pas moins que témoigner de l'Esprit n'interdit pas de témoigner aussi du fini, bien au contraire : il y a une dignité du fini, de la vie quotidienne, qui sont également des lieux de manifestation de l'Esprit. Comme on l'a vu, le témoin n'est pas un sujet théorique animé par un processus d'idéalisation et donc par une exigence de dépassement de toute finitude, mais un être fini agissant dans le monde et conscient que son humanité ne se joue pas dans un lointain indéfini, mais dans les détails de la vie quotidienne. Encore une fois, témoigner ne consiste pas à recevoir ou à observer passivement le monde dans une indifférence de spectateur extérieur, mais cela revient au contraire à s'engager tout entier, dans sa facticité et sa finitude, en cherchant à interpréter et à comprendre, à être là pour le monde et pour autrui dans la conscience de ses insuffisances. Ainsi le témoin n'est ni un héros, ni un génie, mais l'homme humble qui en écoutant la Parole écoute également le monde et tente de se faire l'oreille de Dieu qui attend patiemment et ne se précipite pas pour juger. Le témoin agit et explique jusqu'où il peut et quand il ne peut plus agir et expliquer il parle du prochain à Dieu : on témoigne de Dieu à l'autre homme en témoignant aussi de l'autre à Dieu et cette réversibilité ne peut avoir lieu qu'en Dieu qui est l'amour même. Telle est la façon proprement humaine d'exister : on ne témoigne de l'Esprit qu'en témoignant également de son insertion temporelle. Comme le montre saint Augustin, la vision intellectuelle, qui est toujours en même temps un amour de la vérité, rend possible la vision sensible et seul celui qui voit la charité peut voir en l'autre le prochain et peut lui porter témoignage et recevoir le témoignage de lui.

La lenteur du témoignage

Toutes les analyses précédentes montrent que croire c'est témoigner et que la foi n'est pas une pure passivité. En effet, si Dieu donne la foi, s'il appelle l'homme, encore faut-il que l'homme réponde librement à

2. Voir notre ouvrage, *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Cerf, coll. La nuit surveillée, 2008, chapitre VII *Témoignage et intériorité selon Kierkegaard* et chapitre VIII *L'objet du témoignage*.

son appel, or cette réponse à l'appel de Dieu n'est ni automatique, ni immédiate. Non seulement le chrétien demeure un témoin qui reçoit et qui, s'il peut progresser dans l'intelligence de la Parole, ne pourra jamais au sens propre la comprendre, car elle le déborde infiniment, mais en outre il résiste à la Révélation, il développe des stratégies de fuite pour au moins différer sa réponse, tel Pierre qui préfère fuir dans l'anonymat plutôt que d'attester son appartenance au Christ. Nous sommes tous Pierre ou Jonas fuyant d'abord leur responsabilité de témoin, et cela montre que l'immédiateté n'est pas absolument requise dans la réponse à l'appel de Dieu et que Dieu sait être patient avec l'homme. Le clair-obscur de la vocation³ ne tient pas seulement à l'impossibilité de saisir en toute transparence ce qui est attendu de moi, mais également à la faiblesse de ma volonté qui la porte d'abord à fuir l'appel, ne serait-ce qu'en différant son interprétation. Non seulement souvent nous prenons de longs détours avant de témoigner, mais en outre ce témoignage nous demande du temps et l'urgence de la réponse ne doit pas se traduire en précipitation. Si donner, c'est donner promptement (*1 Timothée*. 6, 18), s'il faut dire sans tarder que le Christ est ressuscité (*Matthieu*. 28, 7), il ne s'agit pas de se contenter de réagir immédiatement de façon désordonnée. Le bon Samaritain ne se précipite pas, mais il agit avec prudence et discernement. Le cœur de l'homme est lent à croire (*Luc* 24, 25), mais cette lenteur est le chemin même de la réponse humaine à l'appel de Dieu, qui lui est lent à la colère. C'est par la patience de sa réponse que l'homme sauve son âme (*Luc* 21, 19).

La difficulté de croire aujourd'hui tient sans doute à l'incapacité relative de supporter cette lenteur du témoignage dans un monde où les moyens techniques nous permettent d'être « réactifs » en réagissant immédiatement au moindre voyant, au moindre signal d'appel. D'une certaine façon, l'immédiateté de la réaction (plus que de la réponse) correspond paradoxalement à une volonté d'anonymat, à une répulsion pour tout ce qui exige de l'engagement et de l'endurance, et c'est pourquoi le témoignage est particulièrement difficile. Dans cette époque où l'idéal de l'humanité est de se vouloir soi-même absolument, nous n'aimons pas attendre parce que nous préférons l'anonymat de l'hyperactivité au fait d'être éclairé par l'objet même du témoignage. Ainsi, on peut dire que l'homme pressé manipule tout, et parfois même avec dextérité, mais qu'il n'a pas de mains, car il ne vit pas de la rencontre et ne s'expose pas à ce dont il doit témoigner. La patience comme capacité à prendre calmement et fidèlement en garde ce dont nous avons à témoigner n'est plus une vertu de notre époque fondamentalement

3. Voir notre ouvrage, *La vocation de la personne*, Paris, PUF, 2007, Chapitres XI et XII.

Porter témoignage et recevoir le témoignage

impatiente parce qu'elle veut se décharger de toute tâche avant même d'avoir véritablement commencé. En effet, la précipitation est une façon de ne pas se laisser prendre, toucher, et de recouvrir immédiatement l'appel par le bruit de son bavardage. Cette illusion d'une immédiateté possible conduit à substituer le feu de paille de l'enthousiasme à la lenteur du témoignage qui atteste pourtant seule de la radicalité et de l'effectivité de la conversion. Dans ce monde de la communication « en temps réel », c'est-à-dire sans délai, sans temps, il convient de se méfier particulièrement d'une foi qui ne passerait pas par le feu du doute, des hésitations, voire des fuites et des renoncements, même si l'élan premier peut certes lui arriver subitement, comme par effraction dans notre vie. L'Esprit peut arriver comme un voleur dans la nuit, mais le cœur de l'homme doit ensuite veiller avec patience.

Écouter la vérité et parler à partir de la vérité

La difficulté du témoignage chrétien est cependant de toute époque, même si elle prend aujourd'hui une forme particulière qu'il faut identifier pour comprendre notre présent, et elle consiste à tenter de ne pas témoigner pour sa propre gloire dans le monde, mais pour Dieu et devant le Christ qui est le témoin véridique. Dès lors, le témoignage ne trouve pas sa force en l'homme, et par exemple dans sa capacité à se conformer à des normes idéales. Notamment la perfection du témoignage ne peut pas être pensée à partir de la sainteté telle qu'elle est décrite par Kant comme un accord parfait de la volonté avec la loi morale, mais elle ne se laisse comprendre que comme une existence devant Dieu, qui seule lui donne sa stabilité. Ainsi le témoin est celui qui parvient à demeurer fermement auprès de ce qui se manifeste, dans la conscience de sa finitude et de son impuissance. De plus, la conversion propre au témoignage revient à comprendre le monde à partir du Verbe dans l'oubli du soi lui-même et en continuant à donner à entendre la voix du Verbe au milieu du désespoir. Il n'est pas alors question de consoler dans une pitié dangereuse, mais de reconduire l'homme souffrant à la Parole qui peut seule le sauver de l'absurde. L'altitude du témoin, pour parler avec Levinas, est également son plus profond enracinement dans le monde : il est celui qui garde le Livre ouvert au milieu des souffrances du monde et qui tente de sauver du désespoir en reconduisant les hommes à l'origine divine du sens⁴.

La voie du témoignage est ainsi la voie de l'humilité qui préserve aussi d'une rechute dans le moralisme. Il est alors possible de comprendre le

4. Voir de Catherine CHALIER, *Kalonymus Shapiro rabbin au Ghetto de Varsovie*, Arfuyen, 2011.

témoignage comme l'activité humaine de substitution qui ne consiste pas à se mettre à la place d'autrui, mais à vivre pour autrui. En effet, le témoignage comme acte de voir par les yeux de la foi dans la conscience d'être vu par Dieu, rendu possible par le témoignage de l'Esprit en notre intimité, peut être considéré comme la façon de vivre pour un autre et non pour soi. Croire, cela revient alors à tenter de vivre selon cette substitution, dans la conscience que le seul vrai témoignage vient de la vérité elle-même et que c'est une même chose de l'aimer et de la transmettre. Il s'agit alors d'une tâche d'incorporation de l'Esprit dans une fidélité charnelle à la Révélation: celui qui accepte de recevoir le témoignage de l'Esprit devient lui-même témoin, et dans sa confiance même il est contemporain de la Révélation. Or, c'est parce que le témoin ne parle pas à partir de lui-même, mais à partir de la vérité dont il témoigne, que la substitution ne met pas en cause la liberté d'autrui, mais au contraire la libère. De ce point de vue, tout homme vit du double témoignage: celui de l'Esprit en son cœur, celui des autres hommes qui incarnent l'Esprit. En cela le témoignage comme acte de dire et d'incarner la vérité de Dieu a lieu dans le monde et pour le monde. La substitution n'est pas autre chose que ce passage d'une existence réflexive, pour soi, à une existence pour autrui, transitive. Comme Emmanuel Levinas a pu le montrer⁵, la simple sympathie n'est pas la substitution, dans la mesure où cette responsabilité d'autrui n'est pas ce que le sujet se donne, mais ce à quoi l'homme peut consentir. Croire est alors cette confiance en l'Esprit par laquelle je peux endurer l'altérité de l'autre homme autrement que comme une charge qui limite mon pouvoir, pour comprendre la patience comme un lieu où je peux me révéler en manifestant l'Esprit. Dans cette attitude qu'est la croyance, je laisse ma finitude être convertie en espace de révélation de Dieu et ma fragilité être transfigurée en force de parole et d'action dans le monde: témoigner, c'est exister pour autrui à partir de l'événement de l'Incarnation qui, comme le souligne saint Thomas d'Aquin, nous instruit sur la dignité de la personne humaine. En effet, si la personnalité est une façon d'exister par soi et de se tenir sous ses accidents, l'Incarnation comme acte par lequel le Verbe assume concrètement la nature humaine manifeste le sens de l'unité de la personne et le sens de la dignité qui est de s'unir à la Vérité⁶. Ainsi l'objet du témoignage n'est autre que l'amour lui-même qui peut s'attester en nous. Croire et témoigner ce n'est donc pas autre chose que transmettre la parole de Dieu aux autres hommes pour qu'elle puisse être leur aujourd'hui. Toute réflexion sur le présent et le futur du christianisme n'a de sens qu'en fonction de

5. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1986, p. 147.

6. Voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* III, q.2, a.1, a.2 et a. 9. Voir aussi notre ouvrage, *op. cit.*, p. 246-251.

Porter témoignage et recevoir le témoignage

cet aujourd'hui de Dieu qui est l'origine de la temporalité du salut. En conséquence, recevoir le témoignage et porter témoignage, cela revient à suivre l'injonction de saint Paul : que chaque homme existe devant Dieu en demeurant dans l'ouvert de son appel (*1 Corinthiens 7, 24*).

Emmanuel Housset, né en 1960, marié, quatre enfants. Professeur de philosophie à l'Université de Caen Basse-Normandie (UCBN) et directeur de l'équipe de recherche *Identité et Subjectivité* (21 29). A publié : *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Les éditions du Cerf, coll. La nuit surveillée, 2003. *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 2007. *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Les éditions du Cerf, coll. La nuit surveillée, 2008. *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf, coll. Philosophie et théologie, 2010.

COMMUNIO francophone reçoit de nombreuses demandes d'abonnements gratuits

Vous voulez aider la diffusion de la revue et contribuer à la formation religieuse en pays francophone ?

- Vous pouvez faire un don à l'association*.
- Vous pouvez souscrire un abonnement de parrainage (nous vous indiquerons le monastère ou la personne qui en profitera).

À chaque conseil de rédaction, la messe est célébrée à l'intention des bienfaiteurs de l'Association.

* Un reçu fiscal sera adressé pour tout don supérieur à 50,00 €

Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ

Qu'est-ce qui fait le témoignage du témoin ?

Réflexions sur le martyre de Georg Häfner

Ajouter encore quelque chose à la somme des documents déjà connus et des hommages rendus à Georges Häfner¹ pourrait être considéré comme une perte de temps. La réflexion présente ne concerne pas sa biographie, supposée connue², ni le commentaire déjà rédigé de ses seize lettres de Dachau³. Il s'agit bien plus ici d'éclairer le concept du martyre et de l'incarner par l'intermédiaire de la figure de témoin, de *martyr*, que fut Georg Häfner.

Il y a peu, Benoît XVI nous incitait à reprendre appui sur la philosophie dans la réflexion théologique, pour pouvoir la faire à nouveau entrer dans les discussions actuelles de manière argumentée. Je vais tenter de le faire à l'aide de trois philosophes qui se sont exprimés sur le thème du « témoignage », même si deux d'entre eux sont, entre guillemets, « incroyants ». Ils se disent en tous cas loin de l'Église, mais pas du christianisme, si on comprend celui-ci comme la source de textes inouïs, qui ont marqué notre culture. Ce point de vue inhabituel fera peut-être porter un regard nouveau sur quelque chose de déjà connu.

1. Paul-Werner SCHEELE / Klaus WITTSTADT, *Georg Häfner. Priester und Opfer. Briefe aus der Haft*. Gestapodokumente, Würzburg 1983. *Daheim im Ewigen. Pfarrer Georg Häfner- ein Märtyrerpriester*, Würzburg 2010 entre autres.

2. Georg Häfner, prêtre du diocèse de Würzburg, né en 1900 à Würzburg, arrêté le 31.10.1941 par la gestapo de Würzburg, torturé plusieurs fois, est mort au camp de Dachau le 20 août 1942. A été béatifié le 15 mai 2011 à Würzburg.

3. Günter PUTZ, « Ein Kirchenjahr im KZ Dachau. Gebet, Opfer, kommunion : der Lebensstil des Märtyrerpriesters Georg Häfner (1900-1942) », renvoie au cœur de l'existence d'un prêtre, dans le *Tagespost* du 1^{er} juin 2010 p. 13 et suivantes.

1. *Homo sacer*: le paria

Avec sa tétralogie *Homo sacer*, parue en 1995, Giorgio Agamben, professeur de philosophie à Venise, agnostique déclaré, présentait une critique radicale de la culture. Le point de départ de sa réflexion était une phrase étonnante du droit romain antique qui souligne l'absence de droit d'un malfaiteur qui, hors-la-loi, peut être tué en toute impunité par tout un chacun, et ne peut même plus être sacrifié. L'*Homo sacer* est donc ce mort vivant, sans droit et tout simplement sans valeur qui, aux yeux de la piété romaine, est carrément « mis à part », réservé pour les dieux et reste exclu de toute appartenance, de tout rôle à jouer dans l'humanité. C'est un « non-homme ». Agamben applique cette figure de manière critique aux régimes totalitaires modernes : l'*homo sacer* est le prototype des « musulmans » dans les camps de concentration, qui représentent – même à leurs propres yeux – la lie des autres exclus⁴. Par leur simple existence, ces *homines sacri*, que l'on peut ignorer impunément, prouvent l'injustice de ce système de droit. Malgré toutes les assurances prises, ces personnes passent à travers les mailles du filet juridique et social, puisque celui-ci n'en possède aucune à leur taille. Pour cela, ils sont le signe dérangeant d'une injustice au sein du cocon social très différencié et parant à toute éventualité, qui ébranle tout le système. *Summum jus summa injuria*. Cet homme « totalement hors la loi » est la plaie ouverte, mais bien dissimulée, d'un système par ailleurs totalement immunisé.

De ce point de vue Georg Häfner était lui aussi un *homo sacer*, privé de la protection du système juridique de l'époque. Bien plus, il était déclaré « non-personne » et livré à la destruction programmée. Existe-t-il à cela un parallèle biblique – plus même : une protestation biblique qui conduit à une critique du droit, voire le subvertit ?

En posant cette question, nous pénétrons dans un domaine où de tels destins font l'histoire, et même la transforment. Agamben choisit en effet un paria, dont l'exclusion fut le début d'un nouveau rapport au droit et à la domination fondée sur celui-ci. Car ce paria est tout simplement un homme contre lequel, rétrospectivement, la loi (*torah*) de son peuple s'est brisée, comme le formule saint Paul dans la *Lettre aux Romains*, (10,4) : « Le Christ est la fin de la loi. »

Cette déclaration stupéfiante culmine dans l'affirmation que la pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs (*Première épître aux Corinthiens* 4,13) ne fait pas seulement apparaître la fin de la loi, mais en introduit au

4. Pour Agamben, les réfugiés *sans papiers* sont dans une situation assez proche. À eux non plus l'État démocratique et reposant sur la notion de droits de l'homme ne veut cependant accorder aucune intégration.

contraire une autre, une nouvelle. Agamben étudie cette manière de voir dans un commentaire philologiquement très précis et tout à fait enthousiasmant⁵. L'espace de temps entre la mort de Jésus et son retour est un temps étiré de manière messianique, dans lequel le *Dominium* de ce monde se maintient extérieurement, mais est déjà détruit par avance. Agamben lit saint Paul comme le premier grand théoricien du monde miné de l'intérieur. Car le temps qui reste mène à un « comme si ne pas », *hos me* dans l'original grec. « Le temps se fait court. Reste donc que ceux qui ont une femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas véritablement. Car elle passe, la figure de ce monde » (1 Corinthiens 7, 29-31).

Dans l'exégèse paulinienne de la figure de Jésus, le « comme si ne pas » devient la signature de cet appel (*kléisis* en grec) lancé par le paria, et introduit ce qui transcende les seules réalités terrestres. Le temps messianique, entre ce qu'il est « maintenant » et son « accomplissement » devient, grâce à son « comme si ne pas », ce qui sauve le paria (1 Corinthiens, 1-27 sv) de la terreur du pouvoir. C'est un événement qui apparaît comme pourvoyeur d'une liberté plus grande : une justice au-dessus de toutes les lois. Damas devient ainsi le lieu originel d'une expérience imprévisible et impensable, qui dépasse toute chose fixée par la Loi.

Un chemin mène de Damas à Dachau, Auschwitz, Theresienstadt, ou Kolyma... : Ces camps aussi deviennent l'endroit de l'expérience d'une liberté bien au-delà de tout système légal qui fait peser sur tous sa loi d'airain. Ici aussi on fait l'expérience de la *kléisis*, qui se transforme en *ecclesia* : le groupe de tous ceux qui ont entendu « l'Appel » et l'ont suivi. Les récits des prêtres de Dachau, internés dans trois blocs, réduits à deux après des mois de famine, parlent des célébrations liturgiques et de la simplicité émouvante des objets fabriqués par les prêtres eux-mêmes⁶.

Ils montrent une *ecclesia* de nombreux témoins, une *ecclesia* du renversement de l'injustice et de l'attente de la vraie justice. (La haine inouïe du régime contre les prêtres et les chrétiens ne trouve-t-elle pas en gros son origine dans cette résistance muette ? Et d'une manière parallèle celle contre les juifs ?). Les récits concernant Georg Häfner rendent visibles sa joie à célébrer la liturgie, et l'intensité de sa prière ;

5. Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Kommentar zum Römerbrief*, Francfort 2002.

6. Voir PUTZ (note 3).

Qu'est-ce qui fait le témoignage du témoin ?

dans ses lettres envoyées du camp de concentration, on est aussi frappé de voir combien il se souciait de la communauté dans laquelle il se trouvait auparavant, et comment sa propre vocation le poussait à continuer d'agir.

Ainsi, l'expérience des camps de concentration avec leurs froides machineries conçues pour la destruction de l'âme et du corps, et celle du nombre énorme et toujours croissant *d'homines sacri* peut être éclairée par la lecture de Paul. Agamben voit dans Paul le théoricien irritant d'un *homo sacer*, qui radicalise la notion de « reste d'Israël » : ce reste est, tout comme Paul lui-même, « l'ordure du monde, jusqu'à présent l'universel rebut » (*I Corinthiens* 4,13) pour le monde, mais en même temps ce qui confond l'injustice de ce dernier. Le paria dont on reconnaît qu'il a été « mis dehors » par le monde, devient le gage d'une nouvelle justice. Il dévoile la supercherie de toutes les cultures élitaires (les « Peuples de maîtres ») et leurs hiérarchies prétendument fondées sur le droit.

Dans cette manière de lire, le moteur du christianisme est décrit comme subversion du monde – qui s'appuie sur une force *de l'au-delà du monde*. On ne peut plus alors l'accuser d'être une fuite vers un au-delà vide. Pour Agamben, ceux qui croient en un « arrière-monde », et que Nietzsche considérait, en un tout autre sens, comme un rebut de la raison, font face à la menace du totalitarisme et des « empires de mille ans » de toute couleur, brune ou rouge, en les menaçant à leur tour d'une subversion qui les dépasse.

Peut-on, avec le prisonnier Georg Häfner, prendre à nouveau conscience que l'Église s'oppose à toute sorte de totalitarisme – et aujourd'hui encore à celui de la technocratie, prétendument « sans alternative » – parce qu'elle prépare l'avènement d'une autre justice ? Que l'Église, par son existence même, signifie *krisis*, différenciation entre les pouvoirs, et qu'elle maintient par là même la conscience d'un ordre qui surpasse celui des États ? Que cette Église sans défense libère une force explosive, mais efficace contre tout calfeutrage opéré par le pouvoir – ce qui, vu de l'intérieur de ce monde, rend toujours nerveux, voire agressif ?

2. Le témoignage de celui qui est devenu aveugle

Que des prémisses religieuses, au-delà du tournant qu'a représenté la critique de la société, puissent être aujourd'hui l'objet d'une valorisation fondamentalement nouvelle, c'est ce que montre l'exemple de Jacques Derrida (1930-2004), le caméléon de la philosophie postmoderne. On peut considérer l'œuvre de Derrida, qui part d'un agnosticisme, comme une façon de proposer des devinettes, car on ne parvient pas à

prêter un sens univoque à bien des affirmations. Et pourtant, sa méthode : déblayer sans cesse (on peut caractériser ainsi sa « déconstruction »), peut faire monter des connaissances qui, après une argumentation longue et parfois lassante, conduisent, ou peuvent conduire, à des aperçus fulgurants.

C'est ce qui se produit de manière exemplaire dans ses *Mémoires d'aveugle* de 1990, qui accompagnent une exposition au Musée du Louvre sur le thème de la cécité. Ce texte nous rapproche de manière surprenante de la notion de témoin.

Dans l'aveugle, Derrida reconnaît l'image originelle d'un véritable voyant, dont le regard n'est plus dérangé par les choses. C'est seulement en passant par la voie de l'aveuglement, cet arrachement violent au visible, que l'on peut faire remonter une autre manière de voir : une vision dans la mémoire. C'est la *Er-innerung* (le fait d'intérioriser), qui libère à grands frais quelque chose au-dedans de celui qui est devenu aveugle. Un aveuglement violent infligé par Dieu survient plusieurs fois dans les deux Testaments bibliques : chez Samson, Elymas le magicien et Paul. « Sujet à méprise, l'aveugle est aussi le sujet *du châtement*. Dès lors qu'on lui prête un sens, le coup qui fait perdre la vue inscrit le sacrifice dans la représentation économique d'une justice. Fatalité d'autant plus implacable qu'elle suit une loi de rétribution et de compensation, d'échanges et d'équivalence. La logique du châtement recouvre celle de l'acquiescement⁷. » Obligé de « regarder vers l'intérieur de soi », l'aveugle opère une conversion. « Chaque fois que le châtement divin frappe la vue pour signifier une élection divine, l'aveugle devient témoin de la foi : Samson, la victime du châtement, est aussi un élu de la providence divine⁸. »

Ainsi, ne plus voir et témoigner ne font qu'un. À l'inverse, on ne peut faire vraiment confiance qu'à celui qui a été un jour aveuglé. Avec ce paradoxe, Derrida évoque une vision qui s'accomplit en étant aveuglée par une lumière aveuglante – face à laquelle la parole arrive toujours trop tard : « De plus, un témoin en tant que tel est toujours aveugle ; Le témoignage pousse le récit sous la perception. On ne peut en même temps voir, montrer et parler⁹. »

Aussi énigmatique que cette affirmation paraisse, on peut en donner une lecture à rebours très classique : toute interprétation du vécu ne se produit qu'après-coup – ou bien elle est produite par d'autres. Le témoin lui-même, *le martyr*, est projeté dans ce qu'il vit, sans le comprendre tout de suite ou lui donner immédiatement un sens. Ceci est souvent la

7. Jacques DERRIDA, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des musées nationaux, 1990, p. 110.

8. *Idem*, p. 113.

9. *Idem*, p. 105 (traduit librement).

Qu'est-ce qui fait le témoignage du témoin ?

cause de la pauvreté d'expression possible rencontrée dans de pareils cas : une sorte de bégaiement ou même de silence sur ce qui a été vécu.

Car à l'intérieur de l'espace profane de l'évident, du quotidien, de ce que l'on a toujours su, une autre clarté doit s'imposer. Elle se fraye un chemin dans les ténèbres de « l'aveugle », qui est arraché « par mégarde » aux choses « normales », à leur surface toujours usée et toujours sale. Il est précipité dans « le secret de ce dont on ne peut pas parler, mais qu'on ne peut plus taire¹⁰ ».

Ainsi émergent dans l'obscurité l'inattendu et ce à quoi on ne pouvait s'attendre : l'indescriptible, au-delà du langage ; le non-objet sans point d'attache ; le « reste », au-delà de toute possibilité de compréhension. Il s'agit, au sens strict du terme, de la marque du sacré, tel que nous le rapportent les « témoins » : ces aveugles-aveuglés. Derrida se sert ici d'images abyssales tirées du trésor de la profondeur biblique : être aveuglé rend témoignage à l'inconnu, à l'inconnaissable qui demeure au sein de tout processus de connaissance.

On trouve ici sans aucun doute des éléments de *Théologie négative*. Mais ce qui est important, c'est qu'il ne s'agit pas seulement ici de la grandeur incommensurable de Dieu, qu'aucune connaissance humaine ne peut pénétrer. Il s'agit bien plutôt d'un « événement » : un « être attaqué », mais pas uniquement par la Gestapo. C'est une attaque de la part de Dieu, qui plonge son témoin dans la cécité. Ce qui rend crédibles les quelques témoignages parcimonieux de Georg Häfner dans ses lettres vient de ce qu'il a été lui-même jeté dans l'obscurité, et n'a aussi probablement rien compris à son destin. Sa dernière lettre du camp de concentration est datée du 9 août 1942, le jour même où, à des centaines de kilomètres plus à l'Est, dans le lointain Auschwitz, une femme, Edith Stein, pénétrait dans les mêmes ténèbres. Ces deux frère et sœur, qui ne connaissaient rien l'un de l'autre, se trouvent plongés dans un même mystère qui a toutes les apparences de l'absurde. Peuvent-ils seulement trouver une lecture de ce qui leur arrive ? Ils ne savent rien de leur future béatification. On peut vraiment parler ici d'une fin absurde. Car la moindre profession de foi face à leurs bourreaux ne leur a même pas été possible. Ici, il meurt solitaire sur une paille, là-bas elle est jetée comme une chose dans la chambre à gaz, sans dernière parole, sans un *credo*, comme pouvaient encore le proclamer les premiers martyrs chrétiens face à la foule, à l'intérieur du Colisée. Ici, on meurt dans l'anonymat. Il n'y a presque pas de restes de Georg Häfner et aucun d'Edith Stein. Extérieurement, cécité, disparition de la lumière et du sens – mais intérieurement ? Les lettres de Georg Häfner, dont l'expression est

10. Jacques DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, 1991, p. 187.

assez pauvre, ne rendent aucunement un son désespéré, mais bien plutôt, décidé, et même clair. Leur poids ne vient pas de ce qui est dit – c’est simple à comprendre – mais il provient de ce qu’il les a payées de son sang et de sa vie. Tout comme celui qui a été frappé de cécité connaît, dans les ténèbres, la vérité ultime.

3. La « saturation » du témoin par la vérité

Mais tout aveugle est-il déjà un témoin? Oui si, comme je l’ai déjà mentionné, à la cécité s’ajoute la vérité et que celle-ci se laisse saisir par elle.

Au sujet de la question de Pilate sur la vérité, je voudrais introduire un dernier auteur. Il s’agit de Jean-Luc Marion, né en 1946, qui se risque sur les traces de Husserl et de Heidegger à dépasser un scepticisme devenu déjà classique en ce qui concerne la connaissance. Le discours sceptique qui consiste à dire que les limites du moi sont aussi celles de la perception et que la limite du langage est aussi la limite de notre monde est largement répandu et rebattu.

C’est à cela que tient, par exemple, la contestation de poids, importante pour la théologie, qui refuse de considérer le « textes saints » comme des textes inspirés, puisqu’ils n’ont été écrits que par des hommes, qui plus est, dans leur environnement culturel, et qu’ils sont limités par une compréhension subjective des faits. Si on les lit selon la théorie des milieux, ils ne restent pas grand-chose aux textes de leur sainteté – la conséquence inévitable d’une telle lecture est un relativisme de bas étage concernant tous les textes « saints » qui, de toute façon, « ont été faits par des hommes », (ou pour parler comme les féministes, « par des mâles »).

Marion, catholique convaincu, parle à partir de l’abondance de la foi catholique, pas d’une manière fidéiste, bien sûr, mais en philosophe. Il montre avec beaucoup de précision et en se référant à saint Augustin, que la Vérité n’agit justement pas dans la limite du cadre de notre possibilité de connaissance – mais qu’une *veritas redarguens*, saisit le connaissant, une contre-vérité donc, une « vérité qui contrarie celui qu’elle affecte¹¹ ». Elle va en effet, et de manière contraignante, contre notre compréhension première, jusqu’à ce que, sous la contrainte, nous l’ouvrons à elle. Comment s’impose-t-elle à travers et contre notre connaissance limitée? Elle possède en elle trois signes distinctifs: elle

11. Jean-Luc MARION, « La banalité de la saturation », chap. 6 dans *Le visible et le révélé*, Cerf, 2005, ici p. 178.

Qu'est-ce qui fait le témoignage du témoin ?

renvoie le témoin à sa propre limite, pas seulement d'une manière négative, mais parce qu'elle opère en même temps le dépassement de cette limite ; elle le « fait sortir de l'illusion » au plein sens du terme. Elle le libère de l'erreur, et elle opère une résistance¹². Mais cela non plus n'est pas pensé de manière négative : c'est justement cette résistance qui suscite la pensée, ou pour le dire comme Ida Friederike Görres (1901-1971) : « Seul ce qui résiste peut aussi soutenir ».

Ainsi le témoin devient « l'otage » de la vérité : « Il s'agit de la nécessité d'aimer la vérité pour la supporter, pour supporter, sans défaillir ni se condamner soi-même, la crue clarté que sa splendeur pose sur celui qui se risque à la regarder, elle, et la charge qu'elle lui impose¹³. » Cela rend tout d'abord un son douloureux, et de fait, pour Marion, la douleur est ce par quoi on reconnaît que l'on est touché par la vérité¹⁴. Mais plus encore, on peut y lire une épreuve et un défi qui élargissent l'âme et les sens. Celui qui a été saisi ressent en même temps non seulement une incitation, mais aussi de la crainte devant ce qui (ou Celui qui) le dépasse, l'attire et l'inquiète tout en l'ouvrant¹⁵. Ainsi cette expérience opère-t-elle une ouverture à la surabondance, une « saturation », une plénitude de la vision : elle élève, tout en humiliant. « En voyant ce que je vois, j'y vois l'obligatoire obscurité, que crée ainsi l'excès trop net de la lumière. Cette obligatoire obscurité rejaillit directement sur celui qui voit la vérité, parce qu'elle lui impose une obscure obligation -, celle de se réviser soi-même à la mesure (sans mesure) de l'excès saturant de l'intuition¹⁶. »

Deux traits fondamentaux caractérisent ainsi le témoin : l'humilité et en même temps la plénitude donnée – et il ne peut qu'exprimer les deux simultanément : son impossibilité à accéder à la vérité et la manière dont il en est comblé. « Témoigner lui devient même une seconde nature, un emploi et une fonction sociale, qui peuvent finir par le rendre lassant, sinon odieux¹⁷ » aux autres.

On peut peut-être mieux comprendre à la lumière de ces phrases la sévérité qu'exerçait Georg Häfner envers lui-même et envers les autres, sévérité qui n'était pas toujours très bien acceptée, et qui, rétrospectivement nous paraît bien rude, même au moment de son arrestation. Il a en effet exigé d'un mourant, membre du parti, qu'il démente être marié, parce qu'il ne l'était que civilement. Georg Häfner ne se trouve-t-il pas cependant soumis à une autre « requête », celle de « la vérité luttant avec

12. *Idem*, p. 170-175.

13. *Idem*, p. 177.

14. *Idem*, p. 174.

15. *Idem*, p. 175.

16. *Idem*, p. 175.

17. *Idem*, p. 180.

lui», qui ne lui permet pas de céder – même dans les « plus petites choses » ?

Il est possible que nous soyons déjà témoins, *martyrs* de la vérité dans la vie quotidienne, pour être regardés de travers à cause d'elle. Peut-on prétendre à la vérité ? Oui, on peut y prétendre dans la douleur d'une plénitude qui dépasse nos forces et d'une incessante renonciation à nous-mêmes. Nous sommes des serviteurs inutiles – mais dans la vision d'une immense félicité.

Citons encore Ida Friederike Görres : « Si l'on tient un gobelet sous une cascade, non seulement il nous échappe des mains, mais en plus il reste vide, parce que l'eau qui se précipite dedans rejait immédiatement à l'extérieur¹⁸. » Et ceci non pas à cause d'un manque, mais à cause de la surabondance du don.

4. La situation du Samedi saint : dramatique du triduum.

On peut se demander si, en philosophant de la sorte, on apporte quelque chose de vraiment nouveau. En tous cas, chez beaucoup de penseurs contemporains, la discussion avec la religion ne se développe pas (ou plus) dans le but d'ôter des masques et de montrer sa supériorité (comme chez certains critiques contemporains de la religion aux arguments simplistes.) Elle s'opère par une relecture perçante, fouillant et provocant jusqu'au bout la profondeur insondable de la parole biblique. C'est en elle que s'ouvre l'espace de la pensée : comme si la culture actuelle se trouvait dans une situation de « samedi saint ».

Cette magnifique image de George Steiner (né en 1929) rapporte expressément le présent au triduum : « Notre époque est celle d'un long samedi entre la souffrance et la solitude, l'inexprimable destruction d'une part et le rêve de libération de l'autre. Devant la torture d'un enfant, la mort de l'amour que représente le vendredi, même les plus grandes formes d'art et de poésie sont sans ressources. Dans l'utopie du dimanche, l'esthétique, je présume, n'aura plus de raison d'être. Les appréhensions et les figurations qui sont en jeu dans l'imagination métaphysique, dans le poème, dans la composition musicale, [...] sont toujours œuvres du samedi. Elles ont surgi de l'immensité d'une attente qui caractérise l'homme¹⁹. »

18. Ida Friederike GÖRRES, *Zwischen den Zeiten. Aus meinen Tagebüchern 1951-1959*, Olten/Freiburg 1960, 118.

19. George STEINER, trad. fr., *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, 1991. Dernière page.

Qu'est-ce qui fait le témoignage du témoin ?

Les penseurs qui se trouvent dans cette situation de Samedi saint connaissent les Deux Testaments qui sont des témoins et dont les martyrs témoignent, et ils recommencent à en parler. Ce Samedi connaît à nouveau le Dieu qui nous a précédés dans la mort ; il ne témoigne (pas encore) de sa résurrection. Mais au milieu du triduum on sent déjà vibrer le samedi. La béatification de Georg Häfner va renforcer cette vibration.

Laissons la parole ultime à l'un de ceux qui, lui aussi, a été admis dans la famille des saints, John Henry Newmann. 90 ans avant l'arrestation de Georg Häfner, Newmann, qui fut lui aussi, à sa manière, un homme sacrifié : « Nous savons de manière intime quel prix nous devons payer pour la confession de notre foi [...]. Personne n'annonce la vérité à un monde qui a été trompé, sans être lui-même taxé de trompeur. Nous connaissons notre place et notre vocation : porter témoignage et récolter les insultes, être traités comme des malfaiteurs et remporter par là la victoire. Telle est la loi que le Maître de toute chose a liée à la promulgation de la vérité : ceux qui la prêchent souffrent, mais Sa cause sainte l'emporte²⁰. »

*(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original :
Was macht das Zeugnis des Zeugen aus ?
Gedanken zum Martyrium von Georg Häfner)*

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, née en 1945. Études de philosophie, de germanistique et de sciences politiques. Professeur émérite de la chaire de sciences religieuses à la Technische Universität de Dresde. Depuis son éméritat, directrice de l'EUPHRAT (Europäisches Institut für Philosophie und Religion) à l'École Supérieure de philosophie et de théologie Benoît XVI à Heiligenkreuz, aux environs de Vienne.

20. « Christ on the waters », sermon prononcé dans la cathédrale de Birmingham à l'occasion du rétablissement de la hiérarchie catholique en Angleterre, le 27 octobre 1850.

Jean-Marie LUSTIGER

Accueillir la grâce d'avoir part à l'acte du Christ¹

Vous vous posez aujourd'hui la question de la mission. C'est le thème de réflexion qu'ont voulu proposer, afin de nous rassembler, ceux qui ont préparé cette journée. Il me semble que la circonstance où nous sommes – la fête de l'Eucharistie² – permet de dépasser les approches superficielles, pour atteindre le cœur même de la question soulevée.

Hier soir, à Notre-Dame, en célébrant l'Eucharistie anticipée du dimanche, j'ai remarqué que l'assemblée était bigarrée, avec des gens de toutes nations, y compris celles qui sont en guerre actuellement. Et je me suis demandé avec eux si, à première vue, il n'y avait pas là quelque chose de décalé, de dérisoire, comme dans ces voyages du Pape qui s'est rendu chez les deux belligérants, en Angleterre et en Argentine³, pour célébrer la même Eucharistie sans être capable de maîtriser cet enchaînement fatal qui s'appelle la guerre, avec ses cruautés exercées de part et d'autre par des hommes dont beaucoup se réclament de la même foi.

1. Sermon prononcé le 13 juin 1982 lors de la messe dominicale à la paroisse Saint-Hippolyte (Paris 13^e). Transcription non revue par l'auteur, révisée, éditée et annotée par l'exécuteur littéraire désigné dans ses dispositions testamentaires. Titre donné par la rédaction de *Communio* qui remercie l'Institut Jean-Marie Lustiger pour sa bienveillante collaboration.

2. Le dimanche 13 juin était en 1982 la fête du Saint-Sacrement.

3. La Guerre des Malouines, où le Royaume-Uni a envoyé une flotte dans l'Atlantique sud pour reprendre possession d'îles dont s'était emparé l'Argentine alors gouvernée par une junte militaire, s'est déroulée du 26 mars au 20 juin 1982. Au plus fort des combats, le Pape Jean-Paul II s'est rendu en Angleterre du 28 mai au 2 juin, puis à Buenos Aires (après le Brésil) les 11 et 12 juin.

Accueillir la grâce d'avoir part à l'acte du Christ

La question qui est ainsi posée est une très bonne question, parce qu'elle permet de mettre à vif la réalité spirituelle à laquelle croient les chrétiens et qui engage leur vie. Elle donne de ressentir le poids qu'il faut concrètement payer en foi, en amour, en capacité de pardon, en ténacité, en espérance, dans le cours obscur du temps. Et si tout cela paraît n'avoir aucune prise sur l'implacable cynisme des rapports de force qui régissent ce monde, eh bien, c'est l'épreuve même de la solitude du Christ sur la Croix. Tous ceux qui sont là lui disent : « Tu prétends être le Sauveur ? Alors descends de ta croix et sauve-toi toi-même ! ».

C'est ce qu'accomplit le Christ qui suscite ce défi, lequel est expressément mentionné dans les évangiles⁴. Tous les raisonnements humains le justifient. De fait, les représentants de toute l'humanité le lancent au Crucifié : ceux du Peuple juif, forts de l'élection dont ils s'approprient le mérite, aussi bien que ceux de la puissance païenne manifestée dans la superbe des soldats romains, et jusqu'à ceux qui, condamnés au même supplice, subissent un sort semblable. Ils sont tous là : les auteurs et les victimes de la violence meurtrière, la foule qui regarde et qui se tait sans comprendre...

Nous sommes bien là au centre exact où la foi chrétienne est acculée à son point le plus paradoxal – à la fois le plus incompréhensible, le plus provocant, mais peut-être le plus suprêmement efficace si elle est capable d'aller jusqu'au bout de cet abandon le plus total, jusqu'au fond de cet abîme où l'homme est perdu, s'en remet à Dieu et reçoit de Lui la Vie.

L'homme suscite la mort et doit être ressuscité par la Vie, par la source de la Vie. Il est difficile d'expliquer ces choses comme de l'extérieur, avec des raisons convaincantes qui feraient l'économie de la Croix. On ne peut pas expliquer le mystère du Christ sans y participer. C'est le paradoxe chrétien. Et parler de la mission revient à être confronté à ce paradoxe.

*

Alors je voudrais ce matin, avec vous, non pas prolonger la méditation que j'ai proposée hier soir – encore que j'aurais aimé l'approfondir –, mais la reprendre autrement, en essayant de revoir de façon assez précise ce que signifie le mot « mission » et quel rapport ce qu'il implique peut avoir avec l'Eucharistie.

Le terme lui-même est équivoque, du moins dans l'usage qui en est fait aujourd'hui. En première approximation, il sert à désigner l'efficacité externe d'une cause et des adhésions qu'elle inspire. Les critères sont en gros : est-ce que le groupe constitué par les convictions partagées est

4. *Matthieu* 27, 42-44 ; *Marc* 15,29-32 ; *Luc* 23, 35.39.

fermé ou bien ouvert aux autres ? Prétend-il avoir une cohérence spirituelle perceptible de l'extérieur et un message à transmettre ? Ce message a-t-il une pertinence qu'il suffirait de découvrir et qui serait comme sa preuve pour ceux qui le reçoivent ? Autrement dit, le mot « mission » recouvre diverses formes de mauvaise conscience, parce que les résultats ne sont jamais à la hauteur.

Pour un peu, nous dirions assez spontanément : « Si nous croyons que c'est vrai, nous devons le proclamer ». Mais nous serions alors, dans la mission, comme à distance du Christ, séparés de lui pour l'annoncer au loin. Cela voudrait dire que l'Évangile serait quelque chose du passé, qui a été fait, dit, imprimé, clos d'une certaine manière. On pourrait – à la rigueur ! – se l'approprier, le digérer, et puis aller en parler ailleurs. Autrement dit, le Christ aurait besoin de nous. Il ne pourrait plus « se dire » lui-même. C'est à nous qu'il appartiendrait de « le dire » à sa place. C'est nous qui serions les révélateurs du Christ. Et, si nous croyons que le Christ est la révélation de Dieu, c'est nous qui serions les révélateurs de Dieu. C'est nous qui serions capables de susciter en autrui l'accueil et la conviction. C'est nous qui aurions le pouvoir de donner des preuves convaincantes.

Mais celui à qui la preuve est soumise l'évalue. C'est donc celui à qui nous voulons démontrer que Jésus est bien le Christ qui serait le juge de la valeur de notre message. Finalement, celui que nous présumons non croyant, celui qui dit : « Ce n'est pas le Sauveur ! Il ne peut pas y en avoir », celui-là serait le juge du Christ, le juge de Dieu. C'est exactement ce qui se passe dans la Passion : le juge du Christ, c'est Pilate. Et c'est dans son innocence, dans sa solitude, dans le mystère de sa Croix que le Christ condamné donne la preuve de qui il est.

Vous voyez que les schémas qui nous viennent assez naturellement pour penser la mission sont ceux d'un groupe établi, qui a une idéologie un peu cohérente, qui se reconnaît une vocation à l'expansion, qui est conscient d'avoir une grâce de vérité et qui voudrait la diffuser, ne serait-ce que pour rendre service. Or cette interprétation de la mission bute immédiatement sur le mystère chrétien. Dès qu'on en devine la logique, on s'aperçoit qu'on s'est mis dans une position intenable. Vous vous doutez bien que ce n'est pas nous qui sommes les révélateurs du Christ. Qu'est-ce que cela voudrait dire, alors que nos yeux sont si aveugles, que notre cœur est si souvent athée, que nous trébuchons dans la fidélité à Dieu et que nous sommes emplis de contradictions ?

*

Il faut donc, pour arriver à comprendre, que nous nous obligions à un autre chemin. Alors, quel est cet autre chemin ? Eh bien, je vous propose de reprendre quelques notions simples – des mots qui sont si familiers qu'ils paraissent usés.

Accueillir la grâce d'avoir part à l'acte du Christ

Le premier de ces mots, c'est : « l'Évangile ». C'est un mot qui sert tant qu'il risque de ne plus servir à rien. On parle de l'Évangile quand on invoque « les valeurs évangéliques », pour signifier « le christianisme » ou l'idéal qu'on porte en soi comme le meilleur qu'on puisse imaginer. Or le mot « Évangile » a un sens précis et rigoureusement déterminé. Il ne désigne pas un livre. Il ne désigne pas une doctrine. Il ne désigne pas un type de comportement. Il ne désigne pas une utopie. Il veut dire très exactement : « la Bonne Nouvelle ». Et cette Bonne Nouvelle a un contenu bien défini.

Si vous en cherchez une description claire et univoque dans le texte des évangiles, dans ces témoignages de la vie du Christ, dans ces condensés de son enseignement qui nous ont été donnés, vous aurez du mal à trouver. Le mot « Évangile » n'est pas défini dans les évangiles ! Car la Bonne Nouvelle qu'est l'Évangile est contenue dans la promesse que Jésus apporte, dans l'annonce qu'il fait. Cette Bonne Nouvelle désigne un événement, qui est que « le Règne de Dieu est arrivé ». C'est la première parole de Jésus, en écho à celle du Baptiste qui a préparé son chemin : « Les temps sont accomplis. Le Règne de Dieu est là et s'approche de vous. Croyez en cette Bonne Nouvelle⁵ ». Donc nous ne comprenons rien à l'Évangile si nous ne reconnaissons pas que c'est l'annonce que le Règne de Dieu vient, que ce Règne commence, qu'il a commencé. Et le Règne de Dieu, c'est un événement dont l'initiative ne peut être prise que par Dieu.

Pour faire court, car les minutes nous sont comptées, il faut ajouter que ce Règne de Dieu, tel qu'il est promis, tel que Jésus en proclame l'avènement, c'est le don de son Esprit fait par Dieu au Peuple qui attend son Règne, afin qu'avec l'aide de l'Esprit de Dieu, ce Peuple puisse agir parfaitement, selon la volonté sainte de Dieu. C'est Dieu lui-même qui donne le pouvoir d'accomplir sa Loi. L'homme peut désormais vivre en saint comme Dieu est saint. Il peut être parfait comme le Père des cieux est parfait⁶. L'homme peut vivre en enfant de Dieu puisque Dieu, en envoyant son Esprit Saint dans le cœur de l'homme, change le cœur de celui-ci et le rend capable d'agir selon la justice et la sainteté, en véritable enfant de son Père des cieux.

C'est un événement spirituel qui est considérable, prodigieux, merveilleux : le cours du monde en est changé, puisque désormais l'homme peut vivre divinement en entrant dans le Règne de Dieu. C'est Dieu qui règne en l'homme, qui est la Loi souveraine du cœur de l'homme enfin libéré. Les conséquences sont incalculables : l'amour est rendu possible, plus fort que la mort ; le péché, qui divise les hommes

5. Comparer *Matthieu* 3, 2-3 et 4, 17.

6. *Matthieu* 5, 48.

entre eux et les arrache à Dieu, le péché qui rend l'homme hostile à l'univers peut être pardonné. Un monde nouveau surgit, issu de ce don de Dieu fait aux hommes qui attendent son Règne et pleurent en attendant un consolateur⁷. Le Règne de Dieu, la Bonne Nouvelle, c'est l'annonce que ce Règne vient.

Ce Règne, nous ne pouvons pas le construire, car il n'est pas dans les pouvoirs de l'homme de réaliser ce qui ne peut advenir que par l'action de Dieu lui-même. Pour que l'homme reconnaisse et accueille cette action, pour qu'il en bénéficie, il doit retourner son cœur. Plus exactement, il doit être retourné par Dieu. L'expérience que chacun peut faire, c'est que l'homme n'arrive pas à se changer lui-même, à se convertir, à s'ouvrir aux dons que lui fait Dieu. Il faut que Dieu lui-même ouvre les portes. Il faut que ce soit Dieu lui-même qui, par la puissance de son amour, par le don de son Esprit, fasse sauter les verrous contre lesquels le désir et la volonté de l'homme s'acharnent en vain. Seul l'amour peut donner accès à l'amour.

L'Évangile, c'est donc l'annonce du Règne de Dieu, lequel requiert que le cœur de l'homme soit ouvert par la puissance de l'amour de Dieu. Comment est-ce possible ? Comment l'annonce de l'Évangile peut-elle se réaliser ? Eh bien, dans la mission. Et la mission se définit par cette phrase qu'ont très bien choisie ceux qui ont préparé cette messe pour qu'elle soit dite tout à l'heure avant le partage de la paix. C'est cette phrase que saint Jean décline à plusieurs reprises : « Comme le Père m'a envoyé, dit Jésus, moi aussi je vous envoie⁸ ».

*

La mission, ce n'est pas d'abord celle qui nous est confiée, mais le don que Dieu fait au monde de son Fils, par amour. C'est l'envoi du Fils dans la condition humaine. « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils, Jésus-Christ, afin que le monde soit sauvé⁹ ». La mission, c'est d'abord l'acte du Père qui donne le Fils, qui le livre entre les mains des hommes. Quand saint Jean dit que Judas « livre » Jésus, il joue sur les mots en sachant ce qu'il dit¹⁰. Judas « livre » Jésus au sens où il le trahit. Mais c'est en réalité le Père qui « livre » son Fils au sens où il l'offre et le donne.

Ce don de l'amour va jusqu'à l'extrême de la Passion, où Dieu se fait passif entre les mains de l'homme, où il fait siens les plaies et le péché

7. Référence à *Jean* 14, 16, où Jésus présente l'Esprit Saint comme le Paraclet, le consolateur.

8. Voir par exemple *Jean* 13, 20 ; 15, 16 ; 17, 18 ; 20, 21.

9. *Jean* 3, 16.

10. *Jean* 6, 71 ; 13, 21 ; 18, 2.

Accueillir la grâce d'avoir part à l'acte du Christ

de l'homme. La mission, c'est d'abord cela : l'envoi du Fils jusque dans l'abîme infernal de l'homme, où l'homme est perdu, afin que l'homme soit retrouvé. C'est l'envoi du Fils, venu de l'amour et source de l'amour, dans la solitude extrême de l'homme abandonné, afin que l'homme soit rendu à la communion. La mission se réalise dans l'offrande du Fils qui ne peut rassembler les hommes qu'au prix de cet acte d'abandon enfanté par l'amour et qui enfante l'amour.

Enfanter l'amour dans le cœur des hommes incapables d'aimer vraiment ne consiste pas simplement à dire : « Ohé, les amis, écoutez-moi ! J'ai une bonne nouvelle : la solution à tous vos problèmes. Aimez-vous, soyez gentils les uns avec les autres ». C'est plutôt porter sur soi le défi absurde du malheur. C'est accepter les blasphèmes. Quand, dans son injustice insensée, l'homme dit : « Dieu n'existe pas. Il ne peut pas exister », c'est subir le défi du péché et de sa révolte sans entrer dans son jeu. C'est accepter de pardonner, alors que l'homme blessé en est incapable. C'est accepter que l'amour soit offert à celui qui refuse d'aimer. C'est, comme Jésus nous dit de le faire, d'aimer nos ennemis¹¹ – aimer sans réciprocité, mais en faisant surgir la fécondité de l'amour. C'est aimer comme Dieu seul peut aimer, lui qui crée par amour, lui qui crée l'amour. Jamais l'amour de l'amant n'a pu susciter l'amour de l'amante, sinon comme un écho. L'échec de l'amour de l'homme, c'est l'indifférence de l'autre, son refus d'aimer – parfois sans raison. La puissance de l'amour de Dieu, c'est qu'il est créateur d'amour, jusque dans l'enfer, parce qu'il pardonne et rend l'amour à nouveau possible même là où il a été rejeté.

Quand Jésus dit : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie¹² », il révèle que la mission de ses disciples découle de la sienne et consiste à y être associés. Il les appelle à participer dans l'Esprit à l'acte du Fils, à son offrande, et c'est l'Eucharistie.

*

Je ne développerai pas. Vous percevez les dimensions de la participation à l'Eucharistie. Un dernier mot, à propos du témoignage dont il est aussi question dans les évangiles. Les synoptiques rapportent la façon dont les disciples seront persécutés, condamnés et mis à mort comme Jésus lui-même. À cause de Dieu, à cause du Christ, à cause de l'amour, ils seront traînés devant les tribunaux. Et le Christ leur dit : « Ne vous inquiétez pas, n'ayez pas peur¹³ », car ce sera pour eux en vue du témoignage, du martyre. Oui, pour nous, le témoignage, c'est le

11. *Matthieu* 5, 44.

12. *Jean* 20, 21.

13. *Matthieu* 10, 17-31 ; *Marc* 4, 2 et 13, 9-13 ; *Luc* 8, 17 ; 12, 2-7 et 21, 12-19.

THÈME _____ **Jean-Marie Lustiger**

martyre, c'est-à-dire la réalisation, en nos existences à nous, de ce que le Christ a accompli. Le témoignage, c'est le Père qui réalise en vous, par le don de son Esprit, l'œuvre de son Fils.

Rendre témoignage à Jésus-Christ, c'est avoir part à l'acte du Christ et voir Dieu s'attester lui-même en nos vies. Nous sommes loin des systèmes idéologiques, qu'ils soient en expansion ou en récession. Nous sommes loin des sondages et des plausibilités. Nous sommes loin des ajustages de la communication face à l'opinion. Nous sommes dans l'intime communion des disciples du Christ : ils reçoivent sur leurs épaules la charge écrasante du salut du monde, qui est en même temps la charge douce et légère de l'amour qui sauve¹⁴. Nous sommes dans la logique de ceux auxquels Jésus a dit : « Dans l'obscurité de ce monde, vous êtes la lumière », parce que lui qui nous envoie, il est la lumière du monde¹⁵ ! Nous sommes dans la logique de ceux auxquels Jésus a dit : « Vous êtes le sel de la terre¹⁶ », le « sel de l'Alliance¹⁷ », afin que soit conclue l'Alliance nouvelle et éternelle dans le sang répandu du Sauveur¹⁸.

*

Pardonnez-moi, frères et sœurs, d'interrompre ici ces propos. Peut-être aurons-nous dans la journée l'occasion d'aller plus avant dans cette méditation. En tout cas, je n'ai voulu que réveiller ce que Dieu sans doute fait déjà entendre au fond de vous, puisque vous êtes baptisés, temples de l'Esprit Saint et membres du Corps du Christ. Je n'ai voulu que donner de l'écho, comme je le peux, comme le Christ me le demande, à la voix secrète qui, je le sais, murmure en vous. J'ai voulu vous aider à écouter Celui qui n'a pas besoin d'emprunter un langage humain, puisqu'il parle la langue de l'amour qui touche le cœur.

14. Sur le fardeau de la croix à la suite du Christ, voir *Luc* 9, 22-25. Sur le fardeau léger que donne à porter le Christ « doux et humble de cœur », voir *Matthieu* 11, 28-30.

15. « Je suis la lumière du monde » : *Jean* 8, 12. « Vous êtes la lumière du monde » : *Matthieu* 5, 14-16.

16. *Matthieu* 5, 13 ; *Marc* 9, 50 ; *Luc* 14, 34.

17. Le sel qui préserve l'offrande rend l'alliance éternelle, voir *Nombres* 18, 19.

18. *Matthieu* 26, 28 ; *Marc* 14, 24 ; *Luc* 22, 20 ; *1 Corinthiens* 11, 25.

Jean-Marie LUSTIGER

« Nous sommes le temple obscur où est enfouie sa gloire¹ »

Quand, à la fin du temps pascal, après la Pentecôte, l'Église se penche encore, en des fêtes successives, sur le mystère donné à Pâques², elle agit comme d'une manière prophétique.

Ainsi, aujourd'hui nous célébrons la fête de la très Sainte Trinité. Nous sommes là mis devant le mystère de Dieu dans ce qu'il a de plus profond, de plus insondable, de plus inconnaissable. Nous serions tentés ou bien de reculer devant un mystère qui nous dépasse, ou bien au contraire de puiser, dans la sagesse des théologiens, dans l'expérience des mystiques, des propos, des pensées, des explications qui raviraient notre curiosité.

En vérité, quand l'Église se donne de la sorte comme terme de son adoration le mystère de Dieu lui-même, elle anticipe ce que l'humanité entière, un jour, pourra contempler à visage découvert. Car le mystère de la Trinité, le mystère de Dieu lui-même, nous échappe complètement, comme nous échappe notre origine de créature et comme nous échappe notre destin à l'achèvement de l'Histoire. Quand apparaîtra le Fils dans sa gloire et que la vie éternelle sera communiquée dans la résurrection des morts en la plénitude d'un monde sauvé, d'un monde où le Corps du Christ aura atteint sa plénitude, en ce terme nous contemplerons le

1. Sermon prononcé le 17 juin 1984 à Notre Dame de Paris lors de la messe dominicale pour la fête de la Sainte Trinité. Transcription non revue par l'auteur, révisée, éditée et annotée par l'exécuteur littéraire désigné dans ses dispositions testamentaires. Titre donné par la rédaction de *Communio*.

2. Dans le calendrier liturgique, la Sainte Trinité est fêtée le dimanche après la Pentecôte, et le Saint-Sacrement (l'Eucharistie) le dimanche suivant (ce que l'on appelait la Fête-Dieu). Le vendredi d'après est la fête du Sacré Cœur.

mystère insondable de la Trinité qui nous aura pris en son sein. Entre l'homme créé comme un vis-à-vis face à Dieu et l'homme sauvé, pris en Dieu comme fils dans le Fils, entre ces deux termes, entre notre création et l'achèvement de notre salut se déploie tout le mystère de Dieu, qui est aussi l'énigme de l'homme.

*

Le vrai problème auquel nous sommes affrontés en ce siècle est celui de la véritable dignité de l'homme et de son fondement. Cette question n'est pas étrangère aux réponses que lui donne notre temps en niant Dieu ou en le recevant. Nier Dieu et nier l'homme, ou bien adorer Dieu et découvrir l'homme : il n'y a pas là deux positions contradictoires et antithétiques, exclusives l'une de l'autre, car ce sont deux réalités interdépendantes. Les trois derniers siècles, en pays de chrétienté, ont vécu cette corrélation comme un esclavage : beaucoup ont imaginé que, pour s'accomplir, l'homme devait tuer en lui l'idée même de Dieu ; on a pensé que Dieu ne pouvait s'affirmer qu'en réduisant l'homme à la servitude ; on a cru et espéré que l'homme se délivrerait en se délivrant de Dieu.

Or l'expérience du Peuple de Dieu et l'expérience immémoriale de l'humanité nous donnent de comprendre qu'en prétendant tuer Dieu, l'homme s'est lui-même mis à mort. En s'affranchissant de Dieu, l'homme ne s'est pas libéré ; il est tombé dans une sujétion pire que la dépendance qu'il jugeait frustrante.

Notre mission de disciples de Jésus, notre devoir, à nous qui avons reçu la révélation du Dieu trois fois saint, et la fidélité de notre adoration sont, comme en retour, de montrer à l'homme que son énigme s'inscrit dans le mystère même de Dieu. Car adorer Dieu qui se donne et se révèle, c'est découvrir l'homme en sa vraie dignité. Et récuser Dieu qui s'offre et se livre, c'est enfermer l'homme dans la pire des solitudes : celle de la mort.

Dieu, notre Père, est notre Créateur. Nous ne le découvrons pas seulement comme le principe de toutes choses, comme l'idée suprême que l'esprit humain a pu concevoir dans la diversité des siècles et des cultures pour donner une cohérence et un sens au monde et à la vie. Car lorsque Dieu se dit à Moïse, il se révèle comme Celui qui est auprès de nous, pour nous. Il se révèle comme notre Créateur et nous ne le découvrons qu'en nous découvrant nous-mêmes créatures. Nous prenons conscience de sa souveraineté en mesurant que nous n'existons que par lui et pour lui. En nous recevant de lui, nous le recevons lui-même.

Dans cette formule prodigieuse du début de la Bible : « Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance³ », nous découvrons que cette

3. *Genèse* 1, 26.

—— «*Nous sommes le temple obscur où est enfouie sa gloire*»

image et cette ressemblance, c'est la création tout entière, créée filiale dans le Fils, rendue vivante par l'Esprit Saint, source unique de la vie, par qui le Père a créé toutes choses à l'image de son Fils. Et l'homme apparaît en ce monde comme le miroir de Dieu, comme son image et sa ressemblance, donnant au monde sa véritable signification. L'homme est chargé d'être en ce monde le signe de la royauté de Dieu. Le pouvoir de l'homme, c'est précisément qu'en lui s'exerce la puissance de Dieu. La beauté de l'homme, c'est qu'en lui habite la sainteté éblouissante de notre Créateur et Père.

L'homme se perd en perdant Dieu. L'homme perdu se coupe de Dieu et perd sa vie dans une perte sans nom.

*

Lorsque vient la plénitude des temps, notre Créateur et Père nous pose devant lui, comme vis-à-vis face à l'image de son Fils, pour que nous l'aimions et parce qu'il nous aime. Si nous existons, c'est parce que l'amour nous fait exister, l'amour qui est Dieu – non pas l'amour qui veut nous saisir et nous ravir, mais l'amour qui nous rend libres ; l'amour qui nous donne d'autant plus notre liberté que celle-ci se tourne vers lui ; l'amour qui nous donne d'autant plus de voir qu'il nous donne le pouvoir d'aimer en retour.

Quand l'homme refuse cette souveraine et libre initiative divine, quand il rejette cette dépendance vitale en n'y reconnaissant qu'un assujettissement alors qu'elle fonde sa liberté et lui donne de s'épanouir, le monde s'obscurcit à son regard et lui-même devient à ses propres yeux une énigme insoluble. Ennemi de Dieu, l'homme devient l'ennemi de l'homme, et le monde devient l'ennemi de l'homme appelé à régner sur lui. Le monde serait sans Dieu, l'homme serait sans Dieu ? Mais Dieu est là ! Il est là en la très miséricordieuse présence du Fils éternel qui se rend semblable à tous les pécheurs – Dieu saisissant, pour la faire sienne, la condition de l'homme perdu, la nature humaine qu'il unit à sa divinité en la personne de son Verbe. Homme sans Dieu, monde sans Dieu ? Homme que le Verbe est devenu, monde dans lequel le Fils de Dieu fait l'homme s'est enfoui, comme la semence dans la terre⁴, comme le levain dans la pâte⁵. Monde où la présence de Dieu nous est donnée dans la compassion du Christ.

Désormais, le Fils humilié, que Dieu a ressuscité des morts et caché dans sa gloire, est présent dans la compassion des chrétiens unis au sacrifice du Christ. Il est présent en ce mystère de l'Église au sein de laquelle l'Esprit Saint, l'Esprit même de Dieu, suscite cette nouvelle

4. Référence à *Jean* 12, 24.

5. Allusion à *1 Corinthiens* 5, 6-8.

THÈME _____ **Jean-Marie Lustiger**

création et fait lever un peuple nouveau par la puissance qui pardonne les péchés et rassemble les vivants et les morts promis à la résurrection. Le mystère de Dieu-Père nous est révélé dans l'humiliation du Fils-Sauveur qu'il ressuscite des morts, dans notre union au Fils par l'Esprit qui nous sanctifie, nous sauve et nous permet de travailler dès maintenant au salut de nos frères, au salut du monde. Car tel est bien le dessein de Dieu. L'homme n'est plus un simple vis-à-vis de Dieu ; il est image et ressemblance que Dieu aime pour qu'il l'aime. L'homme est le fils bien-aimé, divinisé, en qui le Père vient faire sa demeure avec le Fils, en qui l'Esprit Saint habite.

*

Frères et sœurs, nous sommes le temple obscur où est enfouie la gloire. Nous sommes l'humanité en qui réside la divinité. Nous sommes, avec le Christ, les prémices de l'humanité sauvée et unie à Dieu. Nous connaissons le mystère unique de la divinité en son unique nature, présente en la Trinité des personnes – non pas parce que l'homme se diviniserait pour se faire Dieu, mais parce que Dieu, devenu homme en son Fils, veut nous diviniser et rassembler tous les hommes dans cette condition divine. Telle est la vocation où se dévoile la folie de l'amour aux yeux de notre pauvre raison, la grandeur immense de l'amour auquel nous sommes appelés.

Prions Dieu pour que, porteurs du salut, nous sachions rendre grâce à Celui qui nous a « appelés des ténèbres à son admirable lumière⁶ ».

Jean-Marie Lustiger (1926-2007), ordonné prêtre en 1954, fut tour à tour aumônier au centre Richelieu (1954-1969), curé de la paroisse Sainte-Jeanne de Chantal à Paris (1969-1979), évêque d'Orléans (1979-1981) puis archevêque de Paris (1981-2005) avant d'être fait cardinal par Jean-Paul II en 1983. Il fut également membre de l'Académie française. On peut consulter ses homélies et ses publications sur le site de l'Institut Jean-Marie Lustiger, www.institutlustiger.fr

6. 1 Pierre 2, 9.

François AMANECER

Athéisme contemporain et conviction chrétienne Un point de vue

Nous n'aurions plus que des témoins suspects.
(Blaise Pascal)¹

L'athéisme n'est pas une nouveauté. Il est aussi ancien que la Bible. Ce qui est neuf: l'incroyance est devenue la norme – en Europe occidentale du moins. La charge de la preuve s'est inversée et lorsque l'athée consent à fournir des raisons, il récuse volontiers Dieu par une science qui n'a plus guère besoin de la divinité pour expliquer l'évolution du monde; ou encore par la Shoah, qui serait la preuve qu'il n'est pas de Dieu compatissant. Quant à «l'homme neuronal», il est par pléonasme sans âme. Un croyant qui est soucieux d'asseoir ses convictions sur une réflexion solide ne peut pas ignorer ces formes contemporaines du scepticisme. Il se doit de les intégrer. Mais s'écartant de tout rationalisme étriqué, il ne met pas de côté les «évidences existentielles» que les choses de la vie proposent et que capte parfois l'intuition poétique.

*

En quoi consiste la foi chrétienne? : À croire qu'en cette vie, un Dieu infiniment bon, créateur de l'univers, contribue au bonheur de chaque homme et qu'après sa mort, le Père le prendra éternellement auprès de lui pourvu qu'il soit resté fidèle au message du Fils.

1. Blaise PASCAL, *Pensées*. Fragment 505. Éd. Le Guern, «Bibliothèque de La Pléiade», 2000.

A. Écueils. – Pour nos contemporains, cette foi se heurte souvent à deux écueils. Le premier écueil est qu'un monde régi par la sélection naturelle est forcément cruel : la nature est « rouge du sang versé par la griffe et le croc² ». Les lois de l'évolution engendrent dans la nature entière une somme considérable de souffrances. Si Dieu est à l'origine de toute chose et s'il est bon, comment a-t-il pu concevoir un tel mécanisme ? Même si le génocide du peuple juif n'a pas été, sauf dans l'esprit de ses régisseurs, une application de la doctrine darwinienne, la révolte contre l'image traditionnelle de Dieu qu'il a engendrée relève d'une problématique analogue : celle de l'inacceptable souffrance. Le second écueil auquel se heurte la foi est celui de la survie après la mort. Le corps – par l'encéphale pour les modernes, ou par le sang pour les anciens³ – est le support de toute pensée et de toute mémoire. Si par la mort le corps disparaît et, avec lui, le substrat de son histoire, – qu'emportera l'âme en son grand voyage ? Supposons que par l'âme un être renaisse en Dieu, quelle serait son identité sans souvenance de sa vie passée ? *Je* serait un autre. Il aurait beau avoir même apparence et même nom, – la coupure serait totale. L'histoire d'un homme est le socle de son identité. Sans corps, il n'y a pas de mémoire et sans mémoire il n'y a pas d'immortalité. Se font ainsi jour deux difficultés, dont l'une est logique et l'autre bio-logique : comment un Dieu infiniment bon peut-il admettre la souffrance dans son plan sans se contredire ? Comment à la fois constater la destruction du corps et admettre l'immortalité d'une âme qui serait le réceptacle de l'identité ? Qu'il soit permis de partager deux réflexions.

B. Première réflexion. – La première consiste à poser que Dieu, créant le monde, avait le choix entre un monde planifié ou un monde de liberté. Le sort du cosmos et celui de l'homme étaient liés. Ou bien Dieu faisait de l'homme un bienheureux pantin ; Il concevait alors un univers programmé pour l'entier bonheur de celui-ci. Ou bien Il le rendait libre dans un monde laissé à des lois dites naturelles. Ainsi la vie fut-elle répandue dans le cosmos en toute liberté. Il en résulta « par une fortune méthodique »⁴ la profusion d'ébauches luttant pour la survie et la prépondérance. Il en découla aussi la concurrence entre les espèces et, au sein de l'espèce humaine, la concurrence entre les hommes.

2. Lord Alfred TENNYSON, *In memoriam*, 1850.

3. *Genèse* 9, 4.

4. MONTAIGNE (Michel de), *Essais*, Livre II, chapitre 37, « Bibliothèque de La Pléiade », 1962, p. 763.

Athéisme contemporain et conviction chrétienne

Alors, se dit-on : « elle donne naissance à un enfant. Et maintenant le voici jeté dans un monde impitoyable où tout lutte contre tout : pour soi, pour la survie de l'espèce et pour celle de sa descendance. »

Dans cette hypothèse d'un monde concurrentiel accepté par Dieu, y a-t-il place pour l'intervention de la bonté divine ? Le schéma retenu n'est pas celui d'un Créateur qui s'en serait entièrement remis au vouloir de sa création, refusant dorénavant d'intervenir dans le monde, – et retenant jusqu'à son souffle⁵. Entre ce Dieu totalement retiré et un Dieu inexistant, quelle différence ? Ce qui est suggéré ici est l'action du Père qui envoya le Verbe dans un monde qui n'est plus dans sa dépendance : par cette Parole les hommes peuvent agir – et par les hommes cette Parole peut s'accomplir. Ainsi puis-je me dire que si une question est entre Dieu et moi seul, Lui m'aidera. Mais si elle est entre un autre homme et moi – et si l'un de nous Le rejette –, comment interviendrait-Il ? Depuis que le Seigneur a renoncé à l'arme du déluge, les hommes sont libres. Ils peuvent même se croire prémunis des conséquences de leurs choix : Dieu fait lever son soleil et pleuvoir sur les bons comme sur les méchants. Dès lors, qui, dans ce monde, s'opposera à la méchanceté des hommes mauvais ? Ainsi s'expliquerait Auschwitz.

Heureusement il n'y a pas que des hommes mauvais. Il y a ceux qui, se plaçant dans sa lumière, acceptent Dieu parmi eux : « là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux⁶ ». Ceci ne veut pas dire que les nécessités de la vie soient mises de côté. Mais il faut que ces hommes soient résolus à surmonter en toute bonne foi leurs inévitables différends. Il découlerait de ceci qu'il y a deux instances où Dieu accomplit sa volonté : celle où je prends des décisions sans interférence d'autrui, étant déterminé à Le servir ; celle où des hommes sont, pour sa plus grande gloire, réunis en son nom et déterminés à suivre son Fils. Dans cette construction, ainsi que le disait déjà Montaigne, le Tout-Puissant est vulnérable : « la sagesse divine est à la merci de nos observations et de nos usances⁷ ». Mais cette construction n'est-elle pas elle aussi vulnérable ? : n'advient-il pas que là-même où Dieu semble avoir toute latitude d'user de son infinie bonté, il semble n'en faire point usage ?

Si, étant seul, je prie Dieu de sauver un enfant qui va mourir, ou d'éloigner l'épidémie, ou de ne pas être dévoré par la bête sauvage ? Et

5. Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Éd. Rivages, 1994, p. 20.

6. *Matthieu*, 18, 20.

7. MONTAIGNE (Michel de), *Essais*, I, 23, 120.

s'il advient que Dieu ne m'écoute pas? : l'enfant meurt ; l'épidémie se répand ; et je suis dévoré.

Je suis alors renvoyé à la mécanique universelle : il faut bien que des enfants meurent, que des virus prospèrent, que des bêtes en tuent d'autres pour que des espèces se perpétuent. À soi seul, le problème que pose la mort d'un enfant est si difficile que saint Augustin lui-même peine à le surmonter : « Quel besoin était-il de naître pour celui qui, avant même d'avoir acquis le moindre mérite, est sorti de la vie ?⁸ ». Et encore : « Quel mal ont-ils fait pour souffrir ainsi ? ». Il étend même la question aux bêtes : « Quel mal a valu aux bêtes d'être ainsi victimes de si grands ennuis ? ». Les réponses qu'Augustin donne à ces questions se rapportent à deux idées. (1) La source de la souffrance ne réside pas dans un plan divin, mais dans le *choix libre* que font les hommes de se désunir du projet divin ; ce choix corrompt la nature entière (selon, dira-t-on, un processus d'extension analogique). (2) Le tourment d'innocents, et même de bêtes, rendrait témoignage de la bonté du Créateur, car s'y exprimerait le refus de cette sensation de division qu'est la douleur ; or celle-ci est *aspiration à l'unité*, dont le principe est dans le Créateur lui-même. La souffrance passagère ne serait qu'une introduction à l'union éternelle.

C. Seconde réflexion. – On voit bien que cette première réflexion autour d'un « monde de liberté » ne satisfait pas totalement. Nous y reviendrons. Passons à la seconde. La difficulté consiste en cette vacance de la mémoire que constituerait la mort. Si la mémoire, siège de l'identité, disparaît avec la destruction du corps, comment, dans une vie autre, se souvenir de soi ? Pour le croyant, *Dieu est*. Par définition, Dieu sait tout ce qui fut, est, sera. Dès lors il suffit que repose en Lui le récit de mon existence terrestre : lorsque je Le rejoindrai, ayant perdu le support de mon cortex, je retrouverai en quelque sorte le support du sien. En Dieu, je renouerai avec mon passé. Cette intuition peut s'exprimer sous une forme poétique :

IN TE

*In te in te confido
tutto ho rubato al mondo
sei il Cubo la Sfera il Centro
me ne sto tranquillo
tutto t'è stato ammoncchiato.*

8. Saint AUGUSTIN, *Le libre Arbitre*, Livre III, 66 et suivants, in *Œuvres I*, « Bibliothèque de La Pléiade ». Trad. : Sophie Dupuy-Trudelle.

Athéisme contemporain et conviction chrétienne

EN TOI

À toi à toi je me fie
J'ai tout volé du monde
tu es le Cube la Sphère le Centre
je suis tranquille
j'ai tout amoncelé en toi.

Ce texte a une force particulière qui tient aux circonstances de sa composition. Il s'agit de l'ultime poème qu'écrivit le poète italien Bartolo Cattafi⁹ avant de mourir, jeune encore, du cancer. Il rendait grâce de tout ce qu'il avait « volé du monde » et s'en remettait à la mémoire divine, en une sorte d'émerveillement mathématique¹⁰. Discrètement, il rappelait aussi que la prière consiste à « amonceler » en Dieu nos joies et nos tristesses. D'une beauté platonicienne, cette seconde réflexion me persuade-t-elle davantage ? Ou bien, comme la première, paraît-elle incomplète ?

Me voici bien en peine : faut-il donc que je me livre à des réflexions subtiles afin de me convaincre de ce que je désire ardemment ? Ne faudrait-il pas à ces constructions quelques contreforts supplémentaires, trouvant appui dans ma raison et dans une conviction inscrite dans ma chair ?

D. Contreforts. – L'une et l'autre de ces constructions ont ceci en commun : elles présupposent l'existence d'un Dieu infiniment bon, omniscient, mais dont la toute-puissance ne s'exprime pas toujours. La première construction n'efface pas tout malaise face à l'objection de la souffrance ; la seconde est une conjecture qui se situe au-delà de la bio-logique et, de ce fait, peut engendrer le scepticisme. Pour les consolider, ne faut-il pas les renforcer par la puissance d'une conviction qui se fonde, en raison, sur une *plausibilité* et, dans la vie, sur une *expérience* intime, proprement existentielle, de la Présence ?

E. Plausibilité. – Nous vivons en une époque où le calcul des probabilités a envahi tout le champ de la pensée et de l'action. L'approche probabiliste renouvelle la vieille image du Grand Horloger selon

9. Bartolo CATTAFI (1922-1979), poète italien proche de *La linea Lombarda*. *In te* est le dernier poème du recueil posthume *Chiromanzia d'inverno*, Éd. Mondadori, 1983.

10. Ce comportement de l'homme mourant s'en remettant à la mémoire divine a, dans l'Évangile, son symétrique avec le Christ en appelant à la mémoire des hommes. *Luc* 22, 19 ; *I Corinthiens* 11, 24.

laquelle, pour que le monde ait eu une impulsion première, il fallut qu'il soit. Sans la réunion de relations fondamentales au *fine tuning* très précis, disent les savants, l'univers tel que nous le connaissons ne serait pas.¹¹ Comment une occurrence si remarquable a-t-elle pu se produire ? D'aucuns diront que dans un temps sans début ni fin la très improbable conjonction de ces relations fondamentales devait bien finir par avoir lieu ; pour eux, l'intervention divine n'est ni nécessaire, ni même plausible. D'autres argumenteront que les dites conditions ne pouvaient être réunies que durant un laps de temps borné, de sorte que l'univers est et qu'il aurait pu ne jamais advenir. Pour ceux-ci, afin que le monde soit, il fallut une chance si extraordinaire que la probabilité d'une cause autre que le hasard se trouve renforcée. Dans cette seconde hypothèse, l'intervention divine est, sinon absolument nécessaire, du moins plus que vraisemblable. Sa plausibilité se consoliderait par l'absence d'une autre occurrence convaincante, par l'absurde pourrait-on dire. Toujours dans la même veine de la plausibilité mais à présent sur le plan subjectif, revient l'argument du pari. « J'ai tout à gagner à croire en Dieu, et rien à perdre » – dit le joueur – « car, même s'il n'y a ni Dieu ni vie éternelle, le message évangélique, seul, rend la vie terrestre supportable ». Certes, si j'imagine un instant que Dieu n'est pas, ma vie me paraît un échec. Plutôt que de me perdre en rêveries, j'aurais dû tout soumettre à la rationalité du gain – et me consumer en jouissances¹² ou bien transmettre davantage de richesses à ma descendance, mieux la munir pour son combat vital. Mais si chacun estime que Dieu n'est pas et se comporte en conséquence, le monde est un enfer. Uniquement le pari pour un Dieu d'amour, qu'il soit gagné ou qu'il soit perdu, peut sauver la race humaine – et donner à une destinée individuelle un sens qui la transcende. « Le Royaume est parmi nous » et, dès ce monde, de nombreux chrétiens y trouvent réconfort et joie.

Néanmoins comment des calculs de probabilité suffiraient-ils seuls à persuader ? Pour Pascal lui-même, il fallut qu'il y ait une nuit de Feu et Joie pour que le cours de sa vie se trouve bouleversé. Afin de croire dans le Christ sauveur, il importe que j'en aie une expérience très vive, qui fasse fi de tous les doutes, et qui ne tienne pas aux seules peurs qu'engendrent le combat quotidien et la perspective de mourir : « Comment Te distinguer de mon angoisse ou de ma confiance ?¹³ ». Il faut que je prie et qu'une présence bienfaisante soit *réellement* là. Ou bien est-ce une impression

11. Martin REES, *Just six numbers: the deep forces that shape the universe*. Éd. Weidenfeld & Nicholson, Londres, 2000.

12. *I Corinthiens* 15, 43.

13. Jean GROSJEAN, *La Rumeur des cortèges*, p. 69. Cité par Jean-Pierre JOSSUA, *Notes sur la théologie de Jean Grosjean*, Nunc n° 21, juin 2010.

Athéisme contemporain et conviction chrétienne

que secrète mon cerveau pour combler un manque ? Toute expérience métaphysique ou mystique serait-elle le produit d'une suggestion dictée par une glande ? Michaux l'écrit : « Prier est organique. Le culte est une fonction. Adorer est une faim.¹⁴ ». Et Dehaene : « L'ensemble de notre personnalité est un état de notre cerveau¹⁵ ». Les sentiments d'extase, de lévitation ou de désincarnation seraient des dérèglements. Tous ceux qui ont eu, en leur for intérieur, voix ou visions seraient atteints d'épilepsie du lobe temporal... : la liste est longue ! L'altruisme même serait né de la solidarité rendue indispensable par la nécessité de survivre et de transmettre : c'est l'« aide mutuelle » du Prince Kropotkine.

Mais si le besoin de prier est congénitalement inscrit dans le cerveau de l'homme, pourquoi la prière est-elle devenue si rare en nos contrées ? Avec ce genre de raisonnement qui subordonne la vision au besoin de voir, – la perception de toute chose, matérielle ou immatérielle, est bientôt suspecte. De l'expérience intime de la Présence, ne pourra-t-on pas toujours dire qu'elle est « sans preuves » ? N'en est-il pas de même, par exemple, de l'amour conjugal¹⁶ – jamais définitivement « prouvé » hors « l'épreuve » – et dont les faits et gestes peuvent être tantôt appréciés tantôt suspectés, paraître soit sincères soit trompeurs ? La foi en Dieu, comme l'amour humain, tient à une conviction – et cette intime conviction relève autant de l'accumulation de signes, forts ou infimes, que de la raison.

Il faut donc être convaincu, à son corps défendant si l'on peut dire : que cette conviction s'imprime dans ma chair – la comblant ou la faisant souffrir – mais que cette conviction existentielle soit là, force propice veillant en moi.

F. Conviction existentielle. – La notion de conviction existentielle n'est pas univoque. Elle peut engendrer aussi bien la conviction d'une absence que d'une présence. La mort d'un enfant peut donner le sentiment physique, *incarnatus*, que Dieu n'est pas :

*Noi non riconoscemmo
la morte di Dio
nell'obliqua malizia
d'una gialla cometa ;*

14. Henri MICHAUX, *Œuvres complètes I*, « Bibliothèque de La Pléiade », 1998, p. 693.

15. Stanislas DEHAENE, Professeur au Collège de France. Entretien dans *Le Monde* du samedi 6 mai 2006.

16. Ou de la vocation sacerdotale.

*fu una morte furibonda, d'un bimbo,
la sguardo casuale d'una donna,
lo sbocciare e il morire simultaneo
dei possibili.*

Nous, nous ne reconnûmes
pas la mort de Dieu
dans la malice oblique
d'une comète jaune ;
ce fut la mort furibonde, celle d'un enfant,
le regard au hasard d'une femme,
l'éclosion et la mort simultanée
des possibles.¹⁷

S'agit-il ici de punir une divinité qui n'a pas fait usage de sa puissance – de son *numen* ? On voit la parenté entre ce « dieu puni » (d'exister) et la théologie du déni du nom, présente dès la Bible¹⁸. Il est vrai que personne n'a jamais vu Dieu¹⁹. Les expériences existentielles de la Présence ont en commun non seulement de s'inscrire dans une perception proche de l'indicible²⁰, mais aussi de n'obéir à aucune nécessité : ce peut être le violent *désir d'unité* dont parlait saint Augustin ; ou bien l'émerveillement devant la *surabondance* d'un don qui comble le désir ; ou encore cet étrange mouvement d'*élévation* qui porte vivement le désir au-delà des pulsions charnelles.

Il est saisissant de voir que, face à la brutalité du monde, le *désir édénique* est profond chez l'homme (y compris chez le plus acharné à dominer) : désir d'un monde sans concurrence, d'une réconciliation fusionnelle, d'une appartenance plurielle où se retrouver entre soi²¹. Mais le désir suffit-il ? Il peut advenir qu'un être soit submergé par une expérience mystique si extraordinaire – le « Feu » de Blaise Pascal ou la « course folle » de Pierre Ceyrac²² –, que la vie elle-même prend un tour nouveau. Ou bien le désir peut être comblé par la sensation d'une *surabondance* qui, elle non plus, n'est soumise à aucune nécessité : surabondance du don amoureux ; perception de la générosité de la nature ;

17. Giorgio MANGANELLI, *Cinq poèmes*, trad. Martin Rueff, *Le Nouveau Recueil*, n° 81 – Décembre 2006, p. 89.

18. Voir « Déni », dans François AMANECER, *Le tri poétique*, 2009, p. 79-88.

19. *Jean* 1,18.

20. *II Corinthiens* 12, 2-4.

21. Dont même l'effrayant cérémonial des régimes totalitaires porte la trace.

22. Pierre CEYRAC, dans *Père Ceyrac, father India*, un film de Béatrice Limare, 2006.

Athéisme contemporain et conviction chrétienne

événement venant si à propos, allant tellement au-delà des espoirs formés, qu'il paraît inconcevable qu'il fût le simple fruit du hasard, etc. Pour le chrétien, ceci peut avoir lieu aussi de par la fulgurance incommensurable de la parole christique : ce qui est donné là dépasse toute attente – et d'une grande longueur²³. La recherche esthétique a longtemps visé par une démarche systématique cette surabondance du beau²⁴. Ne s'agissait-il pas – chez Cézanne, ou chez Van Gogh, ou encore chez Rothko – de saisir la matière en sa substance même, de tenter ainsi de se porter sur la toile à hauteur de l'émerveillement ressenti devant la création ?

L'idée que la recherche du beau, du bon et du vrai sous toutes leurs formes élève l'esprit a longtemps procédé d'un principe plus général d'*élévation*. Il a accompagné le progrès des civilisations. L'art se donnait le sublime pour fin. De nos jours encore, la maîtrise de soi – ascèse au centre de spiritualités très diverses – procède de cette intention. Et cependant, dans le monde contemporain, le mouvement inverse paraît avoir pris le dessus. Le dégradant ou le dégradé, la matière sous ses formes abjectes, la veulerie même²⁵, sont devenus les nouveaux canons de la représentation esthétique. Le corps mutilé est là, chaque soir, dans les séries de télévision. Le sang, le sperme, les glaires sont les adjuvants d'intrigues qui évacuent tout mystère. Telle est, par delà les habillages conceptuels, l'esthétique victorieuse de l'urinoir : tout est « œuvre d'art ». Si rien ne nous invite plus à nous élever, si la matérialité la plus basse est ce qu'il convient de poursuivre, la preuve est faite, médiatiquement au moins, qu'au-dessus il n'y a rien. S'impose l'idée que la finitude est totale. Le calcul s'inscrivant désormais dans un horizon borné, il devient en tout économique. Il existe dorénavant une arithmétique de l'amour, de la fidélité et du divorce²⁶, de l'honnêteté et de la transgression. Mais cet apparent triomphe de la matière et du calcul, de par le cortège de séduisantes vilénies qu'il engendre, n'est-il pas une autre « preuve par l'absurde » que l'homme avait raison de s'inscrire dans une élévation, c'est-à-dire dans un dessein – et qu'il le doit encore ? N'est-ce pas là le projet de toute pédagogie placée sous le regard divin ? Au demeurant, l'humanité n'atteint-elle pas un point où la survie même de l'espèce est menacée par le bornage des horizons individuels qui vient d'être évoqué ?

23. *Jean* 1, 49-51.

24. Sans doute pourrait-on en dire autant de la recherche scientifique. Voir l'ouvrage du Prix Nobel par ailleurs agnostique, Eric R. KANDEL, *In search of Memory*, Éd. W. W. Norton & Co, 2006.

25. Voir par exemple l'œuvre de Michel HOUELLEBECQ, si intelligemment représentative de cette mentalité.

26. Gary S. BECKER, *A treatise on the family*, Harvard University Press, 1980.

Ainsi Sa présence innerve ma vie. Pourtant il arrive que je me sente bien seul. Même mes très proches parfois, je les vois s'éloigner. N'ai-je pas le sentiment que « la frêle chronologie de notre ère touche à son terme, (...) vibrant comme une sphère d'or, creuse, coulée, soutenue par personne²⁷ » ?

G. Essentiel surcroît. – Pour le Christ même, la victoire en ce monde n'allait pas de soi : « le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ?²⁸ ». Les attitudes que le Galiléen a voulu encourager s'inscrivent à rebrousse-poil de celles que le calcul économique prétend dicter. Elles ne s'accroissent pas de la loi des grands nombres. En ce sens aussi, Il est dans le monde, mais non pas du monde. Le monde est mu par l'optimisation, qu'elle soit individuelle, familiale ou sociale. Les esprits statisticiens diront que le comportement irrationnel de « qui aime son prochain comme soi-même » correspond à la partie droite et amincie d'une courbe de Laplace-Gauss (l'aile gauche mesurant la fréquence des gredins). Néanmoins cette dispersion montre que l'autonomie du sujet existe. Ou bien est-ce précisément une loi de l'évolution qu'une frange tente toujours d'échapper à la contingence et qu'ainsi le monde change ? Pour bien des contemporains, l'histoire culturelle est une composante de la sélection naturelle : un mode non biologique d'adaptation, par transmission de savoirs et de comportements²⁹. Dans cette perspective, la religion chrétienne ne serait guère plus qu'un épisode de l'évolution. Il faut de fortes convictions pour résister à cette nouvelle *doxa* !

Mais pour nous, chrétiens, les signes tangibles de la *Shekina* sont là – signes de la présence du Christ Ressuscité – et ils sont de l'ordre de la gratuité. De toute la force de leur surcroît, ils marquent au fer rouge. Sur la base de tels indices, s'engage alors la « course folle » (ou tranquille) : non pas menée seule, mais avec la confiance que l'Autre est là, cheminant à nos côtés, cousu au *soi intérieur*. C'est ce que dit le poète :

PROMESSA³⁰

tutto il male che posso sopportare
è cucito nelle più interne tasche

27. Ossip MANDELSTAM, *Tristia et autres poèmes*, trad. François Kérel, Poésie / Gallimard, 1982, p. 115.

28. *Luc*, 18, 8.

29. Eric R. KANDEL, *op. cit.*, p. 8.

30. Eugenio de SIGNORIBUS, *Ronda dei conversi*, Garzanti, 2005. *Ronde des converses*, trad. Martin Rueff, Verdier, 2007.

————— *Athéisme contemporain et conviction chrétienne*

dammi anche il tuo, dammi
cio che dal tuo volto traspare

ti cammino accanto, ci sarò
quando mi perderai di vista

non sarò aspettato alla tua festa :
lo sopperterò finché avrò casa

altro ricovero non c'è
per chi è cucito all' interno sé.

PROMESSE

*tout le mal que je peux supporter
est cousu dans les poches les plus intérieures*

*donne-moi le tien aussi, donne-moi
ce qui transparaît de ton visage*

*je marche à tes côtés, je serai là
quand tu m'auras perdu de vue*

*à ta fête nul ne m'attendra :
je le supporterai tant que je n'aurai pas de maison*

*nulle autre demeure
pour qui est cousu au soi intérieur.*

François Amanecer a étudié deux ans à Harvard, puis a passé une dizaine d'années entre l'Italie, l'Espagne et la Grèce. Il est poète, auteur d'un premier recueil, *Silex I* (Éd. Gérard Klopp), paru en 1996. Depuis, il a publié de la poésie dans les revues *Po&ésie*, *Grèges*, *Nunc*, *Nouveau Recueil* – ainsi que des essais esthétiques dans les mêmes revues ou dans *Études*, *Positif*, *Kephas*, *Diogène*. Ses ouvrages les plus récents sont *Cri tenu du grèbe* (poème en huit chants) et *Le tri poétique* (essai), publiés aux Ed. de Corlevour en 2010.

Adel Theodor KHOURY

Le Coran et la Bible

Le Coran, le livre saint de l'islam, est, d'après la foi islamique, le recueil des révélations faites par Dieu au prophète Mahomet. En plusieurs endroits il affirme clairement son lien avec la Bible. Il appelle les juifs et les chrétiens les « gens du Livre », c'est-à-dire les hommes qui ont reçu de Dieu la Torah et l'Évangile. Il souligne en plusieurs endroits que ce qui lui a été révélé s'est avéré une confirmation de ce qu'il avait à sa disposition, à savoir la Torah et l'Évangile (voir 2, 41.9.89.97.101 ; 4,47 ; 5,48 ; 6,92 ; 10,37 ; 12,111 ; 35,31). Avec les juifs qui habitaient dans son environnement immédiat (quelques-uns à la Mecque, beaucoup à Médine et dans les villes avoisinantes), Mahomet engage dans le Coran un grand nombre de polémiques. Il avait eu aussi beaucoup de contacts avec les chrétiens lors de ses voyages en caravane en Syrie et en Palestine. Il connaît les communautés chrétiennes au Nord, les tribus arabes chrétiennes à la frontière nord vers la Syrie et vers l'Irak, il appelle les chrétiens du Sud, au Yémen, les « croyants », qui « croient en Dieu », il envoie des familles musulmanes en Abyssinie pour les soustraire à l'oppression exercée par ses adversaires, et leur confie comme message à l'adresse de l'empereur d'Abyssinie la première partie de la sourate 19 sur Marie et Jésus. Il se montre profondément influencé par le mode de vie et la sagesse spirituelle des moines chrétiens et fait leur louange dans le Coran (57,27). Et il casse le jugement porté contre le représentant de la communauté chrétienne de la Mecque, Waraqa ibn Naufal, cousin de sa femme Khadija. Et malgré nombre d'explications sévères avec eux sur les questions christologiques et malgré le commandement de les soumettre au pouvoir de l'islam (9, 29), il les désigna finalement comme ceux qui sont « les plus disposés à aimer les croyants » (5,82). Et c'est aux deux communautés, celle des juifs et des chrétiens,

qu'il accorde le droit et le devoir de vivre selon les prescriptions de la Torah ou des Évangiles (5, 43-44 et 5,46-47).

Récits concernant des figures bibliques

À différents endroits le Coran mentionne les prophètes de la tradition biblique, dont la prédication (ou les mythes) semble l'avoir fortement impressionné. Il cite avant tout les grands noms qui étaient particulièrement connus dans son milieu : « Nous t'avons fait une révélation comme Nous fîmes à Noé et aux prophètes après lui. Et Nous avons fait révélation à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob, aux Tribus, à Jésus, à Job, à Jonas, à Aaron et à Salomon, et Nous avons donné le Zabour [les Psaumes] à David (4,163)¹ ».

L'apogée de l'histoire prophétique est représentée par l'envoi en mission des prophètes en tant que fondateurs, avant Mahomet, d'une religion particulière, ou, pour mieux dire, en tant que figures particulières d'une religion révélée. Ils sont particulièrement mis en avant dans le Coran, parce qu'ils sont considérés comme des précurseurs de Mahomet, ou plutôt parce que Mahomet apparaît comme l'un d'eux, comme l'ultime envoyé de cette série de prophètes, et parce que son message est la confirmation des annonces antérieures.

Abraham

La figure d'Abraham occupe une place très élevée dans l'enseignement coranique². Car Abraham est le modèle de tous les croyants (voir 2,124 ; 60,4.6). Abraham est l'ami de Dieu, c'est son titre de gloire dans le Coran (4,125) et dans la tradition islamique. Il a été choisi et conduit par Dieu (3,33). Dieu lui a donné la Révélation (2,136 ; 4,163) et la prophétie (4,163). Le Coran parle même, à un endroit, d'une écriture

1. Voir le texte intégral des deux ouvrages de Johann-Dietrich THYEN, *Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, Cologne, 2000³ [*La Bible et le Coran. Synopsis d'une tradition commune*]; Adel Theodor KHOURY, *Der Koran. Übersetzt und kommentiert*, Gütersloh 2007, [*Le Coran, traduction et commentaires*]. Parce que l'histoire de Noé dans le Coran ne retranscrit que très partiellement le récit biblique du déluge, et surtout imite le modèle des autres légendes sur les châtements annoncés par les prophètes, il faut seulement ici identifier les passages les plus importants du Coran dans lesquels est développée l'histoire de Noé : 54,9-16 ; 37,75-82 ; 71,1-28 ; 26,105-122 ; 23,23-30 ; 11,25-49 ; 7,59-64.

2. Les textes coraniques les plus importants qui se rapportent à Abraham sont les suivants (dans l'ordre vraisemblablement chronologique) : 51,24-37 ; 37,83-113 ; 26,69-87.88-104 ; 15,51-77 ; 19,41-50 ; 21,51-73 ; 11,69-76 ; 29,16-27.31-32 ; 6,74-86 ; 2,124-134.

sainte qui aurait été léguée par Abraham (87,18-19). Dieu laisse à la famille d'Abraham «le Livre et la Sagesse³» (4,54). La foi d'Abraham est soumise à rude épreuve par l'ordre de Dieu de lui sacrifier son fils (37,99-113 ; 2,124). Les commentateurs musulmans ne s'accordent d'ailleurs pas sur la question de savoir qui devait être sacrifié, Isaac (c'est l'avis de la majorité des commentateurs) ou Ismaël. Le sacrifice d'Abraham est d'ailleurs pour l'islam le fondement et le modèle du sacrifice rituel au moment du pèlerinage vers la Mecque (37,107).

Abraham est décrit dans le Coran comme le premier musulman, le modèle du croyant entièrement consacré à Dieu. Il a fondé avec son fils Ismaël le sanctuaire de la Kaaba (2,125-127 ; 3,95-97 ; 22,26). Et il a accompli les devoirs d'un musulman pieux : la foi, la prière, et l'aumône (21,73), le pèlerinage (consécration, procession circulaire, sacrifice : 22,26-29), les bonnes œuvres (21,73).

Le Coran se reconnaît expressément dans la foi et dans la religion originelle d'Abraham :

« Certes les hommes les plus dignes de se réclamer d'Abraham, sont ceux qui l'ont suivi, ainsi que ce Prophète-ci, et ceux qui ont la foi. Et Dieu est l'ami des croyants » (3,68 ; voir aussi 3,95 ; 4,125 ; 6,161 ; 16,123).

Ainsi, le Coran récuse les prétentions des juifs et des chrétiens à être les seuls à détenir la vraie religion (2,135-140 ; 3,65-68). Abraham est venu avant Moïse, avant la Torah, avant Jésus-Christ et avant l'Évangile. C'est Mahomet et les musulmans qui sont les plus proches de lui. (3,68). Abraham lui-même – d'après le Coran – supplie Dieu de lui offrir comme successeur le prophète Mahomet. (2,127-129). Ainsi, Abraham est pour le Coran le modèle de tous ceux qui trouvent le chemin vers Dieu par la foi et qui mènent dans cette foi une vie placée devant Dieu et dans l'amitié avec Lui.

Moïse

Les déclarations du Coran sur Moïse⁴ et sur son rôle comme prophète, guide de son peuple et annonciateur de la loi divine rappellent nettement les affirmations de la Bible, bien qu'elles aient été, selon Mahomet, connues sous une forme enjolivée de par la médiation de la tradition juive. Mais Mahomet aime se tourner vers Moïse et voir son propre rôle auprès des Arabes comme semblable à celui de Moïse, prophète et

3. Voir 19, 49 ; 21,72 ; 29,27.

4. Les textes coraniques les plus importants qui se rapportent à Moïse sont les suivants : 79,15-26 ; 37,114-122 ; 44,16-31 ; 20,9-98 ; 26,10-68 ; 43,46-56 ; 27,7-14 ; 18,60-82 ; 40,23-54 ; 28,3-46.48-49 ; 10,75-92 ; 7,103-156, 159-160 ; 2,49-73 ; 5,20-26.

donateur de la Loi. C'est ainsi que le Coran projette souvent la figure de Moïse sur les idées de Mahomet sur la proclamation prophétique et la fonction de la Loi.

La vocation et l'envoi de Moïse dans le Coran rappellent les indications de la Bible (entre autres 20,10-13). Il accomplira devant Pharaon le miracle qui le rend légitime (20,17-23). Sur la controverse de Moïse avec le Pharaon, sur les signes qu'il accomplit et la persécution des enfants d'Israël par les Égyptiens, mais surtout sur l'intervention salvatrice de Dieu, le Coran comporte des récits analogues à ceux de la Bible.

Moïse reçoit de Dieu la mission de libérer son peuple de sa servitude en Égypte (entre autres 20,24.42-45). Et Dieu lui témoigne une attention particulière : il a parlé avec lui (4,164 ; 7,144 ; 19,51-52).

Le contenu de son message prophétique est le même que ceux de tous les autres prophètes : la foi au Dieu un et unique, au jugement dernier ainsi que le devoir de ne servir que Dieu seul (20,14-15.49-55 ; 26,23-28).

Dans beaucoup de versets, le Coran confirme la mission divine de Moïse comme l'annonciateur de la Loi. En ce qui concerne la signification de la Torah dans la vie de la communauté, on peut résumer les déclarations du Coran dans les points suivants :

– La Loi de la Torah est lumière (21,48 ; 14,5 ; 6,91), elle contient des signes qui ont un sens pour les hommes. La Loi est par là la norme de la foi (28,43). La loi est droiture et miséricorde, ligne de conduite, droit chemin et donc norme de l'action pratique : « Nous avons effectivement donné à Moïse le Livre, et l'avons assigné comme guide aux Enfants d'Israël. » (32,23 ; voir 23,49 ; 21,48 ; 45,16-17 ; 17,2 ; 40,53-54 ; 28,43 ; 37,117-118 – voir. 6,91 ; 6,154 ; 7,154 ; 2,53 ; 5,44). La Loi de Dieu est détaillée et met en rapport les choses isolées avec les préceptes, pour que le chemin à suivre reste clair pour les croyants (6,154 ; 7,145).

Parce que les juifs ont la nuque raide, Dieu a mis pour eux dans la Torah quelques restrictions (4,160 ; 6,146-147).

En outre, la Torah n'a pas éclairci tous les points obscurs de l'enseignement des croyants et du don de la Loi. Ainsi, un progrès reste possible dans cette direction. Ce progrès a été apporté par la suite par l'Évangile de Jésus-Christ.

Jésus Christ

Jésus⁵ est explicitement désigné dans le Coran comme le Fils de Marie. Ce que le Coran raconte sur la naissance, l'enfance et les signes

5. Les textes coraniques qui se rapportent à Jésus sont les suivants : 19,16-37 ; 43,57-65 ; 23,50 ; 21,91 ; – 42,13 ; 6,85 ; – 2,87.136.253 ; 3,33-44 (Marie). 45-63 ; 61,6.14 ; 57,27 ; 4,156-159.163.171-172 ; 33,7 ; 66,12 (Marie) ; 9,30-31 ; 5,17.46-47.72-78.110-119.

de l'élection divine de Marie rappelle assez le style des apocryphes chrétiens.

Dieu se réserve Marie, la place sous sa protection particulière et la fait grandir dans le temple sous la garde de Zacharie. Il se charge de son entretien dans le temple d'une manière miraculeuse (3,37). Ces signes de l'élection particulière de Marie (3,42-43) suscitèrent parmi les serviteurs de Dieu dans le Temple un si grand enthousiasme, qu'ils rivalisèrent entre eux pour savoir qui pourrait la prendre en charge (3,44).

Le Coran souligne dans ses récits le caractère miraculeux des événements qui se rapportent à la naissance de Jésus⁶ et surtout à sa mission, à son action, à sa fin et à son rôle eschatologique.

De cette présentation il ressort nettement que le Coran est pleinement en accord avec la naissance virginale du Christ. À un autre endroit, il prend la défense de Marie contre les calomnies de juifs (4,156). Il décrit de manière répétée Marie comme celle qui « a mis sa pudeur en sûreté » (21,91 ; 66,12).

Jésus Christ, le fils de Marie, est un prophète envoyé par Dieu pour annoncer l'Évangile. Dieu l'a rendu fort par un esprit saint (2,87. 253 ; 5, 110...) et lui a confié la tâche de garantir la Torah aux yeux des enfants d'Israël (5,46 ; 19,21). En outre, l'Évangile de miséricorde apporte un allègement des préceptes de la Loi (3,50). Jésus apporte enfin plus de clarté sur la foi et sur la Loi (46,63).

Pour attester sa mission prophétique, Jésus a accompli divers signes qui dans le Coran sont parallèles aux récits des Évangiles : Et quand Dieu dit : « Ô Jésus, fils de Marie, rappelle-toi Mon bienfait sur toi et sur ta mère quand Je te fortifiais du Saint-Esprit. Au berceau tu parlais aux gens, tout comme en ton âge mûr. Je t'enseignais le Livre, la Sagesse, la Torah et l'Évangile ! Tu fabriquais de l'argile comme une forme d'oiseau par Ma permission ; puis tu soufflais dedans. Alors par Ma permission, elle devenait oiseau. Et tu guérissais par Ma permission l'aveugle-né et le lépreux. Et par Ma permission, tu faisais revivre les morts. Je t'ai protégé contre les Enfants d'Israël quand tu es venu à eux avec des preuves irréfutables. Mais ceux d'entre eux qui ne croyaient pas ont dit : « Ceci n'est évidemment que de la magie » (5,110 ; voir le texte parallèle 3,48-49, qui donne la parole à Jésus lui-même.)

Malgré ces preuves évidentes, les juifs ne voulurent pas croire en Jésus. Seuls les Apôtres reconnurent le message divin et y crurent (5,111).

La mort de Jésus sur la croix est récusée comme une fausse information diffusée par les juifs : « Ils ont dit : "Nous avons vraiment tué le Christ, Jésus, fils de Marie, le Messager de Dieu"... Or, ils ne l'ont

6. Une présentation détaillée de l'Annonciation à Marie se trouve dans la sourate 19.

ni tué ni crucifié ; en réalité il leur est apparu une figure semblable à la sienne ! (...) et ils ne l'ont certainement pas tué, mais Dieu l'a élevé vers Lui. Et Dieu est Puissant et Sage» (4,157-158).

Ainsi, selon quelques exégètes, Dieu a sauvé Jésus des mains de ses ennemis. Il serait mort et, très peu de temps après, ressuscité d'entre les morts et élevé au ciel. D'autres disent que son élévation au ciel aurait eu lieu sans mort préalable.

Jésus serait temporairement descendu du ciel sur la Terre Sainte. Là, il se serait conduit en musulman accompli. Il anéantit l'Antichrist, à Jérusalem il fait la prière du matin prescrite en se tenant derrière celui qui dirige la prière, dans les rangs des croyants islamiques. Il supprime tout ce qui s'oppose à la Loi, ensuite il règnera sur un royaume totalement unifié, comme roi juste et offrira à toute la création une paix de quarante années.

C'est ainsi que le Coran représente la vie de Jésus, sa mission et son action prophétique. Mais il ne dit mot de sa tâche rédemptrice. Car, d'après la tradition islamique, les hommes n'ont pas besoin de rédemption, mais de la miséricorde divine. Chacun est pécheur devant Dieu, et il ne doit rendre compte que de ses propres péchés (39,7). Personne ne peut intervenir à la place d'un autre et lui apporter le salut (6,164). Jésus Christ n'est ainsi qu'un des plus grands prophètes de l'histoire, un prophète qui se distingue par une grâce particulière et une élection miraculeuse.

D'autres similitudes et en même temps des différences entre la profession de foi du Coran et celle de la Bible se rapportent à la question suivante : « Qui est Jésus-Christ ? » L'islam est une religion rigoureusement monothéiste, qui souligne fortement l'unicité de Dieu. Le monothéisme est, d'après le Coran, le centre de toute annonce prophétique et de tout contenu de foi. Le Coran ne polémique pas en bloc contre la tradition chrétienne, il attaque, et cela tout d'abord de manière modérée, mais ensuite de façon de plus en plus incisive, ce qu'il appelle une exagération de la part des chrétiens. Dans son jugement sur la personne de Jésus-Christ, il est d'accord, sur de nombreux aspects, avec l'enseignement de la foi chrétienne, mais il rejette la doctrine de la divinité du Christ.

Pour le Coran, Jésus est prophète et envoyé de Dieu. Jésus, le fils de Marie, est le serviteur de Dieu. Il est un serviteur de Dieu (19,30 ; 4,172), en qui s'est manifestée une grâce particulière (43,59), un disciple unique (19,19), béni de Dieu (19,31). Il est le Messie, mais non dans l'acception chrétienne du terme. Le titre de Messie, Christ, signifie qu'il a été oint par la bénédiction divine qui lui a conféré le don de prophétie et qui a fait de lui la Parole de Dieu (3,45 ; 4,171). Ici le Coran reprend la terminologie chrétienne, mais sans la signification chrétienne de ce titre de Messie. Il est la parole de Dieu, parce qu'il a été créé par la

parole créatrice de Dieu. (3,59). D'ailleurs, c'est lui qui a annoncé aux hommes la Parole de Dieu.

– Jésus Christ est l'Esprit de Dieu (4,171), parce que, selon les commentateurs musulmans, il a été conçu par Marie à travers le souffle de l'esprit divin. (21,91).

– «Jamais le Messie ne trouve indigne d'être un serviteur de Dieu» (4,172), tel est le ferme point de vue du Coran. Il s'élève contre l'exagération des chrétiens et exige d'eux de s'en tenir à la vérité et de ne pas attribuer à Jésus, le fils de Marie, des propriétés qui ne sont pas les siennes. (4,171). Car tous les hommes se tiennent devant Dieu comme des serviteurs, c'est l'attitude qui leur est propre à tous : «Tous ceux qui sont dans les cieux et sur la terre se rendront auprès du Tout Miséricordieux, en serviteurs» (19,93).

Tous les arguments que le Coran oppose aux polythéistes peuvent ici trouver leur application : Dieu ne peut être dirigé par personne (10,68 ; 2,116), et s'il veut quelque chose, il le crée par sa parole créatrice, (2,117) et non pas par un acte de procréation. (112,3). Ainsi, il n'a ni compagne, ni enfant (72,3 ; 6,101). Le Coran le dit même clairement à propos du Christ : «Il ne convient pas à Dieu de S'attribuer un fils. Gloire et Pureté à Lui ! Quand Il décide d'une chose, Il dit seulement : «Sois !» et elle est» (19,35).

Ainsi, le Coran reproche à la doctrine chrétienne de considérer Jésus comme le Fils de Dieu. Via divers arguments supplémentaires, il essaye de prouver le caractère erroné de cette doctrine. Il affirme que Jésus et Marie, sa mère, comme de simples mortels «consommaient de la nourriture» (5,75). Jésus a d'ailleurs lui-même attesté devant le Dieu du ciel, et sous une forme solennelle : «Je ne leur ai dit que ce que Tu m'avais commandé, (à savoir) : “Adorez Dieu, mon Seigneur et votre Seigneur”...» (5,117 ; voir aussi 5,72 ; 9,30-31).

Si les chrétiens persévèrent dans leur fausse doctrine, ils sont semblables aux incroyants. Les versets suivants adoptent un ton plus incisif : «Certes sont mécréants ceux qui disent : “Dieu est le Christ, le fils de Marie !” – Dis : « Qui donc pourrait s'opposer à Dieu s'Il voulait anéantir le Christ, fils de Marie, ainsi que sa mère et tous ceux qui sont sur la terre ? » (5,17).

Pour le Coran, Jésus n'est pas le Fils de Dieu. Il est cependant un grand prophète et un envoyé de Dieu qui a été distingué par une grâce particulière. Il est et il reste dans sa mission, dans sa vie et dans sa personne un signe de la miséricorde de Dieu pour les hommes du monde entier.

La représentation de Dieu dans le Coran

Le Dieu du Coran est le Dieu de la Bible. Il le confirme dans cette adresse aux juifs et aux chrétiens : « Notre Dieu et votre Dieu est le même » (29,46). Il est compréhensible que les principales déclarations sur Dieu s'accordent avec celles que l'on trouve dans la Bible. Et cela, même lorsqu'existent, dans le détail, les propres interprétations du Coran et des théologiens islamiques, et que l'on constate ainsi, sur bon nombre de points, quelques différences.

Dieu est Créateur

Dieu est le créateur de la totalité du monde, du « ciel et de la terre » (Coran 46,34). Il a créé la terre en deux jours (41,9), et l'univers entier en six jours, ensuite il s'est assis sur son trône (11,7) pour diriger le monde. Dieu a mis le ciel et la terre au service de l'homme et les a assujettis à un ordre stable. (7,54 entre autres). Dieu est aussi le créateur de l'homme. Comme il est décrit également dans la Bible, il l'a formé à partir de la terre (18,37), de l'argile (23,12), d'une masse de glaise (32,7). De ce travail d'artiste du Créateur est sorti l'homme, « dans la forme la plus parfaite » (95,4 ; 40,64).

Dieu a cependant une manière spécifique de créer : par sa *parole créatrice* « Lorsqu'Il décide une chose, Il dit seulement : "Sois", et elle est aussitôt. » (2,117).

Dieu est la Providence

L'effet de la providence divine consiste essentiellement, d'après la conception coranique, dans la réalisation des tâches suivantes : assurer la création continue du monde et de l'homme, décider du destin de l'homme, subvenir à ses besoins, et finalement, au cours de sa vie, le mettre à l'épreuve.

Dieu est le Juge

Dieu est le seul avocat qui peut être utile à l'homme et lui « accorder son amitié » (18,44), car il est le seul juge qui demandera des comptes à chacun pour sa foi et ses actes. Dans d'innombrables versets, le Coran relie la foi dans le jugement dernier à la foi en Dieu (2,8.126.232 ; 3,114 ; 4,162 ; 58,22). Car Dieu est le « Maître du Jour de la rétribution » (1,4).

Pour le jugement de l'homme, sa foi et ses œuvres seront prises en considération, car « toute âme est l'otage de ce qu'elle a acquis » (74,38). Pour savoir si quelqu'un a adopté la foi, pour connaître ce qu'il a fait durant sa vie terrestre, les méthodes suivantes seront employées : les

livres où sont consignées les actions des hommes, une balance céleste et un pont très mince et très étroit au-dessus de l'abîme.

Le Jugement Dernier sera rendu par Dieu, lui qui connaît tout sur les hommes (58,7). Après son jugement et sa décision, les hommes seront répartis (voir 77,13 ; 44,40), les uns sont les sauvés et appartiennent au groupe qui se tient à sa droite (56, 8.27.38, 90.91 ; 74,39 ; 90,18), les damnés appartiennent au groupe qui se trouve à sa gauche (56,41).

La punition des damnés en enfer est éternelle (43,74-77 ; 41,28 ; 11,106-107 ; 6,128 ; 2,81 ; 3,24 ; 33,64-65).

Le fondement de la récompense des hommes au paradis réside dans leur foi et dans leurs bonnes actions. Dans d'innombrables versets, le Coran répète que la rétribution accordée par Dieu est réservée à ceux qui croient et qui font le bien (parmi bien d'autres versets, voir 84,25 ; 20,75-76 ; 29,58 ; 31,8-9 ; 2,25 ; 22,14.23.50). Comme les tourments de l'enfer, la béatitude du paradis est éternelle. (11,108). Le Coran décrit dans des images somptueuses les plaisirs indicibles du paradis, le bonheur sans mélange dans de merveilleux jardins, avec ses fleuves d'eau, de lait, de vin et de miel (14,23 ; 47,15), avec sa surabondance de fruits et de tout ce qui est au service du bien-être corporel (36,55-57 ; 43,69-73 ; 18,31), la paix et la félicité qu'elle apporte (15,45-50), les relations sexuelles avec les vierges du paradis (les houris 52,20 ; 56,22.35-37 ; 55,56.58 ; 37,48-49 ; 38,52 ; 44,54 ; 2,25 ; 3,15).

Les habitants du paradis ont aussi la possibilité de contempler Dieu (75,22-23). Cette contemplation n'est cependant pas une possibilité donnée à tous les croyants de manière permanente. Elle n'est possible que durant les moments décidés par Dieu lui-même, et pour les hommes et les femmes qu'il choisit pour cela.

Dieu est Un, Unique et transcendant

Une forme prégnante du monothéisme coranique se trouve dans la brève sourate 112,1-4 : « Dis : Il est Dieu, Unique. Dieu, Le Seul à être imploré pour ce que nous désirons. Il n'a jamais engendré, n'a pas été engendré non plus. Et nul n'est égal à Lui ».

En insistant sur l'unicité de Dieu, le Coran réagit tout d'abord contre le polythéisme des anciens Arabes, mais aussi contre les affirmations de la foi chrétienne sur la divinité de Jésus-Christ (voir plus haut) et sur la Trinité, (4,171 ; 5,73).

D'ailleurs, le Coran souligne avec insistance la transcendance de Dieu. Dieu est sublime, soutient le Coran (voir entre autres 2,255 ; 20,114 ; 23,92.116). « Les regards (des hommes) ne peuvent l'atteindre » (6,103). Même lorsqu'il se laisse reconnaître, il demeure cependant caché (57,3). « Rien ne lui est semblable » (42,11).

Différences et points communs entre la Bible et le Coran

À la fin de cette section, il faut constater, à propos des points communs et des différences entre le Coran et la Bible⁷, les aspects suivants :

1. Monothéisme différencié ou indifférencié ?

– L’islam se prononce en faveur d’un monothéisme strict et non différencié. Il rejette tout ce qui selon lui apparaît comme un danger pour ce monothéisme.

– Le christianisme reconnaît un monothéisme différencié, un Dieu en trois personnes.

2. Qui est Jésus ?

Le point de friction important entre l’islam et le christianisme réside dans l’interprétation de la personne de Jésus Christ et son rôle de Sauveur dans l’histoire. Tandis que les musulmans voient en lui un homme exceptionnel, un grand prophète et le prédicateur de l’Évangile, ils insistent sur le fait qu’il n’est qu’un homme, alors que les chrétiens croient en sa personne et sa nature divines au-delà de sa nature humaine. Comme fils de Dieu fait homme, il est le sauveur des hommes et de toute la création.

3. Points communs avec la doctrine chrétienne

Les principales affirmations de la doctrine islamique sur Dieu s’accordent avec celles de la doctrine chrétienne : Dieu est Créateur – la Providence – le Juge – l’Un et l’Unique – le Transcendant, celui qui a parlé par les prophètes.

On peut trouver dans une constitution du concile Vatican II la reconnaissance de ces points communs fondamentaux : « Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d’Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour » (*Lumen gentium*, n.16). Les papes d’après le Concile ont renforcé de plus en plus cette affirmation dans leurs discours et leurs enseignements : les chrétiens et les musulmans prient le même Dieu.

Déjà, le Coran s’exprimait de manière analogue : « Et ne discutez que de la meilleure façon avec les gens du Livre, sauf ceux d’entre eux qui sont injustes. Et dites : “Nous croyons en ce qu’on a fait descendre vers

7. Voir Joachim GNILKA, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg, 2004. [*La Bible et le Coran. Ce qui les relie, ce qui les sépare*].

nous et descendre vers vous, tandis que notre Dieu et votre Dieu est le même, et c'est à Lui que nous nous soumettons"» (29,46).

Même quand les chrétiens et les musulmans n'ont pas en tout point les mêmes représentations et affirmations sur Dieu, ils témoignent cependant des nombreux points communs entre leurs représentations respectives de Dieu, parce qu'ils s'adressent au même Dieu lorsqu'ils le prient.

Devoirs religieux et injonctions morales

Les devoirs religieux sont le noyau de la loi coranique et les principaux piliers de l'islam. Dans leur finalité et dans leurs modalités d'accomplissement, nombre d'entre eux sont semblables à ceux qu'on trouve dans la Bible. Il s'agit de la profession de foi, de la prière, du jeûne, de l'aumône légale et du pèlerinage à La Mecque.

En ce qui concerne les commandements moraux, le Coran a établi une liste de préceptes qui est parallèle au Décalogue (17,22-39)⁸. On peut en lire un résumé dans le Coran (6,151-152): « Dis : Venez, je vais énoncer ce que votre Seigneur vous a interdit : ne Lui associez rien ; et soyez bienfaisants envers vos père et mère. Ne tuez pas vos enfants par peur de la pauvreté. Nous vous nourrissons tout comme eux. N'approchez pas des turpitudes ouvertement, ou en cachette. Ne tuez pas les hommes dont Dieu a déclaré la vie sacrée, à moins que ce ne soit en toute justice. Voilà ce que [Dieu] vous a recommandé de faire afin que vous deveniez raisonnables. Et ne vous approchez des biens de l'orphelin que de la plus belle manière, jusqu'à ce qu'il ait atteint sa majorité. Et donnez la juste mesure et le bon poids, en toute justice. Nous n'imposons à une âme que selon sa capacité. Et quand vous parlez, soyez équitables même s'il s'agit d'un proche parent. Et remplissez votre engagement envers Dieu. Voilà ce qu'Il vous enjoint. »

En conclusion, il convient de constater ce qui suit : toutes les déclarations présentées montrent clairement que le Coran se réclame de la tradition biblique et qu'il se situe lui-même dans cette tradition. Mais sur beaucoup de points essentiels, son interprétation du contenu de la révélation se distingue de celle des juifs et des chrétiens. Mais on ne peut pas décrire l'islam comme une simple hérésie chrétienne, comme on l'a fait trop souvent. Le Coran se comprend comme une religion autonome. Quelques-unes de ses racines plongent dans le domaine biblique, d'où sa proximité avec le christianisme. Quelques-uns de ses enseignements contredisent des points de doctrine essentiels du christianisme, d'où aussi son éloignement. Il convient maintenant, dans

8. Pour une explication détaillée, voir mon livre : *Der Islam und die westliche Welt*, Darmstadt 2001, 101-108, [*L'Islam et le monde occidental*].

l'esprit de Vatican II, en partant des points communs (*Nostra aetate* 1), de cultiver le dialogue réciproque et de s'efforcer de réduire l'immensité des différences. Et nous devons, sans abandonner le dialogue, être capables de supporter patiemment les contradictions manifestes.

(Traduit de l'allemand par Isabelle Rak. Titre original :
Der Koran und die Bibel)

Adel Theodor Khoury, né en 1930 au Liban, ordonné prêtre en 1953. Professeur de sciences religieuses et directeur du séminaire de sciences des religions de la faculté de théologie catholique de l'Université de Münster (1970-1993). Directeur du centre de recherches sur le dialogue islamo-chrétien au Liban.

Collection *Communio*/Parole et silence

Titres parus

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. 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

Vient de paraître (réédition)

Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012

Brice de MALHERBE

Bioéthique Défis présents et à venir

L'adoption de la loi relative à la bioéthique promulguée le 7 juillet 2011¹ est passée presque inaperçue. Contraste saisissant après la mobilisation médiatique des mois précédents, avant comme pendant les discussions parlementaires. Une mobilisation stimulée par l'engagement citoyen au travers des états généraux organisés par le gouvernement en 2009 sans oublier les groupes de travail et forum de discussion encouragés par la conférence des évêques de France². Faut-il attribuer cette relative indifférence au début de la période estivale ? Est-ce le signe d'un mode de communication privilégiant la confrontation à l'information ? A-t-on jugé que la modestie des changements opérés ne justifiait plus une attention soutenue ? Toujours est-il que l'inscription des débats sur les questions d'éthique biomédicale dans une forme de démocratie participative est désormais voulue par le législateur : l'article 46 de la loi a en effet inscrit dans le code de la santé publique l'obligation de précéder « tout projet de réforme sur les problèmes éthiques et les questions de société soulevée par les progrès de la connaissance dans les domaines de la biologie, de la médecine et de la santé... d'un débat public sous forme d'états généraux ». Ce débat doit même être organisé au moins tous les cinq ans au cas où il n'y aurait pas de projet de réforme³.

Nous voici donc encouragés par la loi à maintenir éveillée une réflexion en conscience sur des pratiques touchant au cœur des relations

1. Loi n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique.

2. Rappelons que le blog bioéthique de la conférence des évêques de France a reçu plus de visites que le site des états généraux.

3. La loi prévoit cependant un réexamen dans un délai de sept ans (art. 47).

interpersonnelles qui structurent la communauté sociale. Dans cet esprit il s'agit ici d'abord de revenir sur les nouvelles dispositions légales autour des mesures touchant la relation fondamentale entre l'adulte et l'enfant à naître. Puis la conférence récente d'un expert mondial en matière de santé nous permettra d'élargir le questionnement sur les défis à venir en matière d'éthique médicale. Le parcours accompli fera émerger la vertu de tempérance comme attitude clé, toujours aujourd'hui, de l'agir moral.

Retour sur la loi de 2011⁴

La recherche sur l'embryon

Au milieu de vives discussions parlementaires, le sénateur Guy Fischer déclarait que la question du maintien ou non du principe d'interdiction des recherches sur l'embryon représentait « quasiment le point central de la discussion de ce projet de loi⁵ ». De fait, même soumis à dérogation, le principe d'interdiction de recherche sur l'embryon préserve symboliquement le respect de celui-ci en tant qu'être humain dans ses tout premiers stades de développement. En revanche, l'autorisation de recherche, même soumise à réglementation, assimile encore plus celui-ci à un simple matériau de laboratoire. Par ailleurs, rappelons que loin d'être un effet secondaire nocif du développement des techniques de procréation artificielle, l'expérimentation sur l'embryon en a été un préalable, comme il a été rappelé au moment de l'attribution du prix Nobel de médecine au biologiste britannique Robert Edwards, pionnier de la fécondation *in vitro*, en octobre 2010⁶.

La loi de 1994 ayant inscrit le respect de tout être humain depuis le commencement de sa vie dans le code civil (article 16) stipulait en conséquence l'interdiction de toute recherche portant atteinte à l'intégrité de l'embryon humain. Cédant à la gestion utilitariste de la souffrance qui déplace les lignes du respect de l'être humain au gré des espoirs thérapeutiques, la loi de 2004 introduit des dérogations temporaires à cette interdiction pour les embryons ne faisant plus l'objet d'un « projet parental », en vue de « progrès thérapeutiques majeurs » et « à condition de ne pouvoir être poursuivi par une méthode alternative d'efficacité comparable ». Entre 2004 et 2011, une soixantaine d'autorisations de recherche furent accordées par l'Agence de la biomédecine.

4. Le lecteur se référera avec profit à l'ouvrage de Jean-René BINET, *La Réforme de la loi bioéthique. Commentaire et analyse de la loi du 7 juillet 2011*, LexisNexis, 2012.

5. Voir J.-R. BINET, *La Réforme de la loi bioéthique*, p. 83.

6. Voir http://www.lemonde.fr/planete/article/2010/10/04/le-prix-nobel-de-medicine-est-attribue-au-biologiste-britannique-robert-edwards_1419891_3244.html.

Malgré la demande de plusieurs institutions (Conseil consultatif national d'éthique, Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, Académie nationale de médecine, Conseil d'État, conseil d'orientation de l'Agence de biomédecine), et le déploiement d'arguments y compris financiers, la loi de 2011 a maintenu le régime d'une interdiction de principe tout en élargissant les possibilités dérogatoires par le remplacement de la finalité « thérapeutique » de ces recherches par la finalité « médicale ». Ainsi, ce n'est plus seulement la possibilité de traitement qui est envisagée mais aussi la possibilité de poser un diagnostic à partir de recherches fondamentales⁷.

Sans doute, le maintien du principe d'interdiction des recherches portant atteinte à l'embryon – interdiction étendue par l'article 41 aux cellules souches embryonnaires et aux lignées de cellules souches embryonnaires – freine le sacrifice de l'embryon humain à une logique de développement industriel et commercial⁸. L'encouragement par la loi des recherches alternatives sur les cellules souches adultes et issues de cordon ombilical ainsi que sur les cellules souches pluripotentes induites⁹ oriente vers des solutions scientifiquement plus sûres et moralement acceptables. Il n'empêche que l'embryon humain demeure soumis à l'arbitraire du « projet parental », des projets scientifiques et des projections financières qui tantôt le prennent pour l'enfant qu'il est déjà en puissance et tantôt le réduisent à du matériel d'expérimentation. C'est l'arbitraire d'un pouvoir exorbitant qui décide d'un jour à l'autre qu'un être humain est déjà à respecter comme une personne ou

7. Voir J.-R. BINET, *La Réforme de la loi bioéthique*, p. 88-89.

8. Dans un important arrêt de la Cour de justice de l'Union européenne daté du 18 octobre 2011, est reconnu comme « embryon humain », « tout ovule humain dès le stade de la fécondation, tout ovule humain non fécondé dans lequel le noyau d'une cellule humaine mature a été implanté et tout ovule humain non fécondé qui, par voie de parthénogenèse, a été induit à se diviser et à se développer ». La Cour a jugé que l'on devait exclure de la brevetabilité des inventions ayant requis l'utilisation d'embryons humains à des fins de recherche scientifiques comme à des fins industrielles ou commerciales. « Seule l'utilisation à des fins thérapeutiques ou de diagnostic applicable à l'embryon humain et utile à celui-ci pouvant faire l'objet d'un brevet » CJUE, 18 oct. 2011, aff. C-34/10 Brüstle. De plus, la ratification par la France de la Convention d'Oviedo *sur les droits de l'Homme et la biomédecine*, décidée par la loi, devrait favoriser une certaine protection de l'embryon *in vitro* réclamée en cas de recherche par son article 18.

9. Il est sans doute bon de rappeler que les cellules souches sont des cellules capables à des degrés variables de se multiplier et de se différencier en d'autres types cellulaires. Elles peuvent être prélevées sur l'embryon, le fœtus, l'enfant ou l'adulte. Depuis 2007 diverses équipes scientifiques ont pu reprogrammer des cellules adultes en cellules *pluripotentes* c'est-à-dire capable de se différencier en cellules productrices de tout type de tissus humains : ce sont les cellules souches pluripotentes induites (cellules *iPS*).

au contraire sera pour toujours une simple chose. Ce pouvoir tyrannique des adultes sur l'*infans* au stade embryonnaire n'est pas non plus effacé des nouvelles mesures légales sur « l'assistance médicale à la procréation ».

L'« assistance médicale à la procréation »

Dans son commentaire de la loi de 2011, Jean-René Binet considère que celle-ci s'inscrit dans la ligne du choix fait dès 1994 de « considérer que l'intrusion de l'artifice dans la procréation doit ménager les structures essentielles de la filiation pour assurer à l'enfant une filiation crédible¹⁰ ». Dès lors, la loi chercherait un équilibre entre l'intérêt de l'enfant à naître et celui des couples infertiles.

D'une part, plusieurs mesures semblent favoriser la primauté de l'intérêt de l'enfant sur les désirs des adultes. Cela commence par les demandes non retenues par le législateur comme la gestation pour autrui, la procréation *post-mortem* et l'ouverture de l'assistance médicale à la procréation aux personnes de même sexe. Ainsi, l'« assistance médicale à la procréation » (AMP) est apparemment cantonnée dans un rôle de réponse médicale à un problème médical, ce que semble corroborer la disparition de la notion de « demande parentale » comme élément essentiel du recours à l'AMP¹¹. Par ailleurs, l'autorisation de la technique de congélation ultrarapide des ovocytes¹² et la demande explicite de privilégier « les pratiques et procédés qui permettent de limiter le nombre des embryons conservés » marquent « très certainement » selon Binet « un premier pas vers la fin de la conservation des embryons et des nombreux problèmes éthiques qu'elle soulève¹³ ». Cependant, ainsi que certains l'ont fait remarquer, la possibilité de stocker des ovocytes congelés n'entraîne pas mathématiquement la baisse du nombre d'embryons congelés (environ 150 000 aujourd'hui). Quant à favoriser les procédés permettant de limiter le nombre d'embryons conservés cela ne garantit pas, bien au contraire, la diminution du tri embryonnaire *avant*

10. J.-R. BINET, *La réforme de la loi bioéthique*, p. 46.

11. *Idem*, p. 50. Rappelons que dans la quasi-totalité des cas, ce qui est nommé « assistance médicale à la procréation », est en fait une substitution d'un acte technique à l'acte d'union d'un homme et d'une femme en vue de procréer. En ce sens le caractère médical des techniques de fécondation artificielle est douteux dans la mesure où elles ne soignent pas la stérilité et ne rendent pas au couple stérile la faculté de procréer, leur promotion aurait plutôt tendance à freiner la recherche sur la stérilité et les remèdes à l'hypofertilité.

12. Un premier enfant issu de cette technique est né le 4 mars 2012 à l'hôpital Robert-Debré à Paris. La vitrification de l'ovule a été réalisée à l'hôpital Cochin. L'ovocyte *in vitro* a ensuite été fécondé par micro-injection du sperme.

13. *Idem*, p. 48.

la tentative d'implantation du ou des embryons fécondés *in vitro* dans l'utérus de la femme.

D'autre part, certaines dispositions de la loi font passer le désir parental avant l'intérêt de l'enfant. Il en est ainsi du maintien de la procédure dite du « bébé médicament » ou du « double DPI » et même de la suppression du caractère expérimental de cette technique (article 22). Celle-ci vise à faire naître un enfant qui puisse être source de greffe pour son frère ou sa sœur déjà né et malade. Elle consiste en un premier diagnostic préimplantatoire pour sélectionner des embryons indemnes de la maladie et d'un deuxième pour sélectionner l'embryon le plus compatible pour la bonne réussite de la greffe. En fait, « la technique conduit à programmer l'enfant pour servir l'intérêt thérapeutique d'autrui » alors même que le but visé, à savoir obtenir des cellules souches hématopoïétiques à partir du sang placentaire en vue d'une greffe, peut être réalisé à partir d'unités de sang placentaire stockées sans qu'il soit nécessaire de produire de nouveaux embryons pour cela¹⁴.

La suppression de la nécessité d'être marié ou d'apporter la preuve d'une vie commune de deux ans pour avoir accès à l'AMP (article 33) ne prend pas en compte le bienfait d'une relation stable pour le développement de l'enfant. Enfin, le renforcement de l'anonymat du don de gamètes (article 27) en cas d'AMP avec recours d'un donneur extérieur au couple maintient – selon les mots de Catherine Labrusse-Riou – un « consensus sur les droits des adultes » sans considération pour les conséquences sur l'enfant et plus largement sur la cohérence du droit de la filiation¹⁵.

Le dépistage prénatal

Le respect de l'enfant à naître et de son intérêt est enfin fragilisé par la généralisation de l'incitation au recours « à des examens de biologie médicale et d'imagerie permettant d'évaluer le risque que l'embryon ou le fœtus présente une affection susceptible de modifier le déroulement ou le suivi de sa grossesse » (article 20). La loi tend ainsi à instaurer un dépistage prénatal systématique. À vrai dire, elle ne fait qu'étendre et renforcer l'obligation faite aux médecins et sages-femmes par des arrêtés du ministère de la santé et des sports du 23 juin 2009 de proposer à toute femme enceinte les tests de dépistage de la trisomie 21. Malgré la demande que l'information délivrée à la femme enceinte soit « claire, loyale et adaptée à sa situation » et celle qu'en cas de risque avéré d'une affection, une liste d'associations « spécialisées et agréées dans l'accompagnement des patients atteints de l'affection suspectée et de leur

14. *Idem*, p. 49-50.

15. Cité dans J.-R. BINET, *La réforme de la loi bioéthique*, p. 69.

famille» soit proposée à la femme enceinte, il est vraisemblable que ces dispositions aggravent le recours quasi-systématique à l'interruption médicale de grossesse en cas de risque avéré d'une pathologie grave comme la trisomie 21. N'est-on pas dès lors dans l'incitation à une sélection à caractère eugénique contrevenant à l'article 16-4 du code civil? Celui-ci stipule en effet que « toute pratique eugénique tendant à l'organisation de la sélection des personnes est interdite ».

Aussi bien en matière de recherche sur les embryons humains qu'en matière d'« assistance médicale à la procréation » ou de dépistage prénatal, la loi de 2011 a maintenu voire élargi la dépendance de l'embryon ou du fœtus humain et de sa destinée au jugement croisé du « projet parental » et du « projet social ». L'un et l'autre sont prioritairement orientés vers la résolution des souffrances liées aux diverses pathologies et handicaps qui frappent les individus. C'est l'image d'un « consensus sur les droits des adultes » selon l'expression de Catherine Labrusse-Riou au détriment de la reconnaissance de la dignité de l'enfant à naître et de son respect¹⁶. Dès 1987, l'Instruction *Donum Vitae* soulignait quant à elle avec force que « l'enfant devra être respecté et reconnu égal en dignité personnelle à ceux qui lui donnent la vie¹⁷ ».

L'enfant, à la fois figure par excellence de la vulnérabilité et objet des fantasmes les plus grands en tant que symbole de capacités presque infinies est victime de convoitises avant la naissance comme il peut l'être après, à travers par exemple les abus sexuels, le travail forcé, l'enrôlement dans des unités de combat. Il y a là un passif moral considérable dont nous n'avons pas encore pris la mesure. En matière de dépistage prénatal, par exemple, si nous nous projetons au niveau mondial, nous pouvons nous demander avec Danielle Moyse si la première cause d'avortement n'est pas la féminité, tant la sélection des enfants en fonction du sexe persiste plus ou moins clandestinement, non seulement en Inde et en Chine mais aussi en Albanie, en Géorgie ou en Azerbaïdjan¹⁸.

16. Ce mépris plus ou moins conscient de la valeur du tout jeune enfant dispense les adultes de se remettre en cause par exemple sur les facteurs environnementaux (pollution, proximité de produits toxiques) ou comportementaux (avortement antérieur, usage du stérilet, diversité de partenaires sexuels entraînant des maladies sexuellement transmissibles) qui diminuent fortement la capacité à être fertile.

17. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction Donum Vitae sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, 22 février 1987, II, B, 4.

18. Communication de Danielle MOYSE, chercheuse associée IRIS, INSERM, CNRS, EHESS, au colloque du Collège des Bernardins *Handicap, Handicaps ? Vie normale, vie parfaite, vie handicapée* le 30 mars 2012. Disponible en enregistrement audio sur http://www.collegedesbernardins.fr/index.php/rencontres-a-debats/audio/colloques.html?audio_category=colloques&mode=detail&audio_id=264.

Les choses risquent de s'aggraver sans changement de mentalité en profondeur car depuis 2008 existe une technique de dépistage de la trisomie 21 fondée sur l'analyse de l'ADN fœtal circulant dans le sang périphérique maternel mise au point par des chercheurs américains de l'université Stanford. Une prise de sang chez la femme enceinte avec amplification de l'ADN fœtal suffirait à poser le diagnostic avec une certitude quasi absolue. En France, le test ISET (*isolation by size of epithelial tumor cells*) utilisé en oncologie, a été validé cliniquement début 2009 en matière de diagnostic prénatal. Cette méthode qui part également des cellules fœtales circulant dans le sang maternel serait applicable à toute maladie génétique ou anomalie chromosomique¹⁹. Mais avec cette perspective de dépistage tous azimuts, nous sommes déjà dans les défis à venir.

Questions autour de la médecine proactive

Dans une conférence au Collège de France le 20 janvier 2011, Elias Zerhouni, chercheur en biologie et ancien directeur des «*National Institutes of Health*» des États-Unis présentait ce qui devrait être à ses yeux la stratégie fondamentale de la médecine dans les années qui viennent²⁰. Les progrès de la médecine ont permis l'allongement de l'espérance de vie et la chute du risque épidémiologique. En conséquence l'intervention pour contrecarrer l'agression de maladies aiguës a fait largement place au traitement des maladies chroniques qui représentent aujourd'hui 75 % des coûts. Paradoxalement, les progrès de la médecine ont entraîné une hausse des dépenses de santé «*via* une plus grande demande de soins, d'indemnités de retraite et de prestations sociales». Les responsables politiques des sociétés actuelles – en tout cas les plus riches – sont donc confrontés au défi de répondre à une demande croissante de biens de santé tout en maîtrisant les dépenses de santé dans un contexte économique tendu.

Selon Zerhouni, la réponse tient dans le passage d'une médecine «réactive» à une médecine «proactive». Dans la première «les médecins sont sollicités seulement lorsque des symptômes douloureux

Publication à venir. On pourra se référer sur ce point à Mara HVIStENDAHL, *Unnatural Selection: Choosing Boys Over Girls and the Consequences of a World Full of Men*, PublicAffairs, 314 pages.

19. Voir P.-O. ARDUIN, *La France au péril d'un retour de l'eugénisme? L'exemple du diagnostic prénatal de la trisomie 21*, in *Éthique et santé* (2009) 6, p. 189.

20. Il s'agissait de la leçon inaugurale de la chaire d'innovation technologique Liliane Bettencourt du Collège de France. Le texte est disponible sur <http://lecons-cdf.revues.org/434>.

apparaissent ou lorsqu'est perdue une fonction essentielle». Celle-ci est désormais «inadaptée à la prise en charge des maladies chroniques qui ne deviennent apparentes qu'après des années d'évolution silencieuse». Il convient alors de s'engager dans une médecine «proactive» pour intervenir de manière précoce *avant* l'apparition des symptômes. La première qualité de cette médecine proactive sera donc d'être *prédictive*.

Étant donné «le haut degré de variabilité humaine dans notre susceptibilité à la maladie», les individus d'une même population dite à risque (obèses, disposition génétique à déclarer un cancer...) vont évoluer différemment dans leur état de santé : la médecine proactive doit aussi être *personnalisée* pour éviter de traiter «tous ces patients identiquement, et à grands frais». La convergence des efforts devrait consolider une démarche *préemptive* où de nouveaux vaccins permettront de faire barrage à la maladie. Enfin, l'efficacité de cette médecine passera par l'implication responsable des citoyens dans la gestion de leur santé alors même qu'ils n'ont pas nécessairement de maladie déclarée : ce sera une médecine *participative*. Zerhouni qualifie donc cette médecine proactive du XXI^e siècle de «médecine des 4 P».

La première qualité souhaitée de la médecine devrait donc être selon notre observateur avisé *prédictive*. Nous voici en prise avec les dernières remarques faites à propos de la loi relative à la bioéthique de 2011. Cette «médecine prédictive» est déjà confrontée à une tentation redoutable, y compris pour des raisons économiques²¹ : celle de profiter d'un dépistage généralisé des risques d'affections graves d'origine génétique avant la naissance pour éliminer tous les individus *à risque*. Comme le note Jean-René Binet avec justesse : «les moyens de prédire progressant plus rapidement que les capacités de traiter les maladies ainsi détectées, souvent *in utero*, avant la naissance, la médecine prédictive fait courir le risque de l'eugénisme... Moyen de prédire l'éventuelle apparition de maladies incurables des années avant l'apparition des premiers symptômes, elle substitue à l'antique *fatum*, le destin inmaîtrisable, un déterminisme génétique risquant de priver l'homme de sa liberté d'action²²».

À ce propos, outre la restriction *a priori* de la liberté de celui qui devra sa vie à une sélection préalable, reste la question de la mise en

21. Les analyses «coût bénéfice» en matière de dépistage prénatal sont déjà une réalité en matière de dépistage de la trisomie 21. Voir Jean-Marie LE MÉNÉ, *La trisomie est une tragédie grecque*, Salvator, 2009, p. 62-73.

22. J.-R. BINET, *La réforme de la loi bioéthique*, p. 7. L'usage sélectif du dépistage prénatal pourrait être doublé par l'extension des pratiques du diagnostic préimplantatoire.

œuvre concrète d'une médecine *participative*. Selon Zerhouni « environ la moitié des affections observées aujourd'hui relèvent de mécanismes auto-induits car elles dépendent de comportements à risque, ou sont liées à un environnement propice aux maladies ». Il prône donc l'avènement d'une « santé insérée » (*embedded health*) où, de même que les pouvoirs publics ont obligé les automobilistes à réduire leur vitesse en insérant des ralentisseurs dans la chaussée, ils devraient développer des mesures telles que la suppression des ascenseurs en-dessous de trois étages pour obliger les citoyens – sauf handicap – à faire de l'exercice et éviter l'obésité. On voit bien comment les contraintes économiques rendent délicate la question de l'abus d'une coercition publique en matière de santé, d'autant plus que celle-ci pourrait être doublée par une politique sélective en matière d'assurances. D'un autre côté, cette médecine *participative* pourrait relever d'un changement de mode de vie dans le sens d'une juste tempérance.

Le chemin de la tempérance, encouragé hier par Ivan Illich et sa « société conviviale », aujourd'hui par l'« écologie humaine » de Benoît XVI, pourrait bien redevenir une clé morale cruciale pour l'éthique biomédicale – à vrai dire pour l'éthique médicale tout court. S'agit-il de se lancer dans un effort de plus en plus important et coûteux pour trouver des traitements de plus en plus *personnalisés* alors que la complexité moléculaire de notre organisme semble résister aux tentatives de modélisation ? La question se pose déjà en cancérologie. Par ailleurs, faut-il favoriser la démarche *préemptive* pour s'adapter aux comportements d'aujourd'hui ou plutôt envisager un changement de comportement ? Le cas cité en exemple par Zerhouni du vaccin proposé aux jeunes filles dès quatorze ans pour prévenir l'infection par certains types de virus HPV, à l'origine de 70 % des cancers du col utérin, est à ce titre emblématique²³. Il part en effet de l'*a priori* qu'une jeune fille aura des relations sexuelles avec plusieurs partenaires ou avec un partenaire ayant eu lui-même des relations multiples et pour cela susceptible d'être infectée par ce papillomavirus. Il serait plus raisonnable de s'interroger sur l'habitude ou la banalisation des relations sexuelles multiples. Notre société à tendance libertaire en est-elle capable ?

La question de la résistance à l'*hybris* du bien-être se joue aussi autour du programme de convergence des nouvelles technologies. Celui-ci a fait une entrée discrète dans la législation française. En effet, la loi de 2011 stipule en son article 54 : « Au plus tard un an après la

23. Pour plus d'information, voir par exemple l'avis du Comité technique des vaccinations et du Conseil supérieur d'hygiène publique de France, section des maladies transmissibles : http://www.cngof.asso.fr/D_TELE/vaccin_hpv_0307.pdf.

promulgation de la loi n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique, le Gouvernement remet au Parlement un rapport portant sur les enjeux éthiques des sciences émergentes, et notamment de la convergence entre les nanotechnologies, les biotechnologies, l'informatique et les sciences cognitives. Ce rapport est rendu public ». Ce texte témoigne d'une prise de conscience de l'importance du projet de convergence « NBIC » exprimé officiellement pour la première fois dans un rapport de la Fondation américaine pour la science (NSF) de 2002, intitulé « *Converging Technologies for Improving Human Performances* ». Le titre même du rapport l'indique, cette convergence pose effectivement des questions morales à travers le projet qui la porte d'augmenter les performances de l'homme. On quitterait alors une simple application des techno-sciences à une dynamique thérapeutique habituelle pour envisager à travers l'idéal d'une « santé parfaite » la métamorphose de la condition humaine, le transhumanisme apparaissant comme expression extrême de ce projet. La loi a en tout cas souhaité encadrer l'usage de l'imagerie cérébrale en limitant sa finalité aux domaines de la médecine, de la recherche scientifique et de l'expertise judiciaire et en demandant le respect des règles du consentement éclairé. C'est la seule mesure de la loi du 7 juillet 2011 modifiant le code civil (article 16-14).

L'exposé magistral d'Elias Zerhouni répond à l'attente de l'homme occidental pour qui le médecin doit être un combattant victorieux de la maladie. La planification d'une telle stratégie de santé pourrait répondre à la nécessité prudente de la prévoyance, elle découle surtout d'une volonté de maîtrise alimentée selon notre auteur lui-même par la dynamique du *Why not ?* en matière de recherche. Une telle dynamique est certes facteur de créativité. En l'absence de limites éthiques, elle relève cependant du projet prométhéen. Le risque de basculement dans un tel schéma n'est d'ailleurs pas uniquement à craindre du côté scientifique et médical, il peut être le fait des « attentes déraisonnables d'une opinion publique qui demande trop à un corps médical dont elle redoute par ailleurs les abus de pouvoir²⁴ ». Dès lors, de même que l'enjeu moral majeur en matière de relation à l'enfant espéré est celui de la tempérance du désir d'enfant par le respect de l'égale dignité de tout être humain, l'enjeu moral majeur des années à venir pourrait être la tempérance du désir d'une santé parfaite par le respect de la solidarité entre les hommes et l'attachement à leur liberté. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit pour

24. P. RICOEUR, *Les trois niveaux du jugement médical : jugement prudentiel, jugement déontologique et jugement réflexif dans l'éthique médicale*, in P. Kemp (sous la direction de) *Le discours bioéthique*, Les éditions du Cerf, « recherche morale », 2004, p. 46.

SIGNETS _____ **Brice de Malherbe**

l'homme d'accepter sa finitude en renonçant à l'illusion mortifère d'être pour lui-même son propre sauveur. Face aux dérives possibles d'une anthropologie de la maîtrise, la sagesse chrétienne invite aujourd'hui encore à relire les espoirs et les angoisses de l'homme à la lumière du Christ. Pour y découvrir notamment que « la loi fondamentale de la perfection humaine, et donc de la transformation du monde, est le commandement nouveau de l'amour²⁵ ». Un commandement qui invite à l'accueil et au service de l'enfant dans sa vulnérabilité. Un commandement qui place l'espérance des fruits de l'action humaine non dans les nouveaux pouvoirs de la technique mais dans l'humble chemin de la remise de soi au Père.

Brice de Malherbe, prêtre du diocèse de Paris depuis 1994, docteur en théologie, est professeur extraordinaire à la Faculté Notre-Dame de Paris, enseignant à l'École Cathédrale, co-directeur du département de recherche « éthique biomédicale » au Collège des Bernardins et délégué de l'archevêque de Paris pour les établissements hospitaliers catholiques. Il est également consultant au Conseil pontifical pour la famille. Il a notamment publié *Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion*, Parole et Silence, 2006 (Prix Henri de Lubac 2007).

25. Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, 38§1.

Xavier PAROUTAUD

Rembrandt et la figure du Christ Peindre la Révélation¹

En 2011, le musée du Louvre a organisé autour de Rembrandt une exposition², dont le propos était d'examiner la possibilité que Rembrandt ait pu recourir à un modèle vivant pour représenter les traits du visage du Christ (les études consacrées au « Jésus historique » depuis plusieurs années sont souvent illustrées par l'une ou l'autre des *têtes de Christ* exécutées par Rembrandt et son atelier entre 1648 et 1656). Par l'étude de trois des principales œuvres exposées, nous nous proposons de réfléchir sur l'image du Christ : peut-on peindre le Christ ?

Christ, d'après nature

En 2011, l'exposition « Rembrandt et la figure du Christ » a constitué le point d'orgue des célébrations du quatrième centenaire de la naissance de Rembrandt, commencées en 2006 : il s'est agi de montrer *la dimension religieuse de l'œuvre de l'artiste*, laissée jusqu'ici de côté, sans se contenter de juxtaposer des chefs-d'œuvre.

En juillet 1656, dans un inventaire dressé à la requête de Rembrandt, en banqueroute, il est mentionné « un Christ d'après nature » (*Nar het leven*, n° 356). Cette expression troublante et paradoxale a toujours fait

1. Les images sont visibles sur le site de Communio : www.communio.fr.

2. *Rembrandt et la figure du Christ* [Paris, Musée du Louvre, 21 avril – 18 juillet 2011 ; Philadelphie, Philadelphia Museum of Arts, 3 août – 30 octobre 2011 ; Detroit, Detroit Institute of Arts, 20 novembre 2011 – 12 février 2012], Lloyd DEWITT, Blaise DUCOS, George S. KEYES (dir.), Paris, Louvre éditions, 2011.

question³. Elle a le plus souvent été considérée par les historiens de l'art comme une erreur ou au mieux, un paradoxe. Quelle réalité se cache derrière cette expression ? La réponse nous semble se trouver dans un ensemble de sept petits tableaux (des huiles sur panneau de chêne de dimensions sensiblement égales, environ 20 × 25 cm) réunis au Louvre pour la première fois : ils formaient le cœur de l'exposition⁴. Peints entre 1648 et 1656, ces tableaux, intitulés *Tête de Christ*, forment une série de *trognes* ou *tronies*⁵ qui prennent un modèle vivant, vraisemblablement un jeune juif habitant le quartier juif dans lequel habitait et travaillait Rembrandt⁶. Recourir à un modèle vivant pour représenter un personnage biblique est une particularité de l'atelier de Rembrandt. C'est un trait significatif de la figure du Christ que Rembrandt n'a cessé de représenter tout au long de sa vie jusqu'à ce tournant étonnant de la fin des années 1640.

Pour comprendre l'originalité de cette démarche, il faut la situer dans la tradition iconographique des visages du Christ : en premier lieu, les images *acheiropoïètes* (voile de Véronique, *mandylion*, suaire), auxquelles ont été notamment sensibles les artistes des Pays-Bas des XV^e et XVI^e siècles. Puis la lettre adressée en 836 à l'empereur Théophile par les trois patriarches orientaux, Job d'Antioche, Christophe d'Alexandrie et Basile d'Alexandrie, qui expose l'*eikonismos* du Christ par une description précise qui inspire les artistes qui ont précédé Rembrandt :

3. L'épreuve exceptionnelle de *La pièce aux cent florins* conservée à la Bibliothèque Nationale de France est accompagnée d'un poème manuscrit de la main d'un auteur contemporain de Rembrandt, Herman Frederik WATERLOOS, qui reprend également la formule déjà utilisée dans l'inventaire judiciaire de 1656 : « Ainsi l'aiguille de REMBRANTS peint-elle le Fils de Dieu d'après nature ».

4. Citons l'un des plus connus : *Tête de Christ*, 1648-1650. Huile sur panneau, 24,9 × 21,6 cm. Berlin, Staatliche Museen.

5. Terme hollandais pour visage ou trogne, les *tronies* sont des études de caractère ou d'expression, très présentes dans la tradition néerlandaise. Elles s'apparentent à la tradition d'Italie du Nord des bustes ou des têtes personnifiant des concepts comme la beauté ou la vieillesse. Rembrandt en exécute régulièrement depuis sa jeunesse en vue de compositions plus grandes, mais aussi pour elles-mêmes, afin d'étudier des effets d'éclairage et d'atteindre la réalité du modèle vivant. Plus que la ressemblance avec le modèle, c'est le caractère du visage qui est l'objet de la représentation ; le genre se situe ainsi à mi-chemin entre le portrait et la peinture d'histoire.

6. Cette hypothèse, si elle ne fait pas l'unanimité, repose sur des éléments néanmoins solides. Il faudrait montrer, ce qui dépasse le cadre de cet article, qu'elle s'appuie notamment sur la relation que la société d'Amsterdam entretient avec les juifs qui la composent et plus particulièrement sur la relation que Rembrandt entretient avec les juifs de sa cité. Rappelons seulement qu'au regard des contemporains de Rembrandt, les juifs de l'importante communauté d'Amsterdam s'inscrivent dans un rapport de filiation directe avec le peuple de la Bible.

Rembrandt et la figure du Christ

«Grand de taille, haut de trois coudées, sourcils se rejoignant, beaux yeux, nez aquilin, cheveux frisés, légèrement voûté, clément, belle couleur de cheveux, barbe noire, peau couleur de blé à la ressemblance de sa mère, longs doigts, belle voix, agréable à entendre, très doux, calme, plein de longanimité, et avec d'autres traits particuliers correspondant à la vertu. Ces traits particuliers tracent son portrait à la fois humain et divin, sans que se glisse dans la divine humanisation du Logos ni l'ombre d'une variation ni changement et altération qu'imaginent, dans leur délire, les manichéens⁷.»

Troisième source décisive de la tradition, le rapport de Publius Lentulus, texte apocryphe du XV^e siècle attribué à ce personnage fictif qui aurait enquêté sur Jésus en tant que procureur de Judée, successeur de Pilate, est notamment cité par l'un des élèves de Rembrandt, Samuel van Hoogstraten :

« Ses cheveux avaient les couleurs de la noisette mûre, séparés au sommet à la manière des nazaréens, tombant droit sur ses oreilles mais avec des reflets blonds et des boucles tombant sur ses épaules. Il avait un beau front sans rides ni marques sur le visage, ses joues étaient rosées... sa barbe fournie et pleine mais pas longue, séparée au milieu⁸. »

L'exposition du Louvre a rassemblé ainsi des œuvres de Rogier Van der Weyden, Hans Memling, Martin Schongauer, Albrecht Dürer, Lucas de Leyde, ou encore Hendrik Goltzius qui illustraient abondamment les subtiles nuances de cette figure traditionnelle d'un Christ d'une grande beauté, impassible, proche du divin plus que de l'humain.

Dès ses années de formation, le jeune et ambitieux Rembrandt se confronte à ces images exécutées par ses prestigieux prédécesseurs. Outre les maîtres hollandais et flamands, ceux de la Renaissance italienne sont pour lui des modèles auxquels il entreprend de se mesurer, encouragé par son maître Pieter Lastman qui a vécu plusieurs années à Rome et lui fait découvrir des reproductions gravées de tableaux de Mantegna, Titien, Le Caravage et, plus proche de lui, Rubens. Profitant de ses succès en tant que portraitiste de la bonne société bourgeoise d'Amsterdam qui lui assurent revenus et renommée, Rembrandt n'abandonne jamais son ambition de peintre d'histoire : ses compositions reflètent à la fois sa grande connaissance de la tradition artistique et son désir profond de la renouveler. Cette quête artistique est profondément

7. Cité par Gilbert DAGRON, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Gallimard, 2007, p. 196.

8. Samuel van HOOGSTRATEN, *Inleyding tot de Hooge schoole der schilderkonst*, Rotterdam, F. Van Hoogstraeten, 1678, p. 105. Pour l'édition critique de référence en français, voir Samuel Van HOOGSTRATEN, *Introduction à la haute école de l'art de la peinture*, traduction, commentaires et index par Jan Blanc, Genève, Droz, 2006.

investie d'une dimension religieuse qui fait du Christ une figure centrale de son œuvre, objet d'une attention particulière en lien avec une lecture attentive et quotidienne du texte biblique. Mais comment renouveler cette figure de Jésus représentée par tant d'artistes fidèles à une tradition si aboutie ?

Solitude et vulnérabilité du Christ en Croix

Le *Christ en croix*⁹ de 1631 (pour la première fois en 2011 présenté dans une exposition hors de la Collégiale Saint-Vincent du Mas d'Agenais où il est conservé), offre les premiers éléments de réponse. Ce tableau a pour point de départ une gravure de Paulus Pontius réalisée en 1631 d'après une crucifixion de Rubens, aujourd'hui conservée à Anvers¹⁰. Rembrandt se mesure à sa manière au prestigieux maître catholique en rompant nettement avec lui. Les pasteurs hollandais enseignent que la lecture des Évangiles doit se faire dans la sérénité, l'esprit s'émerveillant du texte retranscrit par les apôtres, visitant sa foi en prononçant la Parole du Christ. Rembrandt, lecteur assidu de la Bible, scrute ainsi la figure du Christ et l'évènement de sa crucifixion dans les récits qu'en donne l'Évangile pour en former sa propre vision. Le Christ en croix est alors pour lui une première tentative, décisive, de traduire la révélation de la personne de Jésus-Christ par sa représentation en peinture : la révélation de Dieu culmine en effet dans la crucifixion et, d'une manière originale, dans la dernière parole du Christ rapportée par Marc : « Et à la neuvième heure Jésus clama en un grand cri : *Elôï, Elôï, lema sabachthani*, ce qui se traduit : "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" » (*Marc* 15, 34). Tel est l'enjeu de sa représentation du Christ en croix : celui qui regarde la scène entend la Parole du Christ.

Le Christ, fortement éclairé, se détache sur un ciel sombre, presque noir, qui plonge l'ensemble de la scène dans une quasi obscurité. La lumière est pourtant violente : elle frappe le visage de Jésus, lui éclaire le haut du corps avec force et fait sortir des ténèbres l'ensemble de son corps. Le *titulus*, en trois langues comme dans le tableau de Rubens, hébreu, grec et latin, est également éclairé par sa proximité avec la tête du Christ, soulignant le motif de la mise à mort. L'arrière-plan est si sombre qu'on ne peut apercevoir aucune architecture, à la différence du tableau de Rubens : les ombres qui recouvrent la terre sont bien des ténèbres surnaturelles. Ce fond sombre est comme une

9. *Christ en croix*, 1631. Huile sur toile, 100 × 73 cm. Le Mas-d'Agenais, Collégiale Saint Vincent.

10. Pierre Paul RUBENS, *Christ en croix*, 1610-1611. Huile sur toile, 219 × 122 cm. Antwerp, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten.

gangue dont le corps du Christ semble s'échapper un instant dans un rayon de lumière. L'influence du clair-obscur du Caravage est perceptible : chez Rubens, le contraste est violent entre le corps blanc et le ciel orageux ; ici, le clair-obscur est plus vaporeux et charge la scène d'une atmosphère mystérieuse et surnaturelle. La croix, légèrement décentrée sur la droite, porteuse de ce Christ éclatant, domine la scène de toute sa hauteur. Le *patibulum*, associé à la forme arrondie du tableau, devient une barre horizontale qui écrase le spectateur et semble limiter la diffusion de la lumière, instaurant une puissante tension qui élève la silhouette du Christ.

Pourtant, complètement au centre du cadrage que choisit le peintre, le Christ est vu de très près. La proximité du Crucifié associée à cette sensation d'écrasement due à la hauteur de la croix concentre le regard du spectateur sur le Christ en croix comme sur un véritable crucifix. Cette perspective écrasante renforce l'empathie du spectateur pour la souffrance du Christ. La croix en elle-même est faite de bois brut, peinte de façon très réaliste. La partie basse semble même davantage être l'écorce d'un tronc d'arbre qu'un morceau de bois taillé. Il s'agit sans doute d'une allusion à la tradition artistique de l'Arbre de vie : la croix, instrument de la mort du Christ, est en quelque sorte vivante, elle est le nouvel arbre de vie qui se substitue à l'arbre paradisiaque.

La position générale du Christ est originale. Son corps est légèrement courbé sur la gauche alors que la tête, surmontée de la couronne d'épines enfoncées, est penchée sur l'épaule droite. Ce mouvement de tête sur la droite, peu habituel, marque l'abandon complet du Christ sur la croix en même temps qu'il signifie sa douleur. La souffrance encore est exprimée dans ce cri déchirant et dans le froncement des sourcils qui se rejoignent. À la manière de Vélasquez et de Rubens, les mains et les pieds sont fixés séparément par un clou ; le sang s'écoule de cette dernière blessure le long du bois de la croix.

La lumière, bien plus chaude que chez Rubens, souligne des détails frappants de réalisme. Au-dessus du tissu qui a glissé pendant la longue agonie, l'aîne gauche de Jésus apparaît dans une ombre ; les genoux, le nombril, le thorax, la gorge et même les dents et les narines, sont représentés dans un jeu subtil d'ombres et de lumière. L'innocence du corps immaculé du Christ de Rubens cède devant la vulnérabilité de cette chair qui ne peut manquer de toucher le spectateur qui médite face à la toile. La vulnérabilité du Christ est accentuée par la lumière du tableau face aux ténèbres qui tentent de l'engloutir : ce spectacle est bien celui d'un homme crucifié, en proie à la souffrance de ses blessures. La scène toute entière est emplie de douleur. Douleur physique des plaies, du poids du corps qui accentue ces blessures, douleur diffuse, confuse, plus spirituelle, d'un homme qui sent sa vie s'échapper de son corps supplicié. La lumière investit dans un premier temps Jésus de son

humanité, elle le révèle au milieu des ténèbres, corps meurtri et visage désespéré. Le Christ est ainsi profondément incarné, achevant la kénose, et donc désespérément humain dans sa douleur, ce qui correspond bien aux images de la dévotion calviniste.

Le corps de Jésus n'a rien d'un corps parfait, qui serait le symbole de la fusion entre la nature divine et la nature humaine. Au contraire, il est profondément humain, à tel point que le tableau pourrait tout aussi bien, mystérieusement, être nommé *Ecce homo*, tant le Christ récapitule chez Rembrandt l'humilité qu'exige la nature humaine. Cette fois pourtant, nul accusateur ne se tient aux côtés de Jésus : c'est un face à face avec la mort, un face à face terrible auquel le spectateur est invité.

La victoire sur la mort dans le clair-obscur

Pourtant, le clair-obscur instaure une autre dimension dans la peinture de Rembrandt : de façon très subtile, ce Christ, douloureusement et désespérément humain, luit d'une *aura* d'espérance divine qui est le signe de l'accomplissement. Les ténèbres ont englouti le temps et l'espace : chacun a conscience que la mort du Christ est un instant unique, un instant décisif, le passage obligé qui fait précisément de Jésus le Sauveur. Il est ainsi la seule et unique personne suspendue dans le clair-obscur de la croix, comme entre ciel et terre. Par lui, s'accomplit l'histoire de l'alliance de Dieu avec l'humanité, en lui, s'incarne le destin de l'homme. Sa solitude au monde et sa vulnérabilité aux ténèbres sont bien le signe de son obéissance et plus profondément de sa confiance en le Père : confiance dont le signe est pour le spectateur ce clair-obscur de Rembrandt.

L'expression du visage du Christ est le reflet d'une émotion intense : sa bouche entrouverte semble laisser s'échapper ce cri de l'abandon insoutenable : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». La proximité du spectateur le fait participer à ce cri, à cet abandon, à cette souffrance du Christ, mais aussi à son histoire : celui qui regarde la scène entend la Parole du Christ. Le tableau livre une vision de Jésus, au moment même de sa mort, qui traduit ce qui est déjà l'expression religieuse de la gloire de la croix pour Rembrandt : un Christ en clair-obscur, vulnérable et seul, qui triomphe paradoxalement dans le cri d'abandon.

Rembrandt met en scène cette tension entre la renaissance de la lumière et la mort de Jésus par l'intermédiaire du clair-obscur qui porte la manifestation de la nature divine du Christ en ne niant pas sa nature humaine. Le Christ en Croix offre un clair-obscur très prononcé grâce à une palette de couleurs contrastées, du jaune ocre au brun presque noir, qui fait sentir la tension puissante entre ténèbres et lumière. Cette lumière provient d'en haut à gauche dans le tableau. Si le corps est

Rembrandt et la figure du Christ

représenté de façon réaliste, l'éclairage est au contraire surnaturel. La lumière introduit la transcendance de l'évènement et enlève Jésus à cet oubli ténébreux qui le menace. Cette crucifixion n'est pas un évènement anecdotique mais bien l'Évènement à la fois historique et cosmique dans lequel se joue la véritable relation entre Dieu et la création. La lumière fait irradier le corps du Christ, le détachant du fond très sombre qui s'éclaircit derrière sa tête dans un clair-obscur qui annonce le lever du jour. Environné de ténèbres, hors de l'espace et hors du temps, le Christ crie son abandon juste avant de mourir. Le clair-obscur, issu de la confrontation de la lumière renaissante et des ténèbres apocalyptiques, transcende la mort, préfigure la résurrection et souligne encore pourtant la vulnérabilité du Christ, nu sur la croix.

Le visage du Christ de Rembrandt

Les sept petits tableaux exécutés dans l'atelier de l'artiste presque vingt ans après ce *Christ en croix* marquent une nouvelle étape dans l'appropriation de la figure du Christ par Rembrandt et dans sa rupture avec la tradition artistique. En choisissant de recourir à un modèle vivant pour représenter Jésus, il fait du visage même de celui-ci un enjeu décisif de ses représentations. En donnant à voir un visage individualisé et non plus archétypique du Christ, comme c'était encore le cas dans le *Christ en croix*, il offre une vision moins pathétique et plus « naturaliste » de Jésus ce qui permet d'accentuer encore davantage l'impression d'une rencontre personnelle avec ce dernier lors de l'expérience artistique. Si les sept *trognes* sont dénuées de contexte narratif ou de symbole, ce qui n'est pas sans évoquer un personnage quelque peu désincarné, il n'en est plus ainsi lorsque Rembrandt réutilise ce même visage au sein de compositions narratives plus abouties de la même époque, comme c'est le cas dans la gravure de *La pièce aux cent florins* ou le tableau des *Pèlerins d'Emmaüs* de 1648. Les conséquences sur le plan du discours théologique tenu par l'image sont considérables et traduisent combien se mêlent intimement chez Rembrandt les dimensions artistiques et religieuses puisqu'il y a là d'une certaine manière, un questionnement, si ce n'est une mise à l'épreuve de la crédibilité de la Révélation. Ceci est particulièrement sensible au regard des images qui représentent les apparitions du Ressuscité.

Présence et absence du Ressuscité

Le thème des apparitions du Ressuscité est un des plus récurrents dans l'œuvre de Rembrandt. Il dessine, grave et peint des images des

apparitions tant au début de sa carrière qu'au milieu et à la fin¹¹. L'évolution générale du style de Rembrandt est sensible dans ces images : abandon progressif du spectaculaire baroque et des postures théâtrales ; épaissement de la matière picturale ; absorption de plus en plus marquée des formes par les ombres ; glissement d'une figure christique idéalisée vers le type plus personnel du Christ de Rembrandt, représenté d'après nature. Les objectifs de l'artiste varient sensiblement selon les images, mais toutes s'articulent autour d'une même problématique inhérente au sujet : représenter une *apparition*.

La Résurrection du Christ constitue la preuve ultime de l'Incarnation divine¹², et ainsi la source de tout espoir et de toute consolation pour le croyant. Les images des apparitions du Christ ressuscité recèlent donc un enjeu considérable puisqu'elles constituent des tentatives de percevoir, et plus précisément de *voir*, le corps du Ressuscité, c'est-à-dire de vérifier d'une certaine manière la possibilité d'une vision miraculeuse qui est, par essence, paradoxale. Comment un corps également incarné et glorifié se donne-t-il à voir ? Ce paradoxe d'un corps voué pleinement au royaume de l'Esprit, c'est-à-dire à une réalité d'un ordre *a priori* invisible, constitue en soi un bouleversement radical de l'être même de la réalité perceptible par les sens. Les apparitions de Jésus sont ainsi un défi pour l'image qui présuppose la visibilité de l'objet qu'elle représente : quels sont les moyens dont dispose l'image pour *montrer* l'apparition de Jésus ?

Le petit panneau de bois des *Pèlerins d'Emmaüs*¹³ qui marquait l'ouverture de l'exposition du Louvre est peint par le jeune Rembrandt en 1629. Il s'agit de la première image qu'il représente d'une apparition christique. Le tableau frappe le spectateur en offrant la vision impressionnante d'une victoire sur la mort dans un clair-obscur spectaculaire. Celui-ci est provoqué par une bougie masquée par la silhouette du Christ qui se découpe à contre-jour, sur la droite de la composition. La lumière se répercute sur le mur derrière lui, sur une partie de la nappe et sur le disciple qui se tient en face de lui. Exceptée la lueur timide d'une bougie, masquée elle aussi par le corps d'une servante, à l'arrière-plan, le reste du panneau est plongé dans des ténèbres presque totales qui noient les détails de la pièce et semblent englober les corps.

11. La dernière représentation qu'il livre du Christ est l'ultime tableau que peint Rembrandt et qui montre Jésus encore comme un nourrisson, dans les bras de Siméon. *Siméon avec Jésus*, 1669. Huile sur toile, 98 × 79 cm. Stockholm, Nationalmuseum.

12. Paul affirme que Jésus est « issu de la lignée de David selon la chair » et qu'il a été « établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts » (*Romains*, 1, 3-4).

13. *Les pèlerins d'Emmaüs*, 1629. Huile sur panneau, 37,4 × 42,3 cm. Paris, Musée Jacquemart-André.

Rembrandt et la figure du Christ

Le Christ est visible en négatif, sa silhouette et son visage sont plus que dessinés par l'ombre, ils sont représentés par de l'ombre. Le visage qui se devine est celui que Rembrandt prête au Christ dans sa jeunesse et auquel il demeure fidèle jusqu'en 1648 environ. Il s'agit du visage du Christ de la tradition : figure allongée et barbe en pointe voire bifide, raie médiane séparant de longs cheveux. La lumière le donne à voir dans une présence faite d'obscurité et qui confine mystérieusement à l'absence. La bougie masquée par la servante provoque un effet similaire et établit un lien énigmatique avec la figure du Christ. Celui-ci se tient penché en arrière sur sa chaise, la tête relevée vers le haut, le regard plongé vers les ombres de la partie supérieure gauche de la pièce. Il tient entre ses mains le pain qu'il est en train de rompre pour le partager. L'un des disciples s'est jeté aux genoux de Jésus en le reconnaissant. Son tabouret renversé marque la spontanéité de son geste, mais la zone de l'image dans laquelle il se tient est recouverte d'ombres qui voilent l'essentiel des détails. Le disciple en pleine lumière semble stupéfait et esquisse un mouvement de recul. Entre le Christ et ce dernier, une volute de fumée blanche, ou peut-être s'agit-il d'une sorte de tissu de mousseline, accentue la radicale différence avec laquelle la lumière éclaire les deux personnages, distinguant en quelque sorte deux ordres de présence différents. Des rayons de lumière accrochent les objets usuels posés sur la table et accentuent le rendu des matières, attestant que la scène est bien réelle.

Le panneau représente l'instant ultime de la révélation ainsi que la réaction des deux disciples qui le reconnaissent et suggère également la disparition presque simultanée du Christ : « Leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent... mais il avait disparu de devant eux » (*Luc 24, 31*). Le Christ semble en effet apparaître et disparaître dans le même regard. Loin de représenter un être spectral, Rembrandt représente le Christ comme bien présent, physiquement, complètement, mais cette pleine présence est suivie immédiatement d'une pleine disparition que le peintre suggère par la silhouette obscure. L'apparence du Christ n'a rien de spectrale pour les deux disciples d'Emmaüs. Ce n'est que du point de vue du spectateur que cette confusion est éventuellement possible.

Avec cette première image, Rembrandt se préoccupe moins de représenter le moment où Jésus dévoile son identité, et ce que ce moment suscite chez les disciples, que la vision de la victoire du Christ sur la mort. Le contre-jour est la clé qui permet à l'image d'incarner le corps de celui qui est revenu d'entre les morts et qui sera bientôt enlevé aux cieux. Cette apparition du Christ, dont le corps incarné n'est plus soumis à la menace de la mort, bouleverse la réalité et l'introduit à une autre réalité, plus grande, visiblement capable de l'embrasser. Le corps de Jésus, à présent immortel, relève désormais de l'ordre de l'Esprit et n'appartient plus à l'ordre du visible et du corruptible : c'est

précisément en *apparaissant*, que le Christ ressuscité donne à voir qu'il a vaincu la mort. L'apparition christique est ainsi investie d'une dimension apocalyptique qui en fait bien la preuve de la résurrection de Jésus, mais aussi la source de tout espoir et de toute consolation. Dans l'image, le corps de Jésus n'est qu'obscurité, il ne devrait pas être visible car il est mort, et cette obscurité est le signe de sa mort ; mais il est visible car la lumière emprisonne son obscurité, la capture en quelque sorte, et en ruine la perception centrale, en signe de la victoire sur la mort : la *bonne Nouvelle* est donnée à voir dans une explosion de lumière qui se diffuse dans l'espace en repoussant les ombres pour *ouvrir* les yeux des disciples.

**« Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui
et pour les siècles » (Hébreux 13, 8).**

Dans la plupart des images consacrées aux apparitions de Jésus, Rembrandt se concentre, plus qu'il ne le fait dans ce premier tableau, sur les réactions de ceux qui reconnaissent Jésus et sur leur réaction face à sa présence. Les images de la crucifixion que Rembrandt a créées invitent le spectateur à participer aux souffrances du Christ, toujours incarné par une figure accessible et profondément humaine. De même, il représente le Christ ressuscité dans un corps de gloire qui conserve les traces de son humanité et de son passage par la mort. Les mises en scène spectaculaires de sa jeunesse se font moins fréquentes et laissent la place à des compositions dans lesquelles le clair-obscur est plus homogène. Les réactions qu'il prête alors aux fidèles qui reconnaissent le Ressuscité vont, avec la maturité, dans le sens d'un émerveillement serein qui traduit l'acceptation de la résurrection. Dans toutes les images des apparitions, une constante demeure : la perception visuelle, si elle se double d'une disponibilité intérieure à l'égard du Ressuscité, est vecteur de foi.

Ceci est particulièrement sensible dans le second tableau par lequel Rembrandt représente le repas d'Emmaüs, en 1648¹⁴, tableau qui fermait l'exposition du Louvre de 2011. À la différence de la première version de 1629, le Christ n'est plus de profil et en bout de table, ce qui favorisait l'aspect théâtral et les oppositions spectaculaires, mais au milieu de celle-ci, face au spectateur. Les disciples sont assis devant les petits côtés de la table, de part et d'autre du Christ, ce qui introduit une distance entre eux et lui. Par cette composition, Jésus semble seul au milieu des autres, mais sans pour autant paraître les écraser absolument de sa présence : il est Dieu qui se donne dans une présence mystérieuse car profondément

14. *Les pèlerins d'Emmaüs*, 1648. Huile sur toile, 68 × 65 cm. Paris, musée du Louvre.

Rembrandt et la figure du Christ

humaine. Le visage est très proche de celui des *Têtes de Christ* exécutées d'après nature, et de celui de *La pièce aux cent florins* : un visage rond, orné d'une barbe plus courte ; de grands yeux sombres qui semblent perdus dans une contemplation intérieure plus que dans une imploration exaltée. Surtout, ce visage si authentique porte les traces des souffrances endurées lors de la Passion et les marques de celui qui a connu la mort, comme le souligne Eugène Fromentin (1820-1876) :

« L'a-t-on jamais imaginé ainsi : pâle, amaigri, assis de face, rompant le pain comme il avait fait le soir de la Cène, dans sa robe de pèlerin, avec des lèvres noirâtres où le supplice a laissé des traces, ses grands yeux bruns, doux, largement dilatés et levés vers le ciel, avec son nimbe froid, une sorte de phosphorescence autour de lui qui le met dans une gloire indéfinie, et ce je ne sais quoi d'un vivant qui respire et certainement a passé par la mort ? L'attitude de ce revenant divin, ce geste impossible à décrire, à coup sûr impossible à copier, l'intense ardeur de ce visage, dont le type est exprimé sans traits et dont la physionomie tient au mouvement des lèvres et au regard – ces choses inspirées on ne sait d'où et produites on ne sait comment, tout cela est sans prix. Aucun art ne le rappelle ; personne avant Rembrandt, personne après lui ne les a dites¹⁵. »

La composition est largement inspirée de *La Cène* de Léonard de Vinci que Rembrandt a intégrée à son répertoire iconographique, en s'efforçant d'en saisir les éléments décisifs dans un dessin¹⁶. Il a fréquemment utilisé dans ses arrière-plans, comme c'est le cas ici, une niche sombre sur laquelle se détache le personnage au premier plan, attablé ou monté sur une dalle de pierre. En l'occurrence, cette scène du repas d'Emmaüs emprunte en quelque sorte au tableau du maître italien sa solennité liturgique, qui est soulignée par les dimensions importantes de la salle et par ses perspectives architecturales. Mais la scène ne rompt pas pour autant avec l'atmosphère de vie quotidienne que suscitent de nombreux détails, et qui s'accorde avec l'humanité de la figure du Christ¹⁷. La table du repas a les dimensions d'une banale table d'auberge. Le jeune homme qui fait le service est d'ailleurs absorbé dans son activité, calme, il ne semble pas se douter de l'évènement extraordinaire qu'il côtoie. La beauté du visage de ce jeune homme est remarquable et attire l'attention, de même que la douceur de son attitude. Le propos de Rembrandt n'est pas de

15. Eugène FROMENTIN, *Les maîtres d'autrefois*, Bruxelles [Paris], Éditions Complexes, 1991, p. 319.

16. *La Cène, d'après Léonard de Vinci*, 1634-1635. Sanguine, 36,2 × 47,5 cm. New York, The Metropolitan Museum of Art.

17. La scène est nettement décentrée sur la gauche, ce qui évite de faire trôner le Christ au centre de l'image, ce qui aurait éventuellement donné le sentiment qu'il est inaccessible. La position du disciple de gauche, qui tourne le dos au spectateur, invite d'ailleurs ce dernier à pénétrer dans l'espace du tableau pour se joindre au repas.

faire de ce serviteur un témoin inattentif et lointain, comme c'est le cas de la servante dans le tableau de 1629. Ici, il participe de l'équilibre de la composition et s'y intègre sans difficulté. Le serviteur n'est pas un intrus dans cette pièce qui rassemble des voyageurs et des pèlerins poussiéreux, c'est son lieu de travail et de vie. Il n'est pas, comme les disciples, un témoin de la révélation de l'identité du Christ et de sa résurrection, il est au contraire un témoin qui atteste de la visibilité de l'incarnation du Christ ressuscité, de sa présence pleine et entière, au point qu'elle ne recèle à ses yeux rien de surnaturel.

Rembrandt a en effet abandonné les puissants contrastes caravagesques et le contre-jour violent pour un éclairage plus subtil et nuancé. L'ensemble de la scène se déroule toujours dans une ambiance sombre¹⁸, mais cette fois, l'ombre n'est pas juxtaposée à la lumière, elle noue avec elle une relation intime. Ombres et lumière semblent cheminer ensemble à la surface de la toile comme dans l'image. L'éclairage général du tableau est ainsi un clair-obscur diffus qui paraît emplir l'espace de la composition de manière presque palpable. Le disciple de gauche masque peut-être une bougie entre ses mains ; si c'est bien le cas, la lumière qu'elle dispense est difficile à identifier. L'essentiel de la lumière provient en fait d'une fenêtre située hors du cadre de la composition, à une grande hauteur, sur la gauche : la lumière tombe presque à la verticale sur les personnages et se réverbère avec intensité sur la nappe blanche qui recouvre la table. Elle éclaire doucement les visages et ne provoque que peu d'ombres au centre de la scène, du fait de sa verticalité ; elle s'atténue en revanche et se fond dans les tons sombres des vêtements et des murs.

Un halo de lumière spirituelle émane de la tête du Christ. Cette lumière se diffuse par un rayonnement discret qui se détache sur le fond sombre de la haute niche à l'arrière-plan. Elle se mêle progressivement à la lumière naturelle sans bouleverser l'éclairage général de la scène, prenant part au clair-obscur de l'ensemble. Le fracas de l'évènement surnaturel qui était la marque du premier repas à Emmaüs peint par Rembrandt a complètement disparu. Bien qu'il s'agisse de mettre en image le même miracle, la même scène, le même texte, l'ambiance du tableau du Louvre est presque opposée à celle du tableau du musée Jacquemart-André. Il n'y a pas dans la scène une irruption stupéfiante d'ordre surnaturel. Au contraire, l'image offre la vision d'une atmosphère unique qui mêle intimement la dimension religieuse à la réalité quotidienne, comme se mêlent la lumière intérieure du Christ et la lumière naturelle. L'image des *Pèlerins d'Emmaüs* de 1648 compose

18. Cette ambiance sombre est à nouveau perceptible depuis que le tableau a été restauré, en 2010-2011, et débarrassé de la couche de vernis qui avait considérablement jauni.

ainsi – en articulant notamment une figure christique profondément humaine, marquée par les signes de sa victoire sur la mort, et une lumière spirituelle capable de nouer un lien intime avec la lumière naturelle – une vision originale du Christ ressuscité, qui ne renie pas l’humilité et l’authenticité de son Incarnation, et qui donne à voir que le « Royaume de Dieu est tout proche » (*Luc* 10, 11).

À la différence du jeune homme, les apôtres reconnaissent le Christ lorsqu’il entreprend la fraction du pain. Pourtant, leur réaction est presque complètement intériorisée, à peine esquissée par un geste de recul du disciple de droite et un geste des mains de celui de gauche. La reconnaissance de l’identité de Jésus ne se fonde pas sur une explosion de lumière surnaturelle mais sur ce geste de la fraction du pain¹⁹. Elle se double immédiatement d’une reconnaissance bien plus essentielle, celle de Jésus comme étant le Messie, celui qui était prédestiné à vaincre la mort et à ressusciter. Cette double reconnaissance n’aboutit pas à des manifestations extérieures spectaculaires d’une émotion ou d’un sentiment comme la surprise, la crainte ou l’adoration, mais à une conversion intérieure du cœur. Les deux disciples embrassent dans un seul regard la réalité de l’Incarnation et de la Résurrection. Le Christ, dans l’instant qui suit, va disparaître. Le tableau des *Pèlerins d’Emmaüs* ne représente pas la suite de l’Évangile de Luc, qui raconte que les disciples se lèvent dans l’heure, pour regagner Jérusalem et proclamer la *bonne Nouvelle*. De leur corps et de leur cœur brûlant émaneront sans doute cette même lumière intérieure que Rembrandt, dans la dernière période de sa vie, représente dans ses portraits des apôtres et des évangélistes, ainsi que dans son *Autoportrait en apôtre Paul*²⁰. Ayant vu le Christ ressuscité et s’étant convertis, ils proclameront peut-être, comme l’Apôtre : « et ce n’est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Galates*, 2, 20).

Telle est peut-être l’une des leçons des *Pèlerins d’Emmaüs* de Rembrandt : l’image artistique, en s’efforçant de nouer un lien intime et personnel avec une vision de l’évènement historique, n’aurait pas tant pour but de nous rassurer sur la réalité de ce qu’elle montre que de nous ouvrir au mystère qu’elle incarne.

19. Le Christ de Rembrandt au repas d’Emmaüs n’est jamais représenté en train de *bénir* le pain. En l’occurrence, l’accent est mis ici très nettement sur la *fraction* du pain, geste religieux et symbolique fort, qui renvoie moins à la célébration de l’Eucharistie que la bénédiction. Rappelons que Rembrandt n’appartient pas à l’Église Réformée de Hollande, non plus qu’à aucune autre confession religieuse. Tout laisse à penser qu’il ne communiait pas.

20. *Autoportrait en apôtre Paul*, 1661. Huile sur toile, 91 × 77 cm. Amsterdam, Rijksmuseum.

Peut-on peindre le Christ ?

Tout l'enjeu de la représentation artistique de la figure du Christ est de montrer l'image de Celui qui est l'Image parfaite de Dieu. Le défi posé à toute image de Jésus est dès lors de rendre compte à la fois de la pleine divinité et de la pleine humanité du Fils, visage de Dieu. L'Incarnation même justifie en quelque sorte cette tentative de créer une image du Christ, à condition d'accepter d'emblée que cette image ne prétend pas *circonvenir* ce qu'elle représente mais en offrir une vision personnelle : de fait, la peinture témoigne en incarnant une image de l'Image.

Rembrandt rompt avec la tradition iconographique qui cherche à atteindre une image idéale de Jésus. Incarné par une figure profondément humaine dont la chair est vivifiée par la lumière de l'Esprit, le Christ de Rembrandt tourne son visage, *d'après nature*, vers un spectateur invité à une rencontre personnelle par le biais de l'expérience artistique. En choisissant de recourir à un modèle vivant pour représenter le visage de Jésus, Rembrandt insiste sur l'identité de sa chair, qui est la même depuis sa naissance à sa résurrection, et de là, sur l'identité de la personne divine, incarnée et ressuscitée. Peindre le Christ pour Rembrandt, c'est donc récapituler cette révélation d'un dieu trinitaire, sensible dans le *Christ en croix*, en témoignant de l'identité messianique de Jésus, telle qu'elle apparaît dans les *Pèlerins d'Emmaüs*.

Né en 1980, Xavier Paroutaud, après des études d'histoire et un master de gestion du marché de l'art à l'École Supérieure d'Économie, d'Art et de Communication, a soutenu en 2011 une thèse à l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses) sur *Lumière de Rembrandt, Parole du Christ ; enquête sur l'expression religieuse dans l'œuvre de Rembrandt*.

Prochain numéro
septembre-octobre 2012

Mourir

Cardinal Angelo AMATO

Les procès de béatification et de canonisation

Critères, procédures et signification

1. L'Église sainte, mère des saints

Dans l'Église du Christ, une et sainte, les chrétiens, par le baptême, «tous, qu'ils appartiennent à la hiérarchie, ou qu'ils soient conduits par elle, sont appelés à la sainteté¹». Dans le Nouveau Testament, il est courant d'appeler les baptisés «les saints» (voir *Actes* 9, 13, 32-41 ; *Romains* 1, 7 ; *I Corinthiens* 1, 2) et par conséquent, ils sont invités à mener une existence digne de ce nom, devenant «un sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu» (*Romains* 12, 1).

La grâce du baptême renouvelle ainsi l'esprit et le cœur des fidèles, pour en faire des créatures nouvelles, régis par la foi droite et une manière de vivre juste. Dès les premiers temps, l'Église a reconnu les mérites de ces témoins privilégiés de l'Évangile qui ont sacrifié leur vie pour le Christ, comme les *martyrs*, ou qui ont mené une existence d'union parfaite avec Dieu et de grande charité envers le prochain, comme les *confesseurs*.

La sainteté montre l'identité de la foi chrétienne et les saints apportent la preuve qu'il est possible d'insérer le christianisme dans l'histoire. De fait, les saints sont l'apologie vivante de l'Évangile, car c'est par leur expérience vertueuse qu'ils révèlent au monde la vérité et la bonté de la *sequela Christi*.

Mais qu'est-ce que la sainteté? «La sainteté – affirme saint Thomas d'Aquin – est la disposition avec laquelle l'âme humaine rapporte à Dieu elle-même et ses propres actions²». La sainteté est l'imitation du

1. Concile oecuménique Vatican II – Const. Dogm. *Lumen Gentium* n. 33.

2. *Somme théologique* II-II q. 81, art. 8.

Christ et la conformité de toutes les énergies de l'esprit et du cœur au Christ. Les saints, que ce soit les *martyrs* ou les *confesseurs* vivent entièrement tournés vers Dieu et son royaume de vérité, de justice et de paix. C'est ceci le contenu de la sainteté chrétienne : une vie passée dans la communion d'amour avec Dieu et dépensée dans une charité active envers le prochain, signe de la présence même de Dieu (voir *Matthieu* 25, 34-36).

Les *martyrs*, comme saint Pierre, saint Paul, ou en notre temps, saint Maximilien Kolbe, les *confesseurs*, comme saint François d'Assise, sainte Catherine de Sienne ou saint (Padre) Pio de Pietrelcina, sont justement des personnes qui ont aimé Dieu par-dessous tout et le prochain avec une entière et totale charité. Ils se reflètent dans le Christ, leur maître et leur modèle : « Devenir semblable au Christ – disait la Bienheureuse mère Teresa de Calcutta – signifie devenir plus saints³ ». Les béatitudes qu'il a proclamées constituent la feuille de route de la sainteté chrétienne (*Matthieu* 5, 3-12).

2. La vertu héroïque

Il est évident que la sainteté est le fruit, d'une part du libre arbitre de l'homme, et d'autre part de la grâce divine. Celle-ci, bien qu'elle soit invisible à nos yeux, se manifeste à travers des signes extérieurs qui sont reconnus par l'Église comme des critères pour discerner et évaluer la perfection de ses fils. Ces signes sont : l'héroïcité des vertus, le martyre, la réputation de sainteté et de signes⁴, les miracles. Les procès de béatification et de canonisation se concentrent sur la vérification de ces signes extérieurs.

Pour déclarer sainte une personne, il est nécessaire avant tout de vérifier la preuve de ses vertus. Le saint est un être vertueux en tous points. On sait que la vertu est la disposition habituelle à accomplir le bien. Ceci se manifeste extérieurement par des actions droites, comme par exemple, les actes de foi, d'espérance, de charité, de prudence, de justice, de force, de tempérance, d'humilité, de patience. Il est évident que la vertu n'est pas une coercition intrinsèque, mais la libre expression de la volonté humaine. Si l'on veut, on peut accomplir le bien comme l'on peut, aussi librement hélas, accomplir également le mal.

3. Brian KOLODIEJCHUK (éd.), *Madre Teresa. Dove c'è amore, c'è Dio. La via per la felicità spirituale*, Milano, Rizzoli, 2010, p. 385.

4. La réputation des signes est l'opinion répandue parmi les fidèles selon laquelle Dieu concède des grâces et des faveurs par l'intercession du Serviteur de Dieu.

Les procès de béatification et de canonisation

Dans l'exercice des vertus, il peut y avoir des pauses et des fléchissements. Cependant, si les chutes sont fréquentes, on ne peut certes pas alors parler de vertu. Par conséquent, on donne une certaine gradation à la vertu selon que l'habitude de faire le bien est plus ou moins solidement motivée et intériorisée.

Dans les procès de béatification, l'Église réclame une pratique constante de la vertu, elle exige même la présence d'une *vertu héroïque*, une vertu qui s'exerce sans hésitation, avec fermeté et continuité ; une vertu qui, bien qu'exercée par un être humain, devienne transparente divine, signe privilégié de la grâce. Il semblerait que l'expression *vertu héroïque* dérive d'Aristote, qui, dans le héros homérique Hector, découvre « une vertu surhumaine », cette certaine *vertu héroïque et divine*, selon laquelle Homère fait dire à Priam à propos d'Hector qui était exceptionnellement valeureux : « Il ne semblait pas le fils d'un mortel, mais d'un Dieu⁵ ». Comme les héros de l'histoire homérique, le héros chrétien aussi, le saint, par sa vie vertueuse apparaît comme un être surhumain qui s'élève bien au-dessus des autres.

Benoît XIV (1740-1758), appelé le *Magister* pour son œuvre monumentale sur la cause des saints, décrit ainsi la vertu héroïque : « Pour qu'elle soit héroïque, la vertu chrétienne doit être effectuée rapidement, promptement et avec plaisir (*expedite, prompte et delectabiliter*), au-delà de la façon habituelle, et en vue d'une fin surnaturelle (ex fine supernaturali)⁶ ». Si la facilité, la promptitude et le plaisir peuvent être les attributs de toute vertu, c'est surtout le *supra commune modum* qui qualifie la vertu héroïque. Il s'agit en effet d'un exercice vertueux qui s'élève bien au-delà de la pratique ordinaire des vertus, de « ce sommet suprême où quelqu'un surpasse de beaucoup la bonté des autres hommes justes, qui aspirent à la perfection chrétienne avec moins d'élan⁷ ».

La vertu héroïque demande une audace exceptionnelle qui étonne et fascine. En fait, dans l'acte héroïque on voit une extrême difficulté qui, dans un certain sens, dépasse toute expectative humaine. Rester chaste pendant une semaine n'est pas vraiment un acte héroïque, mais l'être pendant toute la vie, sans aucune chute, est un acte héroïque qui a une valeur absolue et requiert une extraordinaire fermeté. Il convient peut-être encore de préciser ce concept. Même s'il arrive assez fréquemment que certains saints soient appelés à accomplir des actions exceptionnelles qui impressionnent le prochain, l'héroïsme chrétien cependant se réfère surtout à celui qui, quotidiennement, vit la routine et l'usure de la vie ordinaire d'une façon extraordinaire, c'est-à-dire de manière à être

5. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* 1, 7 c. 1.

6. BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. 3, c. 22, n. 1.

7. *Ibid.* l. 3, c. 21, n. 9.

toujours en conformité avec la volonté de Dieu et avec les principes de fidélité et de charité.

La pratique héroïque de la vertu montre l'assimilation progressive et la transfiguration du baptisé dans le Christ en tant que fruit en même temps de la grâce divine et de la libre coopération de la volonté humaine. «À l'invitation amoureuse de Dieu, l'homme – prévenu et soutenu par l'aide divine – doit répondre avec un amour inconditionnel et total qui, loin de se dépenser en velléités stériles ou en sentimentalismes béats, doit au contraire œuvrer avec une grande efficacité⁸». À cause de cette configuration au Christ, le saint apparaît comme un *alter Christus*.

3. Le martyr

Un autre signe de sainteté chrétienne est le martyr qui est le témoignage suprême de la foi d'un baptisé dans le Dieu Trinité, au point de sacrifier sa propre vie. Dès le début, les martyrs chrétiens ont été persécutés et tués pour leur fidélité à l'Évangile. En imitant le Christ, le martyr par excellence qui pardonnera à ceux qui l'avaient crucifié, les martyrs chrétiens pardonnent à leurs bourreaux : «Seigneur, ne leur compte pas ce péché», dit le premier martyr Étienne, pardonnant ainsi à ceux qui le lapidaient (*Actes 7, 60*).

Même si l'*époque des martyrs* rappelle d'habitude les trois premiers siècles du christianisme quand se déchaînèrent les persécutions des empereurs romains, en réalité, toute l'histoire de l'Église est marquée par le martyr. Durant les trois derniers siècles, et si l'on compte seulement l'Europe, il y a eu quatre persécutions impitoyables contre les chrétiens. Avec l'intention d'anéantir l'Église et d'éradiquer la parole de Dieu du cœur des croyants : la Révolution française, le régime communiste, la révolution espagnole et le régime nazi ont fait des millions de victimes innocentes dont la seule faute était de confesser la foi en Dieu Trinité. Il s'agit du témoignage par le martyr d'évêques, de prêtres, de fidèles laïcs, petits et grands, hommes et femmes, qui ont perdu la vie à cause de la haine que leurs bourreaux avaient contre le Christ et sa parole de vérité et de paix.

L'Église n'oublie pas ses fils et en rappelle le souvenir et les bienfaits en les béatifiant et en les canonisant, les proposant comme modèles de comportement héroïques en face des ennemis. Seulement en 2011, ont été élevés aux honneurs des autels, en France la Bienheureuse

8. Daniel OLS, *La santità. Approccio biblico, patristico, teologico*, in *CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, Le cause dei santi* (Vincenzo Criscuolo, Daniel Ols e Robert J. Sarno, éd.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, p. 35.

Les procès de béatification et de canonisation

Marguerite Routan (+1794), Fille de la Charité, en martyre de la Révolution Française; en Espagne les Bienheureux Oblats de Marie Immaculée (+1936), victimes de la persécution espagnole; en Bosnie Herzégovine, les Bienheureuses Filles de la Charité, appelées *Les Martyres de la Drina* (+1941), parce qu'elles furent tuées sauvagement par des soldats marxistes et jetées encore agonisantes dans les eaux glacées de la Drina; en Allemagne, les Bienheureux Georg Häfner (+1942), Alois Andritzki (+1943), Johannes Prassek, Hermann Lange et Andreas Paul Edvard (+1943), tous les cinq, prêtres, tués sous le régime nazi en diverses circonstances: ces martyrs allemands montrent le visage noble et courageux de l'Église en Allemagne, alors gouvernée par l'Anti-Christ; en Autriche le Bienheureux Carl Lampart (+1944), prêtre, victime lui aussi de la folie nazie; en Roumanie le Bienheureux János Scheffler, évêque et martyr (+1952), victime de l'impitoyable régime communiste roumain.

Le Christ avait annoncé à ses disciples la haine, la persécution et la mort: (voir *Matthieu* 10, 17, 24): «Je vous ai dit ces choses afin que vous ne soyez pas scandalisés... Celui qui vous fera périr croira présenter un sacrifice à Dieu» (*Jean* 16, 1-2). Les martyrs sont appelés à une configuration particulière au Christ crucifié, avec lequel ils partagent la passion et la mort. Ils ne haïssent pas la vie et ne désirent pas la mort, mais ils la subissent avec force et courage, désireux d'entrer, avec le Christ ressuscité, dans le bonheur éternel du ciel.

Les martyrs sont les boussoles qui orientent notre regard vers la vie éternelle. Ils s'offrent à leurs bourreaux comme un pain immaculé pour devenir une offrande eucharistique, «sacrifice parfait et accepté⁹». Dans le *Martyre de saint Polycarpe* on raconte que, dès qu'il eut terminé sa prière d'action de grâce à Dieu, on mit le feu au bûcher: «la flamme s'élevait avec force. Nous vîmes un prodige et c'est à nous qu'il a été donné de le voir. Nous avons survécu pour raconter aux autres ces événements. Le feu, dessinant une espèce de volute, comme une voile de navire gonflée par le vent, tourna autour du corps du martyr. Lui restait au milieu, non pas comme de la chair qui brûle mais comme un pain qui cuit, ou comme l'or et l'argent qui brûlent dans la fournaise. Et nous sentîmes comme un parfum d'encens qui s'élevait, ou d'autres arômes précieux¹⁰». Dans un certain sens, le martyr reflète la liturgie eucharistique. Le martyr participe déjà sur cette terre à la liturgie céleste, il s'offre comme un pain qu'on cuit, comme une hostie à consacrer, comme une oblation qui plaît à Dieu. Le martyr complète dans sa chair ce qui manque aux souffrances du Christ, pour son corps qui est l'Église (*1 Corinthiens* 1, 24).

9. *Martyre de Polycarpe*, XIV, 2.

10. *Ibid.* XV, 1-2.

Il nous faut enfin remarquer que les persécuteurs de l'Église aujourd'hui cherchent à masquer leur hostilité à la foi chrétienne et leur *odium fidei* par des motivations autres, de type politique ou social. Le Saint-Père Benoît XVI l'a souligné dans un discours du 24 avril 2006. Il affirme : « Les modalités du martyre et les stratégies *ex parte persecutoris* ont changé. Ils cherchent de moins en moins à mettre en évidence de façon explicite leur aversion de la foi chrétienne ou d'un comportement en accord avec les vertus chrétiennes, mais ils invoquent différentes raisons, par exemple de nature politique ou sociale ».

4. La réputation de sainteté et les signes

En dehors du martyre ou de la pratique des vertus héroïques, dans un procès de béatification et de canonisation, on tient compte aussi de la sainteté et des signes. À ce sujet, la tradition parle de *vox populi, vox Dei*, ou encore de *sensus fidelium*. En réalité, l'Église a toujours voulu confirmer cette *vox populi* en vérifiant avec soin les faits, grâce aux témoignages relatifs à la sainteté, au martyre et à la présence de grâces ou de faveurs divines obtenues par l'intercession d'un Serviteur de Dieu.

Le pape Benoît XIV décrit de façon détaillée cette *fama sanctitatis et signorum* : « En général, la réputation de sainteté n'est autre chose que l'estime ou l'opinion commune en ce qui concerne la pureté et l'intégrité de la vie, non par des vertus quelconques mais par ces vertus qui, grâce à des actions continuelles, ont été exercées en diverses occasions par ce Serviteur ou cette Servante de Dieu décédés, au-delà du mode opératoire ordinaire des autres hommes et femmes justes ; cette estime recouvre aussi les miracles obtenus de Dieu par leur intercession ; de telle sorte que la dévotion envers eux a surgi en un ou plusieurs lieux, ils sont invoqués par diverses personnes pour des bienfaits, et considérés dignes selon le jugement de beaucoup de personnes autorisées à être comptés dans le cercle des Bienheureux et des Saints par le Saint Siège¹¹.

Il faut sans doute remarquer, que, pour que soit reconnue authentique la *fama sanctitatis o martyrii*, il ne suffit pas qu'elle soit déclarée par la plus grande partie du peuple, mais elle doit être aussi avalisée par des personnes particulièrement qualifiées par leur jugement sûr et équitable. Enfin, on ne demande pas un plébiscite qui reconnaîtrait la réputation de sainteté ou de martyre. Même lorsqu'on recueille des témoignages contraires à cette réputation, la vérification des motivations peut conduire

11. BENOIT XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. 2, c. 39, n. 7.

à la confirmer. Par exemple, dans le cas de saint Charles Borromée, on sait que sa sainteté était niée par ceux qui ne voyaient pas d'un bon œil son action restauratrice de la discipline du clergé.

5. Les miracles

Pour compléter le parcours canonique de béatification, il faut le miracle qui est le signe attestant que le Serviteur de Dieu jouit de la vie divine. Pour saint Thomas d'Aquin : « Les vrais miracles ne peuvent être accomplis que par la vertu divine : Dieu en effet, les accomplit pour le bien des hommes... pour montrer la sainteté d'une personne¹² ». Le premier et suprême thaumaturge fut Jésus qui accomplit des miracles de guérison, de résurrection, de multiplication, de libération du démon, de domination de la nature.

En général, on peut affirmer que le miracle est ce que la nature ne peut pas faire : « Le miracle est un événement exceptionnel – dû à une intervention spéciale de Dieu – qui surpasse le cours normal de la nature... ayant pour fin de soulager les souffrances des créatures humaines et de montrer l'amour personnel de Dieu pour elles¹³ ».

En vénérant les saints, l'Église Catholique les reconnaît comme des intercesseurs particuliers auprès du Dieu Trinité en faveur de ceux qui recourent à eux¹⁴. Pour cette raison, elle demande que, pour les déclarer Bienheureux et Saints, il faut des miracles, c'est-à-dire des interventions extraordinaires de Dieu, obtenues grâce à leur intercession. En particulier, pour la béatification d'un Serviteur de Dieu non martyr, on demande un miracle, et encore un autre pour sa canonisation, de même pour un martyr déjà béatifié. Le miracle constitue le sceau divin qui confirme la constatation humaine du martyre ou des vertus héroïques d'un Serviteur ou d'une Servante de Dieu.

L'événement miraculeux – qu'il s'agisse d'une guérison ou d'un danger auquel quelqu'un aurait échappé – doit être scientifiquement inexplicable. En outre, il faut vérifier l'existence d'un lien temporel et causal entre l'intercession et la vérification du fait extraordinaire.

Ce fut Pie XII qui institua, en 1948, auprès de la *Congrégation pour la cause des saints*, une commission médicale chargée d'examiner en collégialité, pour les cas de guérisons que l'on suppose miraculeuses, si une parfaite santé a été vraiment retrouvée, et si une telle guérison

12. *Somme théologique* II-II q. 178, art. 2.

13. Paolo MOLINARI, *I miracoli nelle beatificazioni e nelle canonizzazioni*, in «La Civiltà Cattolica» 162 (2011) III, p. 245-251.

14. Concile œcuménique Vatican II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 50.

est explicable ou non selon les lois naturelles¹⁵. Ce Collège médical fut effectivement constitué le 4 août 1948 et reçut l'approbation pontificale lors de l'audience du 22 octobre de la même année. En 1959, le Pape Jean XXIII transformait le Collège médical en Conseil médical, et en 1976, Paul VI approuvait ce nouveau règlement. Jean-Paul II, en 1983, avec la constitution apostolique *Divinus Perfectionis Magister*, fit une autre réforme de procédure qui requiert, pour les miracles, l'examen de la part de deux experts d'office, la discussion en Conseil médical, l'évaluation théologique, le débat en session ordinaire des cardinaux et des évêques, et enfin la ratification par le Saint-Père qui autorise la publication du décret sur les miracles.

La raison pour laquelle on demande un miracle réside dans le fait que le miracle est une confirmation de la part de Dieu du jugement émis par les hommes : « En d'autres termes, alors que le Diocèse, le Saint Siège et ses dicastères ont accompli leur devoir avec tout le sérieux et la compétence voulus, et sont ainsi parvenus à formuler un jugement positif sur la sainteté d'une personne, l'Église est consciente du fait que ceux qui sont arrivés à exprimer un tel jugement, bien qu'ils aient travaillé avec sérieux, ont pu tomber dans quelques erreurs ¹⁶ ».

Au jugement des personnes humainement faillibles, le miracle appose le sceau d'un événement humainement inexplicable, œuvre de la toute-puissance divine, grâce à l'intercession du Serviteur de Dieu ou du Bienheureux.

6. La béatification

Il est sans doute utile de rappeler les titres *officiels* que l'on donne aux personnes qui ont vécu et qui sont mortes en odeur de sainteté, et dont on fait le procès canonique. Tout d'abord, il y a le titre *Serviteur de Dieu* donné au fidèle catholique dont on a commencé la cause de béatification et de canonisation¹⁷. Dans un second temps, le titre de *Vénérable* est donné au Serviteur de Dieu après la promulgation du décret sur l'héroïcité de ses vertus ou de celui de son martyr.

La béatification est l'étape intermédiaire en vue de la canonisation. Par la béatification, le souverain pontife déclare « Bienheureux » le Serviteur de Dieu, permettant son culte public et ecclésiastique, limité à des lieux déterminés, comme le diocèse ou l'éparchie ; à des groupes

15. Voir *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana, 1959, p. 468.

16. Paolo MOLINARI, *I miracoli*, p. 251.

17. Congrégation pour la cause des saints, Instruction *Sanctorum Mater* (2007), art. 4§2.

Les procès de béatification et de canonisation

religieux déterminés, comme des congrégations religieuses ou des instituts fondés par le Bienheureux ou auxquels il appartenait ; ou enfin à une nation particulière à cause de l'apostolat que le Bienheureux y a exercé. Quelquefois, comme dans le cas récent du Bienheureux Jean-Paul II, le culte peut être étendu aux diocèses qui en font la demande. Dans tous les cas, le culte du Bienheureux est de type *permis* et non *obligatoire*.

La cérémonie de béatification se déroule pendant la Sainte Messe. Aussitôt après le rite pénitentiel, le représentant du Pape, qui d'habitude est le Préfet de la Congrégation pour la cause des saints, lit la Lettre apostolique signée par le Saint-Père, par laquelle, après avoir retracé brièvement le portrait-robot spirituel du Serviteur de Dieu, le Pape déclare solennellement que le Vénérable Serviteur de Dieu peut être appelé « Bienheureux ». On indique ensuite la date de sa fête liturgique – d'habitude son *dies natalis* – qui peut être célébrée chaque année dans les lieux et les modes établis par le droit.

Disons tout de suite que, depuis que le pape Benoît XVI a fait en sorte que la célébration des béatifications ait lieu non plus à Rome mais dans le diocèse d'origine du Bienheureux, cette célébration a pris une importance particulière. En effet, elle est précédée par toute une période de préparation des fidèles *in loco* qui se diffuse dans les paroisses et les instituts religieux. Ils prennent connaissance de la vie, des vertus et de l'efficacité de l'intercession de ce Vénérable Serviteur de Dieu.

Le but de cette préparation est de promouvoir non seulement l'admiration devant l'héroïsme des vertus ou du martyr du Serviteur de Dieu, mais encore l'imitation de sa fidélité à la *sequela Christi*, pour raviver dans le cœur de chacun les désirs et l'engagement concret vers sa sanctification personnelle.

Dans la préparation et dans la célébration de la béatification, les évêques et les supérieurs religieux voient un événement pastoral de grande importance pour les diocèses et les Instituts de vie consacrée. Les retombées spirituelles en sont unanimement reconnues. L'enthousiasme et la participation massive à ces cérémonies révèlent l'intérêt profond du peuple de Dieu pour ces nouveaux Bienheureux, qui s'offrent alors comme des modèles positifs de vie évangélique, à contempler et à suivre. Les Bienheureux constituent le trésor des diocèses et des congrégations religieuses qui sont enrichis spirituellement par leur présence et par leur puissance d'intercession auprès du Seigneur.

En outre, les fidèles sentent qu'ils leur « appartiennent », car ils sont issus de leur terre et de leur culture. De ce point de vue, la béatification devient une forme de *l'inculturation* de la foi, puisque les Bienheureux, par leur vie vertueuse, évaluée et reconnue officiellement par l'Église, mettent en évidence que, dans n'importe quelle culture et dans n'importe quel lieu, on peut vivre avec cohérence, fidélité et force selon

l'Évangile de Jésus-Christ. Il n'y a pas de contre-indications préjudiciables à la sainteté chrétienne.

La possibilité de pouvoir célébrer la béatification dans un diocèse déterminé est une véritable bénédiction. Elle devient un signe tangible de la coopération non seulement de simples fidèles mais aussi de toutes les formes associatives pour que le jour de la cérémonie soit aussi beau et solennel que possible. Préparée ainsi, la béatification devient une expérience ecclésiale originale.

Nous voulons faire une dernière remarque concernant les autorités civiles qui collaborent, elles aussi, avec zèle et créativité à la préparation et au bon déroulement d'une béatification. Pourquoi cette collaboration externe? La réponse se trouve dans la personnalité même des Bienheureux qui se font non seulement les promoteurs du progrès spirituel des fidèles, mais qui, par la sainteté de leur vie et leur charité envers les pauvres, aident à repérer, adoucir et guérir les plaies de la pauvreté, de l'ignorance et de l'abandon. D'un point de vue social, on peut qualifier les Bienheureux de bienfaiteurs de l'humanité car ils contribuent même au bien temporel du prochain. De plus, ils arrivent miraculeusement à mettre de l'harmonie entre les pouvoirs civils et religieux. Ils unissent et ne divisent pas. Et lorsqu'il s'agit de martyrs, ils invitent à pardonner et à ne pas se venger, à aimer les ennemis et à prier pour les persécuteurs.

7. La canonisation

Si, après la béatification, il advient qu'un autre miracle soit reconnu, on arrive à la canonisation qui est l'acte par lequel le souverain pontife déclare sous forme définitive et solennelle, qu'un fidèle catholique est vraiment dans la gloire éternelle du Paradis, qu'il intercède pour nous auprès du Père et qu'il peut être publiquement vénéré par toute l'Église¹⁸.

Il faut sans doute préciser la nature de cette déclaration, et ceci pour donner le sens exact et la valeur théologique de la laborieuse procédure canonique relative aux procès de béatifications et de canonisations.

Dans une Note de la Congrégation de la doctrine de la foi du 29 juin 1998, il est précisé que la canonisation des saints appartient à la seconde catégorie ou au second degré de la *Professio fidei*, c'est-à-dire à ces «vérités à propos de la doctrine qui concernent la foi ou les mœurs, proposées par l'Église de façon définitive¹⁹». Il s'agit de ces «doctrines

18. Voir Congrégation pour la cause des saints, *Le cause dei santi*, p. 343-344.

19. Voir Congrégation pour la cause des saints, *Nota illustrativa dottrinale della formula conclusiva della «Professio Fidei»* (29 juin 1998), n. 1,2.

Les procès de béatification et de canonisation

se référant au domaine du dogme ou de la morale, qui sont nécessaires, pour garder et exposer fidèlement le dépôt de la foi, bien qu'elles ne soient pas proposées comme formellement révélées par le Magistère de l'Église²⁰».

La *Note* continue en proposant des exemples concrets de doctrines appartenant à ce second degré de la *Professio fidei*: «En référence aux vérités liées à la Révélation pour d'évidentes raisons historiques, que l'on doit affirmer de façon définitive mais que l'on ne doit pas déclarer comme divinement révélées, on peut donner comme exemple la légitimité de l'élection du souverain pontife ou de la célébration d'un concile œcuménique, les canonisations des saints (faits dogmatiques); la déclaration de Léon XIII dans la Lettre apostolique *Apostolica curae* sur l'invalidité des ordinations anglicanes²¹».

Comme on le voit, la canonisation revêt l'importance d'une déclaration du magistère de grande qualité théologique. De ce point de vue, on peut expliquer la minutie et le soin donnés au parcours historique, canonique et théologique pour atteindre le but désiré.

En ce qui concerne les dernières phases de la procédure, il faut rappeler que, après la promulgation du décret sur les miracles, le souverain pontife convoque un Consistoire ordinaire durant lequel il confirme l'avis des cardinaux et des évêques et annonce la date de la future canonisation.

La célébration de la canonisation qui attribue au Bienheureux le culte de l'Église universelle a lieu d'habitude à Rome et est toujours présidée par le souverain pontife qui se prononce sur la sainteté du Serviteur de Dieu par une déclaration définitive. Il ordonne que le nouveau saint soit honoré par un culte public ecclésial dans l'Église universelle. La canonisation est attestée par la Lettre décrétale qui, signée par le souverain pontife, est le document qui prouve l'événement.

Pour conclure, on peut se demander quel genre d'approbation est requis pour cette forme du prononcé du magistère qui appartient au second degré ou catégorie de la *Professio fidei*. Nous répondons par ce que déclare la *Note* de la Congrégation pour la doctrine de la foi que nous avons déjà citée: «En ce qui concerne la nature de l'approbation...: ... lorsqu'il s'agit des vérités de la seconde catégorie ou degré, elle est fondée sur la foi dans l'assistance que donne l'Esprit Saint au magistère et sur la doctrine catholique de l'infaillibilité du magistère (doctrines *de fide tenenda*)²²».

20. *Ibid.*

21. *Ibid.* n. 2, 2. C'est nous qui soulignons.

22. *Ibid.* n. 1, 2.

9. Signification de la sainteté

Pour des développements ultérieurs en ce qui concerne ce paragraphe nous renvoyons à quelques-unes de nos publications²³. Ici disons seulement que les saints apparaissent comme les interprètes les plus convaincants de l'Évangile qu'ils transmettent dans le langage concret de la charité, compréhensible à tous.

Ils sont la chaire de la parole de Dieu, qu'ils diffusent, non par des sons impuissants mais par un comportement, des paroles et des actions qui ont un impact extraordinaire. Ils deviennent les messagers de toute évangélisation chrétienne. Comme des aimants spirituels, ils attirent par la splendeur de leurs vertus. Comme des arbres au printemps, ils font germer dans l'Église les fleurs et les fruits de la vie droite enseignée par Jésus.

(Traduit de l'italien par Odile Vetö.

*Titre original: I processi di Beatificazione e Canonizzazione
Criteriologia, procedura, significato)*

Angelo Amato, S.D.B., né en 1938, ordonné prêtre et membre des Salésiens de Don Bosco en 1967, docteur en théologie, fut secrétaire de la Congrégation pour la doctrine de la foi de 2002 à 2008 et fait cardinal en 2010 par Benoît XVI. Il est depuis 2008 Préfet de la Congrégation pour la cause des saints. Dernières publications: *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana – Alma Mater* (Roma: San Paolo Edizioni, 2000); *Il celibato di Gesù* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010); *I santi della chiesa* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010).

23. Voir Angelo AMATO, *I Santi nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010; *Id.*, *I Santi si specchiano in Cristo*, *ibid.* 2011; *Id.*, *I Santi testimoni della fede*, *ibid.* 2012.

Notre collaborateur et ami Guy Bedouelle (o.p.) est décédé à Fribourg le 22 mai 2012 au couvent Saint-Albert-le-Grand, entouré des frères de sa communauté, au chant du « Nunc Dimittis ». La revue rendra hommage à sa mémoire et à son œuvre dans un prochain cahier.

*Né en 1940, Guy Bedouelle a fait des études de sciences politiques et de droit (IEP Paris et ENA) avant d'entrer chez les Dominicains (1965). Docteur en théologie, docteur en histoire, il a enseigné pendant trente ans l'histoire de l'Église à l'Université de Fribourg avant d'être nommé (2008) recteur de l'Université catholique de l'Ouest. Rédacteur de *Communio francophone* dès les origines, il a publié plusieurs études historiques majeures : L'Église d'Angleterre et la société politique contemporaine (1968), Le temps des Réformes et la Bible (éditeur, 1989), L'histoire de l'Église (1997), Les laïcités à la française (1998), La réforme du catholicisme (2002). Il a collaboré à l'Histoire générale du christianisme, 2011. Il venait de publier un livre d'entretiens : La liberté de l'intelligence chrétienne (avec Véronique Dufief, L'Échelle de Jacob, distribution Salvator), 2012.*

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: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Bague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piquet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vető, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43
communio@neuf.fr**

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement:).
- Je parraine cet abonnement:
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous:
 Nom Adresse
- Je commande les numéros suivants, port inclus: 12 € simple, 18 € double
 Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
 Ou par virement bancaire:
Règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:
 IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC: PSSTFRPPPAR.....
La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15
 Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet: www.communio.fr

Date:

Signature :

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Belgique	Normal	60 €	110 €	COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	80 €	150 €	
Zone Euro	Normal	63 €	120 €	
	Soutien	80 €	150 €	
Autres pays	Économique	65 €	125 €	
	Prioritaire et Soutien	80 €	150 €	
Numérique Amis de COMMUNIO		40 €	80 €	
		20 €	40 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : www.communio.fr

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

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.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilińskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, 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 Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

Dépôt légal : mai 2012 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-43-9 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression : 12883

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®